UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 01956560 5

TRANSFERRED
ST. BASIL'S SEMINARY
LIBRARY
UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa

http://www.archive.org/details/lapocalypse00allo

SAINT JEAN

# L'APOCALYPSE

IMPRIMATUR

R. Louis,

o. p.

---

IMPRIMATUR

Parisiis, die 28ª decembris 1920

E. Lapalme

v. g.

ÉTUDES BIBLIQUES

# SAINT JEAN

# L'APOCALYPSE

PAR

LE P. E.-B. ALLO

DES FRÈRES PRÊCHEURS

PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE FRIBOURG (SUISSE)

PARIS
LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE
J. GABALDA, Éditeur
RUE BONAPARTE, 90

1921

MAR 23 1959

EMINENTISSIMO ET REVERENDISSIMO

DESIDERIO CARDINALI MERCIER

ARCHIEPISCOPO MECHLINENSI

FORMÆ GREGIS

OPTIMARUM ARTIUM DUCI ET PATRONO

DEFENSORI CIVITATIS

EXPOSITAM HANC IOHANNIS PROPHETIAM

DE DRACONE CONSTANTER DEVICTO

ET DE AGNO NUNC ET IN ÆTERNUM VINCENTE

HUMILITER DEDICAT

INTERPRES.

# INTRODUCTION

## CHAPITRE PREMIER

### LE MILIEU HISTORIQUE ET LE BUT DE L'APOCALYPSE.

Jésus, en quittant cette terre, avait dit à ses fidèles d'attendre son retour. Quand aurait lieu cette « Parousie » glorieuse? Nul ne pouvait le savoir, car le Seigneur s'était refusé à toute révélation du « jour » et de « l'heure ». Il avait seulement averti que ce jour-là fondrait à l'improviste, « comme un voleur ». Il fallait donc veiller, prier, avec d'autant plus d'ardeur et de persévérance, que des tentations innombrables, persécutions à la synagogue, ou devant les gouverneurs et les rois, prodiges menteurs de faux messies capables de séduire jusqu'aux élus, devaient précéder, annoncer même son avènement, pendant que d'autre part la Bonne Nouvelle se répandrait dans le monde entier (*Mat.* XXIV; *Marc,* XIII; *Luc,* XXI).

Les chrétiens avaient attendu. L'imprécision de la prophétie, et l'impatience où ils étaient de voir le monde renouvelé entièrement par le Règne de Dieu, en partie aussi le rêve eschatologique des Juifs leurs contemporains, dont la fièvre les atteignait, les avaient portés en général à interpréter les promesses du Seigneur au sens d'une Parousie prochaine, presque imminente. Et voilà que bien des signes précurseurs se réalisaient déjà. La persécution, d'abord sourde ou sporadique, prenait sous Néron un caractère de violence atroce. Néanmoins, l'Évangile paraissait envahir le monde entier. Paul, à travers presque tous les pays du Nord Méditerranéen, l'avait porté peut-être jusqu'en Espagne. L'Égypte, très probablement, l'avait reçu aussi, la Syrie et l'Asie Mineure étaient pleines de chrétientés florissantes. De plus, le grand événement, celui que les premiers fidèles auraient cru inséparable de la fin du siècle présent, la ruine du Temple et l'anéantissement politique d'Israël, venait de s'accomplir sous Vespasien. Malgré cela, le Christ n'apparaissait pas sur les nuées du ciel.

Dans ce délai de la Parousie, il y avait bien, quoi qu'eussent expliqué des Apôtres, Paul dans II *Thess.*, et Pierre dans sa deuxième Épître, de quoi troubler certains fidèles. Ainsi combien de luttes faudrait-il encore soutenir avant le triomphe? L'univers, depuis Néron, s'était formellement déclaré contre l'Évangile; Pierre et Paul avaient été mis à mort; le furieux ouragan de 64, dont les suites troublaient encore l'Église, en annonçait sans doute d'autres plus universels dans leurs ravages. Sous Néron, Pierre et Paul recommandaient encore d'honorer

les empereurs et les magistrats, qui portent le glaive au nom de Dieu; la persécution paraissait menée alors sans méthode et sans principe; les massacres même de l'histrion couronné s'étaient donné l'air d'une mesure de police implacable opérée contre de fanatiques incendiaires. Cependant l'épithète d'ennemis du genre humain était déjà lancée contre les chrétiens. Un Voyant dont le regard eût plongé dans l'histoire future, mais déjà proche, se fût aperçu qu'il s'élaborait par tout l'Empire romain un système politico-religieux tel que l'existence d'une Église chrétienne, du Règne de Dieu sur terre, était incompatible avec lui. Car le glaive remis par Dieu aux autorités, Satan lui-même allait s'en saisir. L'empereur romain, dont la puissance était pratiquement illimitée, allait se poser en face du Christ comme un Antéchrist, exigeant lui-même comme Seigneur, comme Sauveur, et comme Dieu, le culte que les chrétiens réservaient au Fils de Dieu, seul Seigneur et seul Sauveur. Entre le vrai Dieu, apparu avec une nature humaine, entre ce Jésus crucifié en Judée il y a moins de deux générations, mais que ses fidèles disent ressuscité, et d'autre part les Augustes qui se succèdent et meurent, mais que le Sénat déifie après leur mort, et qui bientôt se feront dieux eux-mêmes de leur vivant — déjà les plus extravagants, comme Caligula et Domitien, se font appeler Κύριος dans leur entourage et par leur chancellerie, — il va s'engager une lutte d'extermination; car le culte des empereurs, favorisé par la reconnaissance ou la servilité des provinces, et par la raison d'état romaine, va s'organiser et s'imposer si vite que, déjà au IIe siècle, l'adoration du César vivant sera devenue la pierre de touche du loyalisme romain. Autrefois on avait pu confondre plus ou moins les disciples du Christ avec les Juifs ou les adeptes des nombreuses religions orientales qui attiraient les âmes mystiques du paganisme à son déclin. La police de Néron s'était chargée de faire la distinction, et les empereurs ne l'oublieront plus. Jésus, personnage historique et récent, présenté comme le seul Κύριος (Paul, I *Cor.*, VII, 6) était pour eux un autre rival qu'un Dionysos ou un Attis.

Or, c'est précisément là où l'Église avait le plus étendu ses conquêtes, c'est-à-dire, dans l'Asie Mineure, que les signes avant-coureurs de cet état de choses commençaient à se multiplier. A la fin du Ier siècle, l'Anatolie presque tout entière avait connu l'Évangile; elle était devenue, avec Antioche et Rome, un centre de christianisme. D'Éphèse, la nouvelle doctrine prêchée par saint Paul avait rayonné dans la vallée du Lycus, la Phrygie, la Lydie. La Ia Petri nous fait connaître, dès avant l'an 64, l'existence de chrétientés jusque dans le Pont et la Cappadoce. Mais c'est aussi en Anatolie que le culte des empereurs avait commencé. Ces pays étaient habitués de longue date à l'adoration de leurs maîtres visibles. Déjà, sous la République, on y avait personnifié et honoré les vertus de tel proconsul; dès 195 av. J.-C, Smyrne avait consacré un temple à la Déesse Rome; aussi, en 26 de notre ère, lui fut-il permis d'en ériger un autre à Tibère, à Livie et au Sénat, de préférence aux villes rivales qui briguaient le même honneur, à savoir Éphèse, qui, dès le début du règne d'Auguste, avait pourtant dressé un autel à celui-ci dans l'enceinte de l'Artémision, et Pergame, qui, dès 29 avant Jésus-Christ, avait institué le culte impérial provincial. Les premiers empereurs, qui répugnaient encore à passer dieux tout vifs en Occident, étaient sur ce point-là, en dignes héritiers des Diadoques, pleins de condescendance pour l'Orient hellénistique. Il faut dire que ces peuples y mettaient une sorte

d'enthousiasme, d'abord par reconnaissance pour les nouveaux maîtres qui, après les convulsions des guerres civiles, avaient assuré à leur commerce, à leur industrie, à leur culture florissante entre toutes, sécurité, paix, facilité de communications, et toute une expansion nouvelle; de plus l'institution des Κοινά ou *Concilia,* assemblées délibérantes mi-politiques, mi-religieuses, rendait, sous couleur d'organiser le culte impérial, quelque apparence d'autonomie à la province. Il faut dire aussi que l'Anatolie était très ouverte à toutes les nouveautés religieuses. Si le christianisme avait profité de cela dans quelque mesure, bien d'autres religions l'avaient fait avant lui. Sur le culte de Cybèle, ou d'autres hypostases de la Grande Déesse, Artémis d'Ephèse, Mâ, Anaïtis, s'était greffée, en plus de la religion olympienne, une grande variété de cultes héthéens, sémitiques, iraniens, qui, n'ayant aucune répugnance foncière les uns pour les autres, devaient se plier, avec moins de répugnance encore, devant le culte officiel qui, à cette condition, les tolérerait et les protégerait tous. Contre l'adoration du Dieu unique et transcendant, et de Jésus, l'unique Seigneur et Sauveur, devait donc s'ourdir une coalition formidable de toutes les forces du panthéisme païen, fondu avec les intérêts politiques et économiques de ces riches et ambitieuses régions. Là était le grand danger extérieur; une fois que le polythéisme, officiel et populaire à la fois, aurait pris conscience de l'opposition irréductible qu'il trouvait toujours dans l'Évangile, leur contact forcé ne pouvait manquer de tourner à une hostilité des plus sanglantes.

Il y avait encore pour la foi d'autres dangers, intérieurs ceux-ci. Les nouveaux convertis, on le voit assez par les recommandations morales des épîtres pauliniennes, n'étaient pas encore tous parfaits dans leur doctrine ni leur conduite. De plus, l'Anatolie était la terre d'élection du syncrétisme religieux. La crainte de la persécution, l'attrait de fêtes pompeuses et sensuelles, les nécessités même de la vie sociale et familiale ne devaient-ils pas tenter aux mauvaises heures le petit troupeau des élus, dans la mesure même où il se mélangeait d'éléments plus divers? quelques-uns ne seraient-ils pas portés à chercher des compromis entre l'Évangile et les idées ou habitudes religieuses de leurs concitoyens? Saint Paul, dès avant sa première captivité, avait prédit que des loups envahiraient sa bergerie; et lui-même, très peu de temps après, dut se mettre à pourchasser ces loups. Les épîtres aux Colossiens et aux Ephésiens, puis les Épîtres pastorales, sans parler de celle de Jude et de la IIe Petri, nous montrent bien qu'un certain syncrétisme tendait à s'ébaucher à l'intérieur même des communautés; il ne consistait pas seulement en compromis pratiques tels que la participation aux repas sacrés des païens, naguère réprouvée à Corinthe, mais en doctrines qui présageaient le gnosticisme : spéculations transcendantes sur des êtres intermédiaires analogues aux futurs Eons, ou aux démons du platonisme, ascèse outrée qui, au fond, favorisait les débordements charnels, comme dans la Phrygie païenne, bref en une variété de pratiques et de systèmes beaucoup plus païens que chrétiens ou juifs. A la fin du Ier siècle, la situation devait avoir plutôt empiré, car la 1re Épître de saint Jean combat de prétendus chrétiens qui sont en réalité des « Antéchrists », des docètes et des Judéo-gnostiques niant que le Christ soit venu réellement en chair, ou que le Crucifié soit le vrai Fils de Dieu.

Ce fut au milieu de ces troubles circonstances que l'Apocalypse parut. Nous

essaierons plus tard d'en mieux fixer la date; toujours est-il que cette prophétie fut donnée à l'Église en Asie Mineure, et dans la période qui va de la mort de Paul à la fin du Ier siècle.

Son aspect d'ensemble le montre déjà avec assez de certitude. D'abord elle ne suppose pas de persécution générale actuellement déclarée; on peut seulement en redouter une, et deviner ce qu'elle sera. Car déjà de nombreux martyrs ont été immolés ailleurs, à Rome (VI, 9-11; cf. XVII, 6 et XVIII, 24); en Asie Mineure même, à Pergame, il y en a eu au moins un, Antipas, qu'une tradition fait évêque de Pergame sous Domitien (II, 13). Pourtant la grande « tentation » est annoncée comme future (III, 10). Les ennemis les plus actuels sont encore les Juifs, qui forment une « synagogue de Satan », et sévissent déjà contre les chrétiens, à Smyrne, à Philadelphie. Des erreurs tendent aussi à s'introduire dans les communautés, un antinomianisme, semble-t-il, qui pouvait être une exagération des principes pauliniens de liberté, et que favorisait une tendance syncrétiste. Ce caractère qu'a le péril actuel d'être surtout intérieur, ou, pour l'extérieur, de provenir principalement des Juifs, montre qu'il pouvait encore exister en Asie une certaine tranquillité de surface. Quand l'auteur s'adresse à Laodicée, il ne fait aucune mention du fameux tremblement de terre qui avait tant éprouvé cette ville en l'an 62; c'est que la catastrophe était déjà assez ancienne sans doute, pour être oubliée. Enfin le livre suppose, dans l'imagination populaire, une grande crainte des Parthes, et, comme nous le verrons, une appréhension du retour de Néron, qu'on ne se décidait pas à croire mort. Tous ces traits concordent bien pour désigner le temps écoulé entre la fin de cet empereur et les persécutions générales du IIe siècle, c'est-à-dire l'époque de la dynastie flavienne, comme d'ailleurs la tradition l'affirme.

C'est donc lorsque l'approche d'une tempête effroyable pesait déjà sur les consciences, quand de sinistres pressentiments pouvaient abattre le courage des jeunes Églises, qui ne voyaient pas le Christ venir à leur secours, et laissaient, de ci de là, leur force de résistance s'affaiblir par leur faute, c'est alors qu'un prophète nommé Jean — nous verrons plus tard si c'est Jean, fils de Zébédée — fit retentir sa prophétie, son Apocalypse, comme le son des trompettes qui devait appeler le salut des profondeurs de l'Autre Monde, en marquant la ruine du siècle présent, plein d'iniquités et de douleurs.

On parle de la sombre horreur de l'Apocalypse, et le nom même en est devenu quelque chose d'effrayant. Cette impression n'est pas juste. L'inspiré veut au contraire fortifier les volontés, armer les chrétiens d'une confiance inébranlable dans la toute puissance et la fidélité du Sauveur qu'ils attendent. Son livre tient bien à l'Évangile. Il est le complément de la Bonne Nouvelle, et, comme l'Évangile, un message d'espérance, de courage et de joie. Partout où il décrit aux fidèles leur sort futur et définitif, il contient des lignes ou des pages d'une fraîcheur et d'une suavité incomparables, comme il n'y en a que dans la seconde partie du Livre d'Isaïe, ou dans le IVe Évangile.

Sans doute l'Apocalypse annonce l'imminence d'atroces combats; mais elle promet une victoire absolue à tous ceux qui tiendront ferme. Bien plus, la violence même de la lutte est le signe du triomphe certain. Car tout ce qui arrivera a été déterminé d'avance au ciel. C'est Jésus lui-même, l'Agneau immolé pour nous, le Rédempteur qui nous a lavés et rachetés par son sang, c'est lui qui

commande au cours des événements et exécute les desseins de Dieu dans l'histoire. Déjà il parcourt le monde comme un guerrier invincible et des cantiques angéliques célèbrent au ciel ses succès. Son grand ennemi, le Dragon, a été expulsé du firmament d'où il exerçait son pouvoir, il est tombé au ras de terre, et sa rage même est un signe qu'il se sent vaincu; lui et ses suppôts, dont le principal est à l'heure présente l'Empire païen, n'ont plus que peu de temps à sévir. Dieu lui permet de répandre mille calamités sur tout ce qui est purement terrestre, et châtie encore par ses anges et ses fléaux le monde coupable, voué à la destruction. Mais ces malheurs ne sont pas pour les élus. Ceux-ci sont marqués au front d'un signe divin, pour être épargnés, en ce sens du moins que les châtiments les purifieront au lieu de les perdre. Le seul vrai danger pour eux, c'est de se laisser séduire, d'adorer la Bête; et d'abord de pactiser avec le culte des Césars. Que Dieu les préserve du laxisme que pratiquent les « Nicolaïtes », et de la peur! Car malheur aux peureux, aux lâches, à ceux qui ne croient pas à la victoire du Christ; ce qui les attend, eux, c'est l' « étang de feu » et la « seconde mort ». Mais Jean, comme saint Paul, paraît bien espérer que la masse des fidèles échappera à ce sort terrible. On dirait qu'il veut commenter quelques-unes des assurances les plus sublimes du grand Apôtre : *Si Deus pro nobis, quis contra nos?* — *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum.* Enfin le livre s'achève dans la perspective radieuse de la Jérusalem céleste, de la cité de paix et de gloire, où il n'y aura plus un jour ni douleurs, ni larmes, ni combats. Et l'Église toute entière, joignant sa voix à celle de l'Esprit, implore le Christ pour que ses triomphes soient prochains, quelles que soient les épreuves extérieures qui les précéderont : *Veni, Domine Jesu* — *Ecce venio cito.*

Saint Pierre avait dit, dans sa première Épître, avant la persécution de Néron : « Si vous êtes outragés pour le nom du Christ, heureux êtes vous » (IV, 13). Et plus d'un prophète d'Israël, après Isaïe, avait parlé de ce « Reste » qui serait sauvé de l'extermination des impies. Mais nulle part, dans ces promesses, il n'y a un ton d'assurance, de joie exultante qui égale celui de l'Apocalypse.

Tel fut le message divin que Jean communiqua aux églises d'Asie Mineure au moment où l'atmosphère était déjà lourde du terrible orage qui allait éclater, quand toutes les puissances hostiles allaient se conjurer pour déraciner le christianisme naissant et le balayer de la face de la terre. L'Apocalypse est un manifeste d'incoërcible espérance au début des persécutions; une exhortation à l'endurance et à la paix intime, parce que le triomphe du Christ est certain.

## CHAPITRE II

### LES CARACTÉRISTIQUES PERSONNELLES DE L'AUTEUR DE L'APOCALYPSE ET SA THÉOLOGIE.

Quel était le chrétien capable d'élever la voix avec une telle puissance?

Contrairement aux autres écrivains du Nouveau Testament qui se nomment comme lui en tête de leurs écrits, l'auteur de l'Apocalypse ne se désigne que par son simple nom : Jean. Il ne se donne les titres ni d'apôtre, ni de πρεσβύτερος, ni d'évêque, et ne se recommande d'aucun lien naturel avec le Christ ou quelque grand personnage apostolique, comme le firent Jacques et Jude. Simplement il se dit « serviteur du Christ », comme peut l'être le moindre de ses frères; puis, par le contenu de son message, il va montrer aussitôt qu'il est un prophète.

Le charisme de prophétie, en quelque sens qu'on l'entendît, était très répandu au premier siècle de l'Église. La communauté de Jérusalem envoie des prophètes à Antioche, vers l'an 39-40 (*Actes,* xi, 27; xiii, 1-2). Ce charisme est si fréquent dans les églises pauliniennes, que le grand Apôtre, à Corinthe, se voit obligé d'en réglementer l'usage (I *Cor.* xiv, 29-seq; 37); il place d'ailleurs ceux qui le possèdent de manière authentique immédiatement au-dessous des Apôtres (I *Cor.* xii, 28). Barnabé, Jude Barsabas, Silas, d'autres encore, parmi lesquels Paul lui-même dès avant son grand ministère (*Act.* xiii, 1), et jusqu'à des femmes (I *Cor.* xi, 5) entre autres les filles du diacre Philippe à Césarée (*Act.* xxi, 9), jouissent de ce don spirituel. Ces prophètes connaissent et dévoilent des choses secrètes, même ce qui est caché dans l'avenir, tel l'Agabus des Actes; leur regard peut pénétrer les consciences (I *Cor.* xiv, 25). Mais leur rôle ordinaire, quotidien, et qui n'est pas moins important, c'est, par leur prédication visiblement inspirée d'En-Haut, de soutenir la ferveur et le courage des chrétientés, de les « édifier, exhorter, consoler », en un langage direct et accessible, tout différent de celui des glossolales (I *Cor.* xiv). Ces prophètes chrétiens, durant tout le ier siècle, et, en certains lieux, une partie du iie (1), furent presque un ordre dans l'Église, en-dessous des apôtres et de leurs délégués, et à côté des membres de la hiérarchie locale, avec lesquels ils ne s'identifiaient pas toujours. On le voit par le rang que leur assigne Paul dans ses épîtres aux Corinthiens et aux Éphésiens (I *Cor.* xii, *Eph.* iv) et par les chapitres xi, xiii, xv de la *Didachè*. Il semble pourtant qu'il n'y en eût plus guère en Asie au temps d'Ignace et de Polycarpe, car ces deux Pères ne s'en occupent pas, et l'hérésie montaniste, qui fut une insurrection de prétendus inspirés contre la véritable Église, rendit définitivement suspectes parmi les catholiques les prétentions au prophétisme.

Jean, l'auteur de l'Apocalypse est donc un prophète, et qui place ce don très

(1) Ainsi Hermas à Rome.

haut, plus haut peut-être que saint Paul lui-même (*Apoc.* x, 7; xvi, 6; xviii, 20, 24). Il prophétise en tous les sens : il a la mission spéciale d'exhorter puissamment et divinement les fidèles; Dieu lui montre les cœurs à nu quand il l'inspire, et il annonce des événements futurs. Mais ce n'est pas un prophète quelconque, qui eût besoin à l'avance d'établir son autorité, et dont les églises, comme il est recommandé dans la *Didachè*, eussent à examiner la doctrine et la conduite avant d'admettre ses révélations.

Il s'adresse, non pas à un groupe assez restreint de fidèles, ni à une seule église, mais à sept églises de l'Asie Proconsulaire, et nous verrons par la suite que ces sept-là sont choisies, en raison de la totalité que ce nombre exprime, pour représenter toutes les chrétientés de la province. Il leur annonce d'ailleurs les secrets de Dieu touchant l'avenir avec une telle profondeur et une telle assurance, comme n'en eut jamais un autre inspiré, que sa prophétie déborde de beaucoup les destinées de l'Asie Romaine, et s'impose à l'Église universelle.

Il parle avec une autorité très grande, une autorité qu'il ne craint pas de voir discutée. Nulle précaution oratoire pour justifier la mission qu'il s'attribue. Lorsque le Christ, par sa bouche, va interpeller les « Anges » des sept églises, comme représentants de l'esprit qui domine en chacune d'elles, et leur distribuer souverainement l'éloge ou le blâme, les promesses ou les menaces, Jean ne s'excuse nullement de remplir avec tant de liberté un tel message, et ne se soucie pas d'expliquer pourquoi lui, plutôt qu'un autre, en a été chargé. Il n'emploie, par exemple, nulle part ces formules de politesse et de modestie qui abondent dans les lettres de saint Ignace d'Antioche. Il suppose donc que les églises trouveront tout naturel que ce soit lui qui ait reçu cette mission. Aussi il est bien évident que ce Jean exerce d'ores et déjà sur les fidèles d'Asie une autorité incontestée, surtout s'il fallait voir, dans les « Anges », les guides spirituels de ces chrétientés. Il ne recommande son livre à personne, ne le confie à aucun chef local ni à aucun presbytérium; il compte que les églises, dès qu'elles l'auront reçu, s'empresseront d'en faire la lecture publique : « *Heureux* celui qui lit et ceux qui écoutent *les paroles de la prophétie et qui observent ce qui y est écrit* » (i, 3). Il ne reconnaît à personne au monde le droit de le reviser, de l'épurer et de le compléter : « *Si quelqu'un y fait une addition, Dieu additionnera sur lui les plaies décrites dans ce livre ; et si quelqu'un retranche* (*rien*) *des paroles du livre de cette prophétie, Dieu retranchera sa part de l'arbre de la vie, et de la ville sainte, qui sont décrits dans ce livre* » (xxii, 18-19). Il est clair qu'on n'a pas affaire ici à un prophète ordinaire; nous devons nécessairement voir en Jean un personnage que les fidèles et les autorités ecclésiastiques de l'Asie Mineure étaient habitués de longue date à révérer, sa parole étant déjà pour eux la parole du Christ.

D'autre part, rien n'indique que l'auteur soit uni à aucune des églises qu'il nomme, par un lien plus spécial, qu'il soit par exemple le chef local de quelqu'une dans le nombre. On doit l'écouter de la même manière à Philadelphie qu'à Pergame, à Laodicée qu'à Éphèse. Ce qu'il peut ici, il le peut aussi bien ailleurs, aucune tournure de langage ne montre qu'il n'y aurait là, vis-à-vis de telle église ou de tel groupe d'églises, qu'une extension accidentelle de son autorité, en raison des révélations spéciales qu'il a reçues. Cette autorité qui n'a pas à produire ses titres, rappelle tout à fait celle des Apôtres ou des délégués d'apôtres

quelques dizaines d'années plus tôt, par exemple celle de Paul sur l'Achaïe et la Macédoine. Et si notre prophète néglige de se prévaloir d'aucun titre, c'est sûrement que son nom seul et sa personnalité connue suffisaient à garantir sa mission extraordinaire.

Il est possible, par l'étude intrinsèque de l'Apocalypse, de serrer d'assez près cette personnalité. D'abord, — et nous le démontrerons plus tard, — cet auteur n'est pas un Grec, ni même un helléniste. Sa langue, la structure de sa pensée et de ses développements, s'y opposent absolument. Il ne suffirait même pas de voir en lui un représentant de cet hellénisme populaire dont l'étude des papyrus et des ostraka commence à vulgariser la connaissance. C'est, à n'en pas douter, un Sémite de naissance, qui pense encore à la sémitique, bien que s'étant approprié, par la conversation, un vocabulaire grec assez étendu; quant à sa grammaire, elle est toujours assez barbare pour déceler son origine. C'est un Juif, et il se fait gloire de l'être. Le nom de Juif est pour lui un titre d'honneur, et les Juifs infidèles et persécuteurs ne sont que de faux Juifs (*Apoc.* II, 9). Comme Juif, il est cultivé. Il connaît à fond l'Ancien Testament. Toute sa prophétie en est imprégnée, les expressions bibliques viennent naturellement sous sa plume, si nombreuses, mais présentant si peu le caractère de citations littérales, copiées ou retenues par cœur, qu'on voit bien qu'il en est arrivé à penser spontanément dans les termes des Livres saints. Il est probable qu'il connaissait en gros la littérature apocalyptique antérieure, palestinienne ou sibylline, car il lui a emprunté la forme littéraire de son message, et la plupart de ses symboles (à moins que ce ne soit aux seuls prophètes canoniques, Daniel, Ezéchiel, Joël et Zacharie). Quant à savoir s'il a connu des traditions religieuses du monde païen, la chose est beaucoup plus douteuse; c'est une question que nous étudierons à son heure.

Il connaît au moins à fond l'état profane et le caractère des populations auxquelles il écrit; l'histoire même des villes, comme l'a montré fort bien Ramsay, ne lui est pas étrangère, ni leurs prétentions et leurs ambitions laïques. Le détail de ses menaces ou de ses louanges est tellement topique, que l'on doit supposer — à moins que le Christ ne lui ait révélé d'un coup tout cela, ce qui est peu conforme à la psychologie mystique — un long séjour du Prophète dans cette région d'Anatolie.

Relevons à ce sujet un trait précieux à noter pour son caractère. Ce prophète chrétien ne se montre nullement hostile au patriotisme de ses lecteurs. Renan, dans son *Antéchrist*, s'est fait de lui une idée très fausse quand il l'a représenté comme un Judéo-chrétien borné et fanatique, n'ayant qu'un mépris amer et sans nuances pour tout ce qui est beauté et grandeur terrestres. La largeur de son esprit ressort au contraire de la délicate habileté avec laquelle il sait transposer dans l'ordre divin, comme le montre par exemple la lettre à Smyrne, les qualités et les gloires naturelles dont les fidèles, à titre de citoyens, pouvaient encore tirer quelque fierté. Ailleurs, il est vrai, ainsi dans la lettre à Laodicée, il fera ressortir ironiquement le contraste entre les prétentions terrestres des lecteurs, et leur indigence surnaturelle. Mais en tout cas, ce n'est pas un ennemi de la vie.

Seulement, c'est une âme brûlante d'ardeur et de conviction, qui n'admet avec l'erreur et le mal aucun compromis, un esprit affirmatif servi par une imagination nette et fougueuse, un de ces lutteurs qui méritent le nom de « fils du ton-

nerre », et sont prédestinés, semble-t-il, par leur tempérament naturel, à prêter leur bouche, quand l'inspiration descend en eux, aux paroles les plus foudroyantes de Dieu. Mais ce n'est là qu'une face de son caractère. Il conserve une haute sérénité sous la plus puissante excitation; cette âme virile, qui jouit de la paix surnaturelle, ne se laisse pas absorber par la colère du combat; l'émotion douce se fait jour plus d'une fois à travers les prédictions menaçantes. Pour appeler le Christ, son amour, pour consoler et rassurer ses frères qui souffrent courageusement, Jean a des paroles aussi touchantes, dans la brièveté de leur tendresse concentrée, que celles de n'importe quel autre saint. En cela, il ressemble même au plus grand des écrivains du Nouveau Testament, à saint Paul. L'exilé de Patmos aime profondément les églises dont la persécution l'a séparé, mais son affection veut pour elles l'éternel triomphe, son zèle clairvoyant doit donc les empêcher de s'endormir devant le péril qui s'approche.

Quelles étaient les idées religieuses, disons la théologie, qui inspirait ce zèle?

La théologie proprement dite de Jean, c'est-à-dire sa doctrine sur la Divinité, est bien celle que l'on peut attendre d'un Juif venu à la foi nouvelle. Il la tire tout entière de l'Ancien Testament, comme un faisceau de vérités indiscutables, qu'il n'éprouve donc aucun besoin de justifier ni de développer. Dieu est le créateur, le maître absolu, le commencement et la fin, celui de qui dépendent passé, présent et avenir, à qui nul ennemi ne peut s'opposer efficacement; il tient les justes en sécurité, châtie le monde coupable, et rendra à chacun, au jour du jugement, suivant ses œuvres. Nous ne trouvons dans ces idées rien de bien personnel à relever, sinon que Dieu apparaît avant tout sous l'aspect de la Toute-Puissance, et non de la Miséricorde, comme dans l'Évangile. Mais étant donné le but de l'Apocalypse, qui est de prémunir les fidèles contre la crainte et la faiblesse, rien n'était plus opportun que d'insister sur la Force irrésistible du Maître et du Protecteur; quant à son amour, ils n'en doutaient pas, puisque cet amour leur a été révélé dans le Christ. La Toute-Puissance de Dieu n'est-elle pas le motif le plus formel de l'espérance chrétienne?

La Christologie de l'Apocalypse offre matière à des considérations bien plus étendues. *Bousset* juge qu'elle est la plus développée, peut-être, qui soit dans le Nouveau Testament. En tout cas, elle suppose les croyances les plus explicites formulées dans les dernières épîtres pauliniennes sur la divinité de Jésus. Elle fait déjà présager la doctrine du Logos dans le IVe Évangile, et l'on peut présumer que l'auteur possède celle-ci déjà, car Jésus est désigné au chapitre XIX comme le « Verbe de Dieu » triomphant. Cette célèbre expression ne se trouvait dans aucun écrit chrétien antérieur, et ne reparaîtra que dans l'Évangile et la Ire épître johanniques. D'autre part, Jésus, dès le début de la Révélation, apparaît à son prophète comme un « fils d'homme », ce qui nous rappelle aussitôt le « Fils de l'Homme » des Synoptiques. Or il faut noter que ce titre, choisi par Jésus lui-même, semblait avoir disparu de l'usage chrétien, car on ne le trouve pas une seule fois dans saint Paul. L'auteur de l'Apocalypse a donc, pour désigner Jésus, une terminologie qui tient, d'une part, au quatrième Évangile, de l'autre à la tradition la plus primitive. Connaissait-il les Synoptiques? Certainement cela se peut. Il pouvait aussi connaître les épîtres pauliniennes, ou du moins le langage paulinien, puisque Jésus est pour lui « le premier-né d'entre les morts », comme dans l'Épître aux Colossiens (*Ap.* I, 5 — *Col.* I, 18). Bref, Jean possède

dans toute sa plénitude, et avec ses derniers développements, y compris la doctrine du Logos, l'enseignement du Nouveau Testament sur la divinité du Christ. En combinant les traits épars de ses descriptions, on peut en établir la synthèse. S'il ne l'a pas faite lui-même, c'est que son livre était destiné à l'exhortation et à la prophétie, non à l'enseignement théologique. Mais la divinité de Jésus y est enseignée de mille manières, toutes plus fortes les unes que les autres. Les titres réservés à Dieu, « A et Ω », « le Premier et le Dernier », « *le* Vivant », sont appliqués à Jésus aussi. Sa description figurée au chapitre Ier, et les titres qui lui sont donnés au commencement des Lettres (des chap. II et III) montrent assez la transcendance absolue de sa personne. Non seulement son costume le caractérise comme *Roi* et *Prêtre*, et l'épée qui sort de sa bouche comme Celui dont la Parole est irrésistible, mais sa tête st ses cheveux *blancs* symbolisent son antiquité divine, son éternité, comme celle de Dieu, de l' « Ancien des Jours », de la « Tête des Jours », dans Daniel et dans Hénoch. Il possède, comme à lui (c. v.), les « sept esprits de Dieu », qui sont soit le Saint-Esprit *septiformis*, soit toutes les formes sous lesquelles Dieu peut manifester sa puissance *ad extra*. Il est l'inspirateur des prophètes par l'Esprit qu'il leur envoie, il commande aux Anges, et se trouve infiniment au-dessus d'eux. Il est le donateur de la vie éternelle (*Lettres*). Il est l'époux de la Jérusalem céleste, comme Yahweh, dans l'Ancien Testament, était celui de la terrestre Sion. C'est lui, et lui seul, qui peut ouvrir le livre des décrets divins (chap. V-VI), c'est-à-dire les connaître, les faire connaître, et les rendre exécutoires, ce que ne pouvait faire aucune créature, même au ciel. Pour ouvrir ce livre, il s'approche du trône de Dieu, il surgit dans le cercle mystérieux et inabordable (c. v); et alors il est célébré par les cantiques des puissances célestes, parallèlement à Dieu son Père, et de la même façon que celui-ci l'a été comme créateur (cf. c. IV). Enfin, il siège sur le même trône que Dieu, sur « le trône de Dieu et de l'Agneau » (c. XXII). Partout il agit d'une manière indivisiblement une avec Dieu le Père, dans toute son activité céleste.

Le Christ qui apparaît et qui commande à Jean, c'est le Christ ressuscité et glorifié; le Prophète ne fait pas de retour sur les événements de la vie mortelle du Sauveur. Cependant, ce qui a valu au Christ cette gloire comme homme, c'est, conformément à l'enseignement des Onze et de Paul, d'avoir été immolé. La figure d'Agneau égorgé, sous laquelle il apparaît au ciel, exprime son caractère de *Rédempteur ;* car il nous a aimés, et lavés (ou délivrés) par son sang; les vêtements des élus sont blanchis dans le sang de l'Agneau. C'est même comme Agneau sacrifié qu'il peut ouvrir le livre des décrets divins, et qu'il tient le grand livre où, dès l'origine du monde, ont été inscrits les noms des prédestinés (c. XIII, 8).

En même temps qu'Il règne au ciel, le Christ agit directement sur la terre, comme *Roi des Rois* et *Seigneur des Seigneurs* (c. XIX). Il doit anéantir tous ses ennemis lors de son glorieux Avènement, mais en attendant il ne laisse pas de gouverner ses églises et le monde, trônant dans Sion au milieu de 144.000 rachetés qui sont ses prémices (c. XIV). Il a sans cesse un avènement intérieur dans les âmes qui s'ouvrent à lui, il entre chez elles, mange et repose avec elles. La doctrine de l'habitation du Christ en nous n'est pas plus étrangère à l'Apocalypse qu'à saint Paul et au IVe Évangile.

Concernant le Saint-Esprit, l'enseignement de notre livre est moins explicite,

mais encore suffisant pour le faire concorder avec le reste du Nouveau Testament en ses passages les plus clairs. Je réserve ici la question de savoir si les « 7 esprits de Dieu » du chapitre Ier, et les *sept yeux* de l'Agneau, esprits de Dieu « envoyés par toute la terre », au chap. v, sont l'Esprit personnel, septiforme, ou seulement l'ensemble des manifestations de la puissance de Dieu *ad extra*. Toujours est-il, comme je le démontrerai dans le Commentaire, qu'on ne peut s'y contenter de voir des Anges. Et, comme le salut et la bénédiction, au chap. Ier, sont donnés en leur nom non moins qu'en celui de Dieu et du Christ, je préfère, pour mon compte, y voir le Saint-Esprit personnel, qui paraît être encore symbolisé par le « Fleuve » de la Jérusalem céleste (XXII). Mais la clausule de chacune des 7 lettres aux églises représente certainement l'Esprit comme un être personnel, égalé à Jésus, quoique distinct de Lui (cc. II et III, passim). C'est l'Esprit qui fait les promesses, c'est lui qui unit sa voix à celle de l'Épouse du Christ, de l'Église, pour implorer la venue du Christ (c. XXII, 17), comme, dans S. Paul, « il intercède pour nous par des gémissements inénarrables » (*Rom.* VIII, 26). Quand même, en quelques passages, l' « esprit », ainsi « l'esprit de prophétie » de XIX, 10, ne serait, au sens immédiat, qu'une personnification de l'Esprit participé, de la grâce, cette personnification suggère pourtant elle-même l'existence d'une personne, cause de tous ces effets dont l'ensemble, par métonymie, est désigné du nom de leur auteur (Cf. LEBRETON, *Les Orig. du dogme de la Trinité;* SWETE, *The Holy Spirit in the New Testament*).

L'Apocalypse contient nécessairement une ANGÉLOLOGIE ; cette partie de la doctrine méritera d'être étudiée à part. Disons toujours que les Anges, pour Jean, sont des intermédiaires entre Dieu ou l'Agneau et l'humanité, comme dans l'*Épître aux Hébreux*. Il en indique plusieurs catégories, qui jouent un rôle important dans son symbolisme ; on retrouve là des noms et des symboles familiers aux derniers prophètes, et à la littérature apocalyptique en général. Mais l'auteur inspiré a beaucoup simplifié l'angélologie des Juifs de son temps, l'a dépouillée de son caractère fantastique et mythologique, et, si l'on fait abstraction de certaines déterminations qui sont de purs symboles, il ne propose concernant les Anges que la doctrine la plus sobre et la plus haute : ils commandent aux éléments (XIV, 18 ; XVI, 5), ils exécutent les jugements de Dieu, offrent à Dieu les prières et les mérites des hommes, luttent contre les Anges mauvais, dont le chef est le Dragon. Tous sont bien inférieurs au Christ, et ne doivent pas recevoir un culte pareil au culte divin (XIX, 10 ; XXII, 8-9).

Mentionnons encore, pour compléter ce tableau doctrinal, les traces d'*organisation ecclésiastique* qui se révèlent si clairement dans les sept lettres du début, et le profond enseignement sur l'Église universelle contenu au chap. VII et aux ch. XXI-XXII ; les allusions symboliques à l'*Eucharistie*, dans les ch. II et III, la protestation indiquée ci-dessus contre le *culte abusif des Anges* (cf. *Ep. aux Colossiens*), la *réfutation d'hérésies* désignées par les noms de Balaam, de Jézabel, de Nicolas. L'enseignement sur la vie future est important : admission des élus au ciel sans l' « état intermédiaire » tel que l'entendent les Grecs (XIV, 3) ; résurrection des bons et des méchants, éternité des peines de l'enfer, vision béatifique (XVI, 11 ; XX, 10, 13 ; XXII, 4). Il est à remarquer que la loi juive, et la lutte contre les Judaïsants, si âpre entre les années 50 et 60, sont des choses

oubliées, dont l'auteur ne fait même pas mention. Le péril intérieur actuel, c'est le relâchement des mœurs, et les menaces de gnosticisme naissant.

Ces brèves indications suffisent à nous montrer sur quel terrain doctrinal se mouvait l'auteur. C'est, à peu de chose près, celui que nous avons appris à connaître par les derniers écrits de saint Paul, adressés aussi à l'Anatolie, et la doctrine concorde absolument avec celle du grand Apôtre, si même elle ne la développe pas.

Voilà ce que nous pouvons de premier abord déterminer sur l'auteur de l'Apocalypse, son caractère et son autorité, sa culture et sa doctrine. Nous ne faisons pas encore appel à la tradition pour identifier ce grand Prophète. Notons toutefois que rien dans ce que nous avons relevé, ne peut nous détourner de le reconnaître comme l'apôtre Jean, fils de Zébédée, tel qu'il nous est connu par l'Évangile et la tradition ecclésiastique; beaucoup de traits, au contraire, favorisent cette identification.

Ce n'est de même qu'après avoir étudié les témoignages de la tradition que nous pourrons déterminer dans quelles conditions, et à quelle date, le prophète Jean se trouvait dans l'île de *Patmos*. Nous pouvons seulement affirmer, contre *Bousset*, qu'il y était en exil. Cette île, qui se trouve dans le groupe des Sporades, sur le chemin d'Éphèse à Rome, à peu près en face de Milet, a pu servir, comme d'autres du même groupe, de lieu de déportation ; et Jean nous dit clairement qu'il était là « à cause de la parole de Dieu, et du témoignage de Jésus-Christ » (*Apoc.* I, 9). Il était donc déjà victime de cette persécution, bientôt sanglante, en face de laquelle la Révélation devait ranimer le courage des chrétiens d'Asie.

## CHAPITRE III

### LES DESTINATAIRES DE L'APOCALYPSE.

De Patmos, Jean envoya son exhortation prophétique, sous forme de lettre circulaire, destinée à la lecture publique dans les réunions du culte, « aux sept égli ses qui sont dans l'Asie » (I, 4), c'est-à-dire à celles d'Éphèse, de Smyrne, de Pergame, de Thyatire, de Sardes, de Philadelphie et de Laodicée.

Toutes ces villes se trouvaient dans la province proconsulaire d'Asie, sise au bord de la mer Égée, à l'ouest de l'Anatolie, dont elle était la contrée la plus florissante. Car les autres provinces romaines, Bithynie, Lycie, Galatie, et Cilicie, et a fortiori les pays de la Cappadoce et du Pont, étaient loin de l'égaler pour le chiffre de la population, la richesse et la culture. Toute cette côte d'Asie est d'une beauté idéale; quel voyageur, ami de la lumière et des belles lignes, oublierait l'impression qui le saisit encore de nos jours quand il pénètre dans le golfe de Smyrne? C'est la Grèce, avec quelque chose de plus doux et de plus féminin, de moins intellectuel et de plus pénétrant. Mais le spectacle moderne de ces pays ne peut nous donner qu'une bien lointaine idée de celui d'autrefois. Car ils étaient les plus riches et peut-être les plus civilisés de l'Empire, à part quelques régions plus arriérées de la Lydie et de la Phrygie, à l'Est, dans l'intérieur des terres. « Aucune province », dit au IIe siècle Ælius Aristide avec sa rhétori que louangeuse « n'a autant de cités, et même les plus grandes cités des autres provinces ne sont pas comparables aux cités d'Asie (1) ». En fait, trois des villes johanniques, Éphèse, Smyrne et Pergame, devaient compter alors de 150.000 à 200.000 habitants. De plus, elles avaient, ainsi que Sardes, des traditions très glorieuses; quant à Thyatire et à Laodicée, c'étaient des centres commerciaux fort importants; on se rend bien compte du confort où visait ce pays à la vue des ruines de Priène. L'orgueil et la joie de vivre asiatiques avaient eu beaucoup à souffrir dans les guerres civiles de la République romaine en décadence; mais le régime d'Auguste et de ses successeurs leur avait rendu une prospérité à la hauteur de leur beauté et de leur histoire. Politiquement, le gouvernement impérial leur laissait même une certaine autonomie. La « Commune d'Asie » (Concilium, κοινόν), dont l'institution, à ce que croit Ramsay (*Letters*, c. X, p. 116) peut remonter aux rois de Pergame, les premiers unificateurs du pays, était une assemblée formée par les représentants des principales cités pour défendre et promouvoir leurs intérêts respectifs; c'était sans doute, dès l'origine, la réglementation d'un culte religieux commun qui leur fournissait les occasions de se réunir. Le triumvir Marc-Antoine leur écrit, en l'an 33 av. J.-C; Auguste, son vainqueur, reconnut l'existence et les droits de cette sorte de Parlement, qui d'ailleurs prit comme raison d'être officielle l'établissement et la propagation du culte de Rome et de

(1) Cité par Swete, *Apocalypse*, p. LVII.

l'empereur. De plus, les libertés municipales des grandes villes n'étaient pas à dédaigner. On comprend comment cette province, que sa richesse avait fait pressurer jusqu'au sang par les proconsuls et les publicains d'autrefois, se tourna avec enthousiasme vers les empereurs, qui la comblaient de privilèges, de bienfaits à l'occasion, en retour de sa dévotion impérialiste.

En dehors de l'intérêt économique, appréciable pour tout le monde romain, qui portait le Pouvoir monarchique à favoriser des contrées si productives, un autre motif, d'ordre plus spirituel, peut rendre raison de ces faveurs. L'Anatolie occidentale était devenue la forteresse de l'esprit hellénique, mis désormais au service des idées romaines. Les anciennes colonies grecques de la côte avaient, de tout temps, et même avant la Grèce européenne, brillamment contribué à la civilisation hellénique; Smyrne passait pour la patrie d'Homère, Héraclite était d'Éphèse, Hérodote d'Halicarnasse. Au milieu de peuples moins avancés, Lydiens, Cariens et Phrygiens, les rois Attalides de Pergame s'étaient fait gloire d'être les champions de la culture grecque; les « Hellènes d'Asie », titre officiel par lequel se désignait le Concilium, c'est une formule qui remonte sans doute à leur époque. Le Ier siècle de notre ère vit le triomphe de ces tendances. Quand nous disons que la province d'Asie représentait alors l'hellénisme, au moins en dehors d'Athènes, dans ce qu'il avait de plus vivace, nous ne parlons pas évidemment de l'hellénisme classique du siècle de Périclès; ce n'était plus qu'un mélange d'idées helléniques et asiatiques, çà et là même judaïques, correspondant à celui des races, et dominé par la conception romaine, très anti-hellénique, de l'État. Mais c'était là, en somme, qu'on retrouvait le plus vivantes les traditions de la Grèce du passé : la Grèce du présent n'était plus que l'ombre d'elle-même, l'Égypte et la Syrie étaient encore à demi exotiques, et la Grande-Grèce italienne transformée en un pays de villégiature pour les Romains.

Les Asiatiques avaient donc lieu de tirer quelque orgueil de leur situation présente, non moins que du passé de certaines de leurs villes, et ils ne s'en faisaient pas faute. Dans une étude spéciale jointe au commentaire des chapitres II et III, nous spécifierons l'influence qu'eut la connaissance de leur caractère et de leurs traditions locales, sur la nature et la forme des recommandations que leur fait l'auteur sacré.

Sous le rapport moral, l'ensemble de ces populations ne devait être ni trop au-dessus ni trop au-dessous du niveau général de la société païenne. Les grandes villes de la côte étaient naturellement fort dissolues dans leurs mœurs, sans atteindre peut-être à la démoralisation de Rome et de Corinthe; mais la licence de leurs produits littéraires, comme les « Fables milésiennes », en dit assez long là-dessus. L'Ionien avait toujours eu la réputation d'une race légère, éclectique et inconstante. Très curieux des nouveautés, il s'adonnait facilement à toutes les superstitions. On connaît la renommée antique des formules magiques dites ἐφέσια γράμματα, et l'on sait par les *Actes* (c. XIX, 19) que saint Paul fit brûler à ses convertis d'Éphèse pour cinquante mille drachmes de livres d'occultisme. Le thaumaturge Apollonius de Tyane jouit à Éphèse de la plus brillante réception. La Phrygie, par contre, était au moral surchauffée et désordonnée comme son sol volcanique, avec ses tremblements de terre, ses cavernes à vapeurs sulfureuses, son climat rude; cela se traduisait bien dans sa fanatique religion de la Grande Mère, pleine d'extases et d'orgies, de mystères de sang

où les fidèles cherchaient dans l'excitation des souffrances un bonheur d'hystériques. Ce devait être la terre prédestinée du Montanisme, quand certains cercles chrétiens se seraient pervertis aux influences du milieu ambiant. Même des villes peu religieuses, comme semble l'avoir été la riche Laodicée, faisaient porter sur d'autres points leur caractère excessif, dans leur suffisance bornée et leur prétention au self-help.

L'Évangile, en Asie, trouvait donc en face de lui les mêmes obstacles moraux que partout ailleurs; il avait de plus à lutter contre des cultes très anciens, auxquels ces peuples étaient attachés de toute la force de leurs traditions locales, et qui s'étaient fondus avec leur patriotisme. On sait ce qu'il en coûta à saint Paul d'avoir mis en péril la domination de la grande Artémis d'Éphèse. L'Anatolie était pourtant la terre du syncrétisme; dès la plus haute époque, elle avait mêlé la religion olympienne avec les anciens cultes du terroir; mais les déités hybrides sorties de cet assemblage étaient en possession depuis longtemps, et difficiles à ébranler. Des considérations économiques fortifiaient les religions locales. L'Artemis éphésienne, le Zeus, le Dionysos et l'Asklepios de Pergame habitaient des sanctuaires fameux, attirant de partout les pèlerinages et les offrandes. Enfin le nouveau culte, celui des empereurs, plus ou moins fondu par endroits avec celui des déités poliades, en tout cas s'arrangeant très bien avec tous les panthéons, était l'ennemi le plus terrible que le christianisme pût trouver. De même que les intérêts commerciaux groupaient les ouvriers d'Éphèse en bataillons solides autour de leur grande Diane, ainsi la reconnaissance, le loyalisme, la servilité naturelle aux Orientaux, le patriotisme local lui-même, enflammaient toute la province pour l'adoration du « Seigneur » et « Sauveur » terrestre. Or, cette religion était l'opposé absolu du christianisme, dont elle apparaît en quelques traits comme une contrefaçon diabolique ; c'était tout à fait celle de l'Antéchrist.

Nous étudierons à part, à propos du chapitre XIII, l'origine et les développements du culte des Césars dans l'Asie romaine. Disons déjà qu'il y avait pris racine plus vite et plus profondément qu'ailleurs. Où en étaient les choses au temps de l'Apocalypse? Notre commentaire cherchera à le préciser. Toujours est-il que les premiers temples de Rome et d'Auguste y avaient une existence déjà séculaire. On y déifiait couramment, non seulement des empereurs, mais des membres de la famille impériale, comme Livie, Germanicus. Le calendrier de Priène (9 av. J.-C.) parle du jour de naissance du « dieu Auguste » une inscription d'Éphèse appelait déjà Jules César « le dieu manifeste (né) d'Arès et d'Aphrodite, et le Sauveur commun de la vie humaine ». En plus de ce titre de Sauveur, σωτήρ, σωτὴρ τοῦ κόσμου, σωσικόσμιος, celui de *Seigneur*, prédicat divin, était déjà si habituellement appliqué à l'empereur dans ces pays, au temps de saint Paul, que l'Apôtre (*Actes*, XXV, 26) dut entendre un fonctionnaire romain qui ne l'eût peut-être pas fait à Rome, l'honnête procurateur de Judée, Festus, nommer ainsi Néron en présence du roi Hérode-Agrippa II. Quand l'empereur daignait visiter une ville grecque, c'était sa « Parousie », son « Épiphanie ». Peut-être les païens n'avaient-ils pas encore pris conscience de l'hostilité absolue que les adorateurs du « Seigneur Jésus-Christ » devaient professer à l'égard de leur Empereur-Dieu; ainsi à Éphèse, nous voyons des Asiarques, ou membres de la Commune d'Asie, en assez bonnes relations avec saint Paul pour prendre son parti lors de l'émeute des orfèvres (*Act.* XIX, 31). Mais, au temps de

l'Apocalypse, les choses avaient certainement déjà pris une autre tournure, surtout depuis que le pouvoir central, avec Néron, avait ouvert les franches hostilités. Réduit comme on l'est, ou à peu près, à des témoignages épars de l'épigraphie et de la numismatique, on ne peut, dans la pénurie des documents littéraires, dire jusqu'à quel point le culte impérial s'imposait déjà aux populations. Il serait téméraire de trancher la question par des témoignages plus tardifs, du IIe et du IIIe siècles; mais il est du moins certain qu'on était mal venu à médire publiquement de la dévotion de l'Asie à ses maîtres, ou à l'attaquer directement.

De graves menaces flottaient dans l'air, autour de l'Église; elles avaient déjà reçu, soit sous Néron, soit depuis, des commencements d'exécution sanglante. L'hostilité des Juifs, à Smyrne, à Philadelphie, excitait la méfiance et attisait la haine des païens. Et Jean le proscrit, déjà victime de ces haines, regardait s'approcher l'orage dans son exil de Patmos.

L'inspiration du Christ le décida à écrire aux sept églises. Pourquoi à celles-là, et pourquoi à sept seulement? Sept était un nombre symbolique et sacré; il signifiait la totalité, et l'intention de Jean était que sa lettre fût connue de toute l'Asie; par son contenu, elle intéressait même l'Église universelle, le monde tout entier. Il était naturel qu'il n'oubliât pas des centres tels qu'Éphèse, Smyrne et Pergame; quant aux quatre autres villes, on ne devine pas du premier coup pourquoi elles furent choisies plutôt que d'autres. Car il existait d'autres chrétientés en Asie Mineure. Colosses et Hiérapolis, dans la vallée du Lycus, avaient reçu l'Évangile aussi bien que Laodicée; on le sait par l'épître aux Colossiens. Les Actes font mention, au temps de Paul, d'une chrétienté à Troas; il pouvait y en avoir aussi une à Milet; peut-être à Tralles et à Magnésie, puisque les lettres d'Ignace, vingt ou trente ans seulement plus tard, nous y font connaître des églises qui ne devaient pas manquer d'importance. Nous nous rallions à la thèse ingénieuse et plausible de Ramsay, que nous expliquerons tout au large plus tard : ces sept villes se trouvaient sur la grande route circulaire qui reliait entre elles les principales parties de l'Ouest et du centre de la Province, et un messager de Jean, qui prenait terre à Éphèse, pouvait, en donnant communication de l'Apocalypse à ces sept églises, la répandre virtuellement dans tous les districts importants de la contrée.

La même persécution et les mêmes périls intérieurs menaçaient indistinctement toutes les chrétientés d'Asie. Une religion qui se refusait à tous les compromis, comme le christianisme, et que l'abondance des charismes n'empêchait pas de demeurer sobre et rationnelle, devait partout choquer profondément l'esprit local, aussi bien l'exaltation phrygienne que l'éclectisme et l'impérialisme des Ioniens. D'autre part, l'Église était toute jeune, ses membres n'avaient pas encore été pénétrés, par hérédité, d'esprit évangélique. La ferveur des néophytes pouvait se laisser égarer par des influences mystiques ambiantes, d'autant plus que la loi du moindre effort porte toujours à s'adapter à ce qui existe déjà, plutôt qu'à poursuivre le dur travail d'une rénovation complète. Puis il y avait la crainte : crainte de l'autorité romaine, crainte des magistrats municipaux, des Juifs dénonciateurs. La charité, depuis les débuts de l'évangélisation, s'était refroidie, même à Éphèse, ce centre principal de l'apostolat où l'Apôtre des nations avait tant travaillé. D'autre part, le christianisme pouvait apporter bien des

troubles dans les relations de famille et de société; comment, par exemple, les artisans chrétiens pouvaient-ils se comporter dans les associations ouvrières de Thyatire? A cette époque, comme dans notre Moyen-Age, toute association ressemblait plus ou moins à une confrérie religieuse. La question des viandes immolées aux idoles, des « idolothytes », déjà réglée par saint Paul à Corinthe, paraît l'avoir été en Asie dans un esprit beaucoup plus « libéral » par ceux qui sont appelés les « Nicolaïtes ». En outre, le goût des spéculations abstruses et de l'ascèse suspecte, qui sévissait surtout en Phrygie, mais en Ionie aussi, comme en témoignent les Épîtres aux Colossiens, aux Éphésiens, et les Pastorales, pouvait s'infiltrer dans l'Église, et s'y allier avec un retour aux mœurs païennes, et le désir de vivre tranquillement, en bons termes avec les non convertis; on couvrait ainsi les compromissions doctrinales ou pratiques de la prétention à une intelligence plus haute, à une pénétration plus profonde de l'Évangile; « profondeurs de Satan », comme Jean appellera vigoureusement cette mystique d'orgueilleux et de lâches.

On voit quelles craintes pouvait susciter l'imminence d'une persécution plus déclarée. Par endroits, le terrain chrétien paraissait déjà miné; la moindre secousse risquait d'en amener l'éboulement. C'est pour cela que l'auteur de l'Apocalypse parle si sévèrement de tout ce qui a pu affaiblir la doctrine, la discipline et la vertu chrétiennes. Il semble attacher plus d'importance à ces dangers qu'au péril extérieur, vu que celui-ci sera nécessairement surmonté si la vie chrétienne ne s'est pas affadie; le Christ est tout-puissant pour sauver de la « grande tribulation » ceux qui en seront trouvés dignes. C'est bien à la persécution qu'il pense toujours; mais, pour en prévenir les ravages, le plus urgent est d'améliorer la situation intérieure des communautés, de les rappeler à la fermeté des principes et de la conduite. Que doit leur importer de se faire haïr du monde, et des Juifs, qui sont aussi de ce monde pervers? Cet univers à la beauté fallacieuse, où règne la Bête, est condamné; il s'écroulera par morceaux au son des trompettes angéliques du jugement, promulgué par l'Agneau céleste. Les chrétiens fermes et persévérants seront victorieux à travers toutes les luttes; mais malheur aux lâches et aux timides! Saint Pierre, quelque trente ans plus tôt, avait écrit aux mêmes Asiatiques : « Si vous êtes outragés pour le nom du Christ, réjouissez-vous... Car voici le temps où le jugement va commencer par la maison de Dieu. Et, s'il commence par nous, quelle sera la fin de ceux qui n'obéissent pas à l'Évangile de Dieu? » (I *Pet.* v, 14, 17). L'Apocalypse dit la même chose, mais en termes beaucoup plus forts et plus saisissants, car son auteur écrit des paroles dictées par Jésus, ou raconte des visions que le Juge en personne lui a montrées. Il annonce le succès final d'une voix bien plus triomphante. Ce livre est la fanfare militaire qui prélude au plus grand des combats.

## CHAPITRE IV

### LA FORME APOCALYPTIQUE DU MESSAGE JOHANNIQUE.

Jean envoie aux Asiates ce manifeste divin sous la forme d'une Apocalypse. Le mot d'Apocalypse (ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ) paraît en tête du premier chapitre; il sert de titre. On traduit souvent ce terme par « Révélation », ce qui est exact. Καλύπτω, assez commun, et avec de nombreux dérivés, signifie « couvrir », « cacher » ; ἀπο-καλύπτω, d'où ἀποκάλυψις, signifie « ôter le voile », « rendre manifeste ce qui était jusque-là secret ». Le mot d' « Ἀποκάλυψις » n'est pas absolument étranger au grec littéraire de l'époque impériale, quoi qu'en ait cru saint Jérôme (*in Galatas,* I, 12), car on le trouve employé une fois dans Plutarque, *Caton l'Ancien,* 20, au sens d' « action de se mettre à nu. » Ἀποκαλύπτω est plus fréquent dès l'époque classique, ainsi dans Platon, *Protagoras* et *Gorgias;* plus tard dans Diodore de Sicile : ἀποκαλύπτεσθαι πρὸς τὴν τυραννίδα, « dévoiler ses aspirations à la tyrannie » (XVII, 62). Dans les LXX, et les autres versions grecques de l'Ancien Testament, ni le verbe ni le substantif ne sont rares; le verbe traduit גָּלָה, « découvrir, mettre à nu », au sens matériel ou moral. Dans *l'Ecclésiastique,* le substantif apparaît trois fois (XI, 27; XXII, 22; XLII, 1) au sens de révélation de secrets. Dans le N. T., ἀποκαλύπτω apparaît vingt-six fois, et ἀποκάλυψις dix-sept fois, en plus d'Apoc. I, 1. Saint Paul surtout en fait un usage fréquent (13 fois chacun des deux mots); saint Luc (II, 32) a une fois ἀποκάλυψις, et la Iª Petri trois fois (I, 7, 13; IV, 13). Presque toujours le sujet est Dieu ou Jésus-Christ. On peut donc dire que c'est une expression néotestamentaire consacrée, pour signifier la révélation de quelque chose que le Père ou le Fils tenaient comme derrière un voile, soit le mystère de leur nature, soit leurs desseins, soit leur toute-puissance ou leurs jugements. Quand le Christ se révèlera comme Juge suprême du monde, ce sera son Apocalypse (I *Cor.* I, 7; II *Thess.* I, 7; Iª *Pet.* I, 7, 13). Ailleurs, le même mot indique toute révélation faite aux chrétiens qui possédaient les dons spirituels. Mais il faut surtout retenir le sens de « manifestation du Christ comme Seigneur et comme Juge »; car nous croyons que c'est ce *terminus technicus* du langage paulinien et évangélique (cf. ἀποκαλύπτω, *Luc* XVII, 30) que le prophète Jean a choisi intentionnellement pour caractériser d'un mot — d'un mot qui ne reparaîtra d'ailleurs plus au cours du livre — le contenu de son message.

Beaucoup d'autres livres, d'origine juive ou chrétienne, portent aujourd'hui le nom d'Apocalypses. Ce sont tous ceux qui appartiennent au même genre littéraire que la Révélation Johannique; mais celle-ci fut la première à le porter; le nom a été pris ensuite par d'autres écrits qui prétendaient l'imiter, ou étendu par les critiques aux écrits antérieurs et postérieurs qui ressemblaient matériellement ou formellement à cette Apocalypse κατ' ἐξοχήν. Ils ont ceci de commun qu'ils entendent dévoiler aux hommes ce que Dieu seul ou les êtres célestes

connaissaient jusque-là, dans le passé, le présent, ou l'avenir; et qu'ils le dévoilent en un style qui diffère nettement de celui de l'ancienne prophétie, car il est essentiellement allégorique, volontairement mystérieux, et nécessite toujours des interprétations, souvent l'usage d'une clé. Il est toujours tendu, grandiose, visant à l'effet, et constitue dans la littérature un genre à part. On appelle aujourd'hui « style apocalyptique » celui qui joint la grandiloquence à l'obscurité des métaphores ou des tableaux.

Il faut bien reconnaître que ce genre ne convient plus guère à notre goût; il ne répondait pas davantage aux anciennes formes de la prophétie hébraïque, ni au caractère sobre et lumineux de l'art classique grec. Mais si Dieu a donné à Jean des visions à l'expression desquelles ce style était adapté, c'est que le genre apocalyptique était alors le plus approprié à la mentalité juive et ne répugnait pas non plus aux « Hellènes » de cette époque. Nous verrons d'ailleurs combien l'inspiration de Jean l'a transformé et élevé.

Ce genre était en grande faveur dans les milieux juifs, depuis le IIe siècle avant notre ère. Mais on en trouve le germe dans certains prophètes, surtout postexiliens; telles sont les allégories d'Ézéchiel, surtout à la fin du livre, quelques parties de Joël, Zacharie et les visions du livre de Daniel. A partir du IIe siècle avant notre ère commence une floraison d'apocryphes qui ira s'épanouissant jusqu'aux IIe et IIIe siècles après Jésus-Christ, et laissera de nombreuses traces dans la littérature rabbinique. Beaucoup sont de vraies Apocalypses, et, presque tous, à des degrés d'ailleurs fort divers, pour le fond ou le style, méritent la qualification d'apocalyptiques. C'est le livre d'*Hénoch* (éthiopien), aux IIe-Ie siècles, les *Jubilés* et les *Testaments des Patriarches* sous la dynastie asmonéenne, les *Psaumes de Salomon*, au temps de Pompée, les *Secrets d'Hénoch* (*Hénoch slave*) et l'*Assomption de Moïse* aux environs de notre ère. Au Ier siècle chrétien et aux débuts du second, la ruine du peuple israélite inspire les beaux livres que sont *IV Esdras* et *Baruch* (*syriaque*). Ensuite paraîtront l'*Apocalypse d'Abraham,* probablement les sources de la *Vie d'Adam et d'Ève* (*Apocalypse de Moïse*), le *Baruch grec*. Tous ces ouvrages sont d'inspiration palestinienne, quoique certains aient subi des influences helléniques, ou bien des combinaisons avec des visions chrétiennes considérables, comme l'*Ascension d'Isaïe*. Mais à côté d'eux, et remontant pour ses débuts à la même époque, nous connaissons aussi la littérature *sibylline*, par laquelle des Juifs, qui savaient manier l'hexamètre classique, entreprirent de convaincre les Gentils que leurs légendaires Sibylles avaient prévu et confirmé la religion de Moïse. Des chrétiens ensuite vinrent les interpoler ou les imiter, sans doute parce que ces poèmes s'étaient révélés comme un utile instrument de propagande dans le monde païen. Il ne faut pas trop s'en étonner de la part des Grecs. Un peuple dont la religion était si étroitement fondue avec la mythologie, devait être naturellement porté à l'allégorisme des révélations mystérieuses. Le grand mouvement apocalyptique de Palestine confluait d'ailleurs avec un courant similaire, quoique moins prononcé, qui émanait de la Grèce même. Et il était très ancien. La philosophie elle-même, au temps de son enfance bégayante, s'exprimait volontiers en tournures sibyllines; ainsi le voyage de Parménide dans les régions transcendantes où il trouve la Vérité, n'est pas sans analogie avec les ascensions d'Hénoch au ciel. Les théogonies et cosmogonies anciennes, qui avaient révélé l'origine des choses,

devaient se compléter par la conquête du secret des fins dernières. Les écrits de l'Orphisme, les voyages aux enfers des initiés, valurent à l'antiquité des descriptions très saisissantes de l'Au-Delà, on pourrait les appeler dans un certain sens des Apocalypses. Platon a dû y puiser ses Mythes du Xe Livre de la République; et l'on suit l'influence continue de ces révélations orphiques jusqu'après notre ère, dans les mythes de Plutarque, sans parler du VIe livre de l'Énéide, dont l'auteur, Virgile, en sa IVe églogue, entrevoit de plus une sorte d'eschatologie universelle, de messianisme et de retour à l'âge d'or. Si nous sortons de la littérature classique pour examiner les produits du syncrétisme gréco-oriental, en particulier les livres « hermétiques », dont la sagesse encadrait de traditions égyptiennes la spéculation grecque, nous trouverons des écrits comme les *Poimandres* qui n'ont presque rien à envier, pour le ton et le caractère visionnel, aux Apocalypses les plus caractérisées.

Il faut donc croire qu'à cette époque les imaginations étaient très portées à scruter les secrets mystérieux du monde, et d'au delà du monde; comme c'était là affaire d'initiés, l'allégorie était très appropriée à ces demi-révélations. Les Juifs avaient une raison particulière de se plonger dans ces recherches, à cause de l'antique attente du Messie qui semblait à la fin du Ier siècle si brutalement démentie par la ruine de leur temple et de leur nation. Ils se raccrochèrent à l'espérance que les derniers temps de l'Univers ne sauraient plus tarder, et que la catastrophe finale, horrible pour les impies, allait enfin amener le règne de Jéhovah et du peuple juste. Quant aux chrétiens, ils savaient que l'apparition du vrai Messie, le leur, avait déjà ouvert la période de ces derniers temps. Leur impatience, excitée par l'hostilité de la société profane, entraînait les uns et les autres à en deviner et à en décrire par avance la consommation. Dieu donna une Apocalypse inspirée; mais tous les chrétiens ne s'en contentèrent pas, car on en vit paraître d'autres après elle; les unes, orthodoxes ou à peu près, comme certains livres sibyllins et l'Ascension d'Isaïe, d'autres gnostiques, qui offraient un mélange confus d'idées païennes et chrétiennes. Même des ouvrages qui ne sont pas eschatologiques, comme le *Pasteur d'Hermas* chez les catholiques, ou, chez les Gnostiques, la *Pistis Sophia*, rentrent dans le même courant par leur visions et leur style. Les mêmes tendances apocalyptiques se prolongèrent après la fin du monde ancien, dans nombre d'haggadas rabbiniques (1), dans certains poèmes chrétiens, germaniques ou autres, du Haut Moyen Age, et il n'est pas jusqu'à un chef-d'œuvre comme la Divine Comédie de Dante qui ne s'y rattache par des liens oubliés. Du christianisme elles s'étendirent même — du moins la chose est fort probable — à des peuples encore païens, mais étrangers aussi bien aux Juifs qu'à l'hellénisme : aux Scandinaves dans le « Crépuscule des dieux » de la *Vieille Edda*, aux Persans Zoroastriens qui, voyant leur religion et leur nationalité menacées par l'Islam, écrivirent en pehlvi de véritables Apocalypses comme le *Bahman Yasht* et le *Bundehesh*.

Toute cette littérature apocalyptique est utile à connaître dans l'ensemble; elle apprend, par contraste, à estimer l'Apocalypse inspirée; ses produits, depuis l'Hénoch éthiopien jusqu'au Bundehesh, présentent aussi des concep-

(1) L'*Apocalypse de Daniel* et la *Révélation* de Siméon ben Jochaï apparaissent en plein Moyen Age.

tions ou des images qui peuvent servir dans la discussion critique de tel ou tel texte de saint Jean. Mais il va sans dire que ce sera surtout l'Apocalyptique juive antérieure ou contemporaine, des deux siècles avant et des deux siècles après J.-C., qui fournira le plus de comparaisons aptes à nous faire bien situer l'Apocalypse johannique, et trouver les clés de ses énigmes.

Ces écrits entendaient continuer les prophéties de l'Ancien Testament, sans solution de continuité, du moins avouée. Leurs auteurs n'avaient peut-être pas conscience de créer un genre littéraire nouveau, puisqu'ils trouvaient déjà des modèles dans les visions d'Ezéchiel et de quelques autres prophètes. Ils ne savaient peut-être pas non plus, en Palestine, qu'ils empruntaient aux Gentils. Mais comme la qualité et l'esprit avaient changé depuis les Prophètes! Le genre apocalyptique n'était qu'un produit calculé de l'époque, d'une époque d'épigones, où, l'inspiration faisant défaut, on cherchait à y suppléer par de vieilles traditions remises à neuf, des mythes pris un peu partout et présentés sous une forme mystérieuse; on les chargeait de sens plus ou moins profonds qu'ils n'avaient pas à leurs origines, pour leur faire représenter le monde invisible ou le monde futur, tels que des monothéistes pouvaient les concevoir. A ces nouveaux prophètes, non seulement l'inspiration d'en haut, mais la personnalité — de ce jugement exceptons-en seulement quelques-uns, surtout l'auteur de l'apocryphe d'Esdras — fait presque totalement défaut. Le P. Lagrange a raison de dire qu'ils sont « les plus livresques des hommes (1) ».

L'Apocalypse du Nouveau Testament tranche tout à fait sur cette cohue d'anonymes. Cependant, par sa forme et par ses images, elle appartient bien au même genre littéraire. Avant de voir en quoi elle s'en distingue, essayons donc de définir le genre apocalyptique. Le plus commode, à cet effet, sera de comparer l'ensemble des apocryphes à l'ensemble des prophéties de l'Ancien Testament, surtout des plus antiques, au triple point de vue de leur forme, de leur objet et de leur but.

Prophétie et Apocalypse. — Puisque l'Apocalyptique prétend continuer la prophétie, il faut bien que l'une et l'autre présentent un certain nombre de caractères communs. Elles dévoilent toutes deux l'œuvre secrète ou la conduite future de Dieu, pour affermir l'espérance des bons, et remplir de crainte les méchants. Elles peuvent prédire des destinées particulières comme le destin général de l'humanité, la fin d'un empire comme la fin du monde. Aucun mode de révélation, songe, vision, illumination intellectuelle par des paroles intérieures, n'est exclu à priori ni de l'une ni de l'autre. Mais les similitudes, purement génériques, s'arrêtent à peu près là.

C'est que leurs buts spécifiques sont tout à fait différents. La prophétie appartient essentiellement au genre oratoire, eût-elle, par exception, été communiquée pour la première fois sous forme d'écrit. Quand Isaïe détourne Juda de l'alliance égyptienne on annonce que Sennachérib ne pourra prendre Jérusalem, quand Jérémie s'attache à rectifier la politique de Sédécias, quand Ezéchiel s'acharne à détruire les illusions nationales des captifs de Babylone, tous ces puissants hommes d'action visent un résultat immédiat pour le bien de leur peuple. Quand même leur inspiration les transporterait totalement dans l'avenir,

(1) *Le Messianisme chez les les Juifs,* p. 46.

ils parlent de cet avenir-là pour agir d'abord pratiquement sur l'âme de leurs contemporains. Presque toutes les prophéties messianiques, et même les échappées qu'ont les Voyants sur la consommation de toutes choses, et sur l'Autre Monde, ont pour occasion des circonstances historiques déterminées, quelque œuvre religieuse ou morale à entreprendre sur-le-champ, quelque situation critique à laquelle il faut parer. Aussi leur langage est-il la plupart du temps direct comme celui des prédicateurs. Généralement ils ne font que juger les événements visibles et leurs conséquences, avec l'assurance infaillible que leur donne la conscience d'une illumination divine. Souvent aussi ils redisent des paroles intérieures de Dieu. Quand ils racontent des visions (ce qui est d'ailleurs rare, sauf chez Amos, avant l'exil) ce n'est que pour justifier leur mission, comme Isaïe, ou pour fixer l'attention des auditeurs sur leurs exhortations pratiques. Et ces visions ont lieu sur terre et non au ciel, où ils ne prétendent pas monter. Bref, le prophète a toujours un but précis, d'une importance spéciale pour les hommes de son temps. Ce n'est que sur le fondement d'exhortations particulières concernant des objets qui lui tiennent à cœur, et en partant de la prédiction d'événements particuliers, qu'il s'élèvera à des vues messianiques ou eschatologiques universelles, et celles-ci seront toujours plus confuses, plus symboliques, comme dans une pénombre ou un lointain peu défini. La prophétie pourtant, malgré l'obscurité des perspectives éloignées, où elle abstrait souvent du temps et de la réalisation contingente des desseins de Dieu, malgré le grand nombre de ses métaphores, et les « machals » et visions qui y trouvent parfois place, est le plus ordinairement à prendre au sens obvie. Comme elle doit être comprise des foules, ce style, si grandiose et imagé qu'il soit, est généralement clair.

Tout autre est l'impression que nous produisent les plus connues des Apocalypses apocryphes. On dirait qu'elles sont plutôt destinées à satisfaire la curiosité d'un petit nombre, et une curiosité parfois fort inutile au point de vue religieux, qu'à détourner le peuple du péché ou à le porter à l'action que Dieu exige de lui. Sans s'interdire toute prédiction particulière, elles transportent immanquablement leurs lecteurs à la fin des temps, sur laquelle ils ne peuvent avoir aucune action; on dirait que l'intervalle n'existe pas, ou que dans l'intervalle il n'y a rien à faire. Mais ce n'est pas toujours l'avenir humain qui les intéresse; elles peuvent scruter avec autant d'ardeur les mystères du Cosmos, qui ne contribuent guère au salut. De là vient la distinction assez fondée apportée par les critiques entre l'Apocalypse *historique* et l'Apocalypse *cosmique,* quoique les deux soient souvent mêlées *in concreto*.

Les auteurs d'apocalypses, quand ils traitent d'eschatologie, ce qui est le cas le plus ordinaire, ne s'en tiennent pas aux vues larges, ni à la perspective indéfinie des authentiques prophètes. Ce sont des calculateurs, qui aiment la précision des chiffres, et pensent par là, sans doute, mieux faire que l'Ancien Testament, donner des espérances plus nettes et plus efficaces. Ils apportent à supputer les temps qui s'écouleront jusqu'à la réalisation de leurs rêves la même minutie qu'à compter et à décrire les régions du monde invisible. La durée qui reste, ils la divisent en périodes, en compartiments bien alignés. Leurs sept, leurs douze, leurs quatorze périodes permettront ainsi aux initiés qui en noteront le déroulement, de calculer à peu près l'heure finale. Dans l'ensemble, ils met-

tent l'opposition la plus aiguë entre le « siècle présent » et le « siècle futur ». Ils ont souvent, les derniers surtout, une couleur pessimiste très accusée, n'attendant aucune amélioration sur la terre que de l'intervention théâtrale de Dieu, quand les maux auront été portés à leur comble. Et cette intervention amènera la perte de la plupart des hommes. Dieu attend dans sa transcendance le moment fixé par son bon plaisir, et révélé à quelques privilégiés. Jusque-là, il semblerait qu'il s'abstient de s'occuper du monde, sauf par des châtiments précurseurs de la grande catastrophe. Les justes non plus n'ont à peu près rien à faire, qu'à attendre et à patienter; comme des spectateurs passifs et des victimes résignées, ils regardent venir des événements que pousse une sorte de fatalité. L'Apocalyptique ne portera donc guère ses contemporains, comme le Prophète, à agir en vue d'un but déterminé, ni à chercher la réforme ou le progrès. A ces différences de fond entre l'Apocalypse et la Prophétie se joignent des différences de forme non moins notables. Tandis que le prophète est avant tout un prédicateur, l'Apocalyptique est essentiellement un *narrateur*, dont l'instrument n'est pas la parole, mais la plume. Il décrit des visions où ont été vues et entendues des choses mystérieuses; car pour lui l'extase, le songe, le rapt sont devenus en règle le moyen des communications divines. Il est au ciel plus souvent que sur la terre. Si « les esprits des prophètes sont soumis aux prophètes », de sorte que l'inspiré, même sous la motion divine, combine et réfléchit personnellement, l'écrivain apocalyptique se contente de redire, comme un écho, ce qui lui a été révélé de toutes pièces par des Anges; car ce sont ces intermédiaires, plutôt que Dieu en personne, qui l'ont appelé à cette mission. Tantôt sa narration est purement descriptive; tantôt la conversation qu'il a avec les Anges se prolonge en commentaire des tableaux qui lui ont été montrés, et il écoute l'application de ces symboles aux événements de l'avenir. Alors le temps des verbes change; le passé fait place au futur. Il faut donc distinguer les *visions narrées,* qui n'ont pas toujours l'avenir pour objet, et les *prédictions,* conçues en style un peu moins allégorique d'ordinaire, qui leur font suite assez souvent. Du reste, ces deux éléments se mêlent la plupart du temps, et le Voyant raconte des prophéties entendues dans des apparitions mystérieuses (1). Mais il est *pur narrateur,* et n'apostrophe pas directement ses lecteurs réels, comme le faisaient si volontiers les Prophètes.

C'est que, quel que soit l'effet qu'il escompte sur ses contemporains, il s'efforce toujours de faire abstraction en apparence de sa véritable époque. Il se transporte toujours à un point conventionnel du passé, au temps d'un grand personnage comme Hénoch ou Esdras, qualifié pour recevoir des révélations divines. Et c'est ce personnage qu'il fait parler. Un caractère essentiel de ces apocryphes est donc la *pseudonymie.* Tous reposent sur des fictions littéraires. Ou bien quelque patriarche, comme Hénoch, quelque prophète comme Baruch, sont censés parler eux-mêmes, ou bien la plume d'un de leurs contemporains, comme dans les Testaments, a recueilli leurs paroles. Ces livres ont été transmis par une tradition secrète, dans un groupe d'initiés, pour que le monde les

(1) L'*Assomption de Moïse* fait exception, parce qu'elle adopte la fiction d'une narration prophétique, au lieu de visions symboliques. — Les *Jubilés* se présentent comme de l'histoire passée, mais révélée à Moïse par l' « Ange de la Face ».

connaisse à l'heure fixée par la Providence. L'auteur prétendu pourra donc décrire par mode de prophétie les principaux événements historiques qui se seront écoulés depuis son époque jusqu'à celle du véritable auteur; et celui-ci continuera cette série de prédictions *post eventum*, — sans que rien, dans le ton ni la forme littéraire, dénote le changement, — par ses propres spéculations sur l'avenir. Il construit ainsi un bloc qui embrasse jusqu'à la fin du monde, et dévoile tous les desseins de Dieu dans l'histoire intégrale de l'humanité. C'est une vraie *philosophie de l'histoire*. L'exactitude des descriptions pseudo-prophétiques du passé servira à garantir aux lecteurs la non moindre exactitude des prévisions qu'expose l'Apocalyptique sur les temps futurs. Seulement, en cette seconde catégorie de « prophéties », le caractère conventionnel des images pourra s'exagérer encore, par la force des choses, l'auteur n'ayant plus de faits historiques connus pour lui servir de trame. Il devra recourir aux traditions allégoriques, aux lieux communs, monotones dans leur emphase, d'étoiles, de métaux et pierreries, de monstres fantastiques, symboles dont l'origine est à chercher bien souvent dans des mythes étrangers; les nombres même dont il usera pour faire ressortir la précision de ses vues, seront plus d'une fois de provenance païenne. Et comme, en eschatologie notamment, l'auteur se trouve en face de bien des traditions dont il ne sait pas toujours lesquelles sont préférables, il recueillera des traits un peu au hasard dans l'une ou dans l'autre, plus attentif à leur caractère impressionnant qu'à l'idée qu'ils expriment ou qu'ils voilent. De là résulte un défaut d'unité, une grande difficulté à harmoniser les divers points de vue eschatologiques que l'on rencontre, je ne dis pas seulement dans des compilations comme l'Hénoch éthiopien, mais en des livres sortis d'une seule main, et d'une belle venue après tout, comme le Pseudo-Baruch et le Pseudo-Esdras. Il reste jusque chez les meilleurs, quelque chose de livresque; c'était la conséquence inévitable du défaut de l'inspiration authentique, qui eût mis de l'unité dans leurs vues, et aussi de la méfiance d'eux-mêmes qui les gênait dans leur fraude pieuse.

Si je parle de « fraude », je ne voudrais cependant pas appeler ces auteurs, sans plus, des faussaires. Il y en a, comme le Pseudo-Esdras, dont l'âme était certainement profonde, capable d'accents véritablement humains et religieux qui nous émeuvent encore. Leur intention devait être bonne ; ils disaient avec sincérité ce qu'ils croyaient que serait l'avenir, d'après leurs propres méditations, et ce qu'auraient pu dire, pensaient-ils, Esdras et d'autres hommes de Dieu, s'ils avaient vraiment écrit sur le même sujet. Leur fraude consistait, non à dire des choses dont ils n'étaient pas convaincus, mais à couvrir leurs rêveries d'une autorité usurpée. Il faut se souvenir du reste qu'on était alors bien plus indulgent que nous ne le sommes pour toute espèce de fictions littéraires. L'esprit juif et l'esprit alexandrin s'accordaient sur ce point-là. Qu'on se rappelle Evhémère et sa Panchaïe, ou toute la littérature pseudo-orphique. La mentalité orientale admet, entre la fiction purement mensongère et la pure vérité, certaines catégories dont nous n'avons pas, heureusement, la notion spontanée ; elle accorde beaucoup plus d'importance à ce qui est dit qu'à l'identité de la personne qui l'a dit ; et peut-être les faiseurs d'apocryphes se prenaient-ils eux-mêmes pour des inspirés ou des prophètes. En tout cas, pour ma part, je n'oserais affirmer qu'ils aient voulu tromper absolument leurs lecteurs, sauf les Sibyllins qui écri-

vaient pour glorifier leur religion, *per fas et nefas,* aux yeux des *Goyim,* et, par raccroc, rendre service à ces derniers. C'étaient, au moins dans l'ensemble, des auteurs méditatifs et pieux, très attachés à la révélation. L'inspiration n'a pas empêché certains auteurs du Nouveau Testament de les citer avec faveur, sinon comme inspirés et authentiques, cependant comme des autorités honnêtes. Paul, dans II *Tim.,* parle de l'histoire de *Jannès* et de *Jambrès,* à la façon, sans doute, dont nous pourrions aujourd'hui chercher une comparaison dans une légende; mais saint Jude, dans son épître, vv. 14-15, n'hésite pas à puiser dans un apocryphe qui doit être l'Assomption de Moïse, et à emprunter des phrases d'Hénoch pour annoncer le dernier jugement. On sait d'ailleurs la considération dont jouit cet Hénoch, et après lui, le Pseudo-Esdras, dans l'église primitive. Il y avait donc de bonnes choses dans ces apocryphes, et parfois de véritables beautés. Cela n'empêche, même en faisant abstraction de la fraude littéraire qui nous répugne à bon droit, pour autant qu'elle était destinée à tromper, que les Apocalypses pseudonymes sont séparées par un abîme, au simple point de vue de la valeur humaine et littéraire, des prophéties canoniques. C'est toute la différence qu'il peut y avoir entre des écrits spontanés et vivants, dictés par l'inspiration consciente et brûlante du moment, et des compositions artificielles dont l'auteur veut frapper les imaginations par des moyens choisis à tête reposée, en utilisant, sans grandes exigences de goût ni de critique, ce qui lui semble le plus propre à cet effet parmi les traditions les plus mélangées du passé.

Or, il est deux écrits inspirés que l'on range, et cela avec un certain droit, dans la même catégorie littéraire que les Apocryphes susdits : le *livre de Daniel* et l'*Apocalypse* de saint Jean. Daniel, dans la Bible hébraïque, appartient aux Ketoubim, non aux Nebîim. Si donc on admet qu'il n'a été composé qu'au temps d'Antiochus Epiphane, on ne saurait dire pour cela qu'il est pseudonyme au même sens que nos Apocryphes; il présente une philosophie vraiment prophétique de l'histoire, sans aucune accointance avec des traditions fantaisistes de cosmogonie ou d'eschatologie; et la fiction, si fiction il y a, ne serait pas plus attaquable que celle du livre de Job, ou du Koheleth, ou de la Sagesse de Salomon. Mais nous n'avons pas à nous occuper de Daniel ici.

Quant à l'Apocalypse johannique, reconnaissons tout d'abord qu'elle offre de nombreux rapports matériels et formels avec les principaux écrits du genre. Comme eux, elle se compose de visions, avec des parties descriptives mêlées de parties prophétiques. Le style en est essentiellement figuré et mystérieux, et use, pour une bonne part, des mêmes lieux communs que l'Apocalyptique juive. Sauf les lettres des chapitres II et III, elle se réfère en bloc à l'eschatologie, comprise toutefois en un sens très large que nous expliquerons. Elle oppose, dans un dualisme tranché, le siècle présent et le siècle futur. Mais les ressemblances ne vont pas plus loin, et les différences sont bien plus notables.

D'abord, ce n'est pas un écrit pseudonyme. L'auteur écrit à ses contemporains, à des églises où il a travaillé, et sous son propre nom bien connu. Car on ne peut même supposer qu'il ne soit pas le Jean qu'il dit être; son livre était d'une actualité trop pressante, et toute fraude eût été trop facile à découvrir.

Son unité d'enseignement, nous le verrons, est parfaite. Ce n'est pas un recouseur de traditions divergentes. S'il puise des images dans le stock com-

mun des Apocalyptiques, il sait mettre sur cette matière son empreinte bien personnelle. Pour le fond, qu'il nous suffise de dire à présent que Jean ne s'occupe jamais de choses inutiles, comme les prétendus secrets cosmiques. Il ne cherche à satisfaire aucune curiosité plus ou moins étrangère à la religion. Il n'abuse pas des Anges, car, à deux ou trois passages près, il reçoit les communications immédiates de Dieu ou du Christ. Il ne fait même pas de calculs, nous le prouverons, sur le temps de la fin, puisqu' « on ne connaît ni le jour ni l'heure ». S'il oppose vivement les deux « siècles » — et encore sans employer ce terme précis, — il les fait pourtant, dans une mesure, coexister; car il voit déjà la victoire de Dieu présentement réalisée sous une forme qu'on peut appeler l'état initial du Règne des cieux. Comme les prophètes, il écrit dans un but direct d'exhortation, d'encouragement, et en passant de réprimande, pour ses frères ébranlés par les menaces trop claires des événements. Et, bien loin d'être pessimiste, toute sa révélation est pleine de l'enthousiasme des premiers jours, c'est véritablement une « Bonne Nouvelle », imprégnée du plus pur esprit des Évangiles, surtout du quatrième qui rapporte la parole du Christ : « Confiance, j'ai vaincu le monde. » Cet apocalyptique est aussi chaleureux et sûr de lui que n'importe quel prophète d'autrefois. Il trouve moyen, en dépit du genre, d'être parfaitement lui-même, tout vibrant de spontanéité.

D'un mot, nous pouvons dire que l'Apocalypse de saint Jean se rapproche, par l'objet et les matérialités du style, de ce groupe d'écrits auquel son nom a été étendu; mais, par l'esprit, elle en est aussi loin que possible. Elle est tout à fait dans la ligne des prophètes canoniques. Seulement, elle les dépasse tous comme prédication inspirée, et comme révélation des secrets divins. Car son auteur est un prophète qui connaît à fond l'Évangile, et qui couronne toute l'œuvre de ses devanciers en portant son regard d'aigle jusque dans les derniers mystères accessibles à l'homme.

Avant de décrire la forme détaillée qu'il donne à cette révélation, et d'en analyser le contenu, il faut voir de quels matériaux il s'est servi pour l'exprimer aux fidèles d'Asie. Ici encore, nous aurons à établir une comparaison entre l'Apocalypse, les Apocryphes, et de plus la Bible en général.

## CHAPITRE V

### LES MATÉRIAUX SYMBOLIQUES DE L'APOCALYPSE JOHANNIQUE ET LEUR ORIGINE.

Sans nul doute, la forme « apocalyptique » était excellemment choisie pour faire pénétrer profondément, dans les esprits du Ier siècle finissant, les enseignements de notre Révélation. Mais elle devint très vite, ce qu'elle est encore trop souvent pour nous, une pierre d'achoppement, et cela explique le discrédit d'un siècle ou deux où un livre inspiré put tomber dans certains milieux ecclésiastiques. Nous exposerons dans un autre chapitre les raisons particulières de ce fait. On peut cependant dès à présent en indiquer la cause générale : les emphatiques images que le genre exigeait n'étaient pas d'une signification bien lucide; pour les comprendre, il fallait être plongé dans les conventions symboliques de certaines régions et de certains milieux. A la rapide diffusion du livre ne correspondit point une transmission aussi universelle des clés de ce langage. Aussi dut-il produire chez bien des lecteurs un effet de malaise et d'effarement. Ceux qui s'attachèrent à l'interpréter furent souvent réduits à leur fantaisie; tandis que d'autres, initiés aux traditions apocalyptiques juives, ne se rendirent pas toujours assez compte de l'entière liberté avec laquelle Jean maniait tous ces symboles; voulant de force ramener les détails de sa Révélation aux « prophéties » des Apocalypses non canoniques, ils arrivèrent à en multiplier les obscurités, sinon à y introduire une véritable incohérence, au point de rendre suspect aux gens rassis un livre dont l'esprit, ainsi conçu, s'accordait si peu avec la simplicité grandiose des vues évangéliques.

Il est donc de la plus grande importance de connaître la *matière* et les *lois du symbolisme apocalyptique*, et de savoir dans quelle mesure véritable l'Esprit qui inspirait le prophète Jean s'y est plié. Nous déterminerons ainsi, en gros, le sens de ses principaux symboles, quitte à revenir d'une façon détaillée, dans le commentaire, sur ceux qui exigent de plus longues discussions.

Tout d'abord s'impose à nous une revue rapide des écrits dont les conceptions ou le langage ont pu exercer de l'influence sur la forme des visions johanniques, en dehors de l'Ancien et du Nouveau Testament. Il est clair que tous les apocryphes énumérés ci-dessus ne sont pas, à cet égard, dignes de la même considération. Il faut d'abord mettre au premier rang ceux que Jean a pu connaître, parce qu'ils lui sont antérieurs. Le nombre de ceux-ci qui nous est parvenu est assez restreint : *Jubilés, Testaments des Douze patriarches* (expurgés de leurs interpolations chrétiennes), *Hénoch éthiopien, Psaumes de Salomon*, *Hénoch slave* et *Assomption de Moïse*. Vivant dans un milieu hellénistique, Jean a pu connaître aussi les anciens Sibyllins juifs, desquels il ne nous reste que *Sib.* III. En seconde ligne se présentent les Apocryphes judaïques publiés au Ier siècle, et que l'on peut considérer comme à peu près contemporains de notre Apocalypse; c'est l'*Ascension d'Isaïe* (dans ses parties les plus anciennes), le *IVe livre d'Es-*

*dras,* le *IVe Sibyllin* et le *Ve* en partie, sans doute l'*Apocalypse d'Abraham,* et bien plus douteusement, le *Baruch syriaque* et le fond de l'*Apocalypse de Moïse* (1). Mais, tandis que l'Apocalypse johannique aurait pu emprunter des images aux écrits de la première catégorie, ceux de la seconde ne sont guère bons qu'à nous munir de parallèles provenant du fond apocalyptique commun. Ils n'en sont pas moins très précieux, puisqu'ils nous aident à élucider le sens des métaphores couramment employées au Ier siècle dans cette littérature. Bien au-dessous d'eux pour la valeur d'information, apparaît la troisième classe d'Apocryphes, juifs ou chrétiens, postérieurs au Ier siècle, tels que les parties récentes de l'*Ascension d'Isaïe,* le *Baruch grec,* les *Odes de Salomon,* l'*Apocalypse de Pierre, Esdras V et VI,* les *Sibyllins I, II, VI, VII, VIII, XI-XIV,* et surtout les nombreuses Apocalypses chrétiennes tardives, *Apocalypse de Paul,* etc. Pourtant il faut les consulter, et tenir aussi un certain compte d'*Hermas,* des *haggadas* rabbiniques, des produits de la Gnose ou de l'Hermétisme, et même de l'eschatologie païenne des Mandaïtes, des Perses, sinon des Germains. Quoique les uns aient déjà emprunté beaucoup à notre Apocalypse, plus ou moins détournée de son vrai sens, que d'autres aient puisé à des traditions tout-à-fait étrangères aux Juifs et aux chrétiens du Ier siècle, quelques-uns enfin donné un corps à des rêveries tout-à-fait postérieures ou profanes, on a quand même des chances d'y découvrir certains éléments dérivés de traditions fort antiques ou créés au cours du Ier siècle, et qui ne se présenteraient pas dans les écrits antérieurs avec le même sens ou la même netteté d'interprétation. En cette matière confuse, étudiée scientifiquement depuis si peu d'années, il est bon de ne rien admettre ni rejeter à priori, mais de soumettre à la discussion tout rapprochement de textes ou d'idées qui a quelque air de vraisemblance. Il est certain, en effet, qu'il existait une très vaste *tradition apocalyptique* que les apocryphes déjà connus avant le IIe siècle, et parvenus jusqu'à nous, sont bien loin d'épuiser.

La preuve de cette assertion est faite depuis longtemps. Szekely la développe bien dans sa *Bibliotheca apocrypha,* I, pp. 83 et suivantes, et il nous suffit d'y renvoyer notre lecteur. L'argument principal à nos yeux est celui-ci : dans les apocryphes chrétiens et les anciens Pères, tels qu'Hippolyte, Commodien, Lactance, et autres, la consommation du monde est décrite avec un luxe de détails, supposés connus et admis comme certains, qui sont étrangers non seulement à la Bible, mais aux Apocryphes juifs qui nous restent. Cependant leur couleur et leur origine juives ne sont pas douteuses, et des chrétiens n'auraient certainement pu les imaginer. Il faut donc admettre qu'ils remontent au stock des traditions reçues des Juifs avant que l'Église ne se fût séparée de la Synagogue.

I. La tradition apocalyptique. — De cette tradition, nous possédons certainement mieux que des *disjecta membra.* La littérature apocryphe à nous connue nous en a transmis la substance. En toute sûreté — à condition de s'en tenir aux grandes lignes — on peut pénétrer le mystère des séries de symboles qui reparaissent à peu près partout, et établir les principes généraux de leur interprétation.

(1) L'*Apocalypse d'Élie* et le *livre d'Eldad et de Modad* rentrent sans doute aussi dans la première ou la deuxième classe. Les livres d'*Élie,* hébreu et copte, sont seulement du IIIe siècle.

Commençons par ce deuxième point, qui peut s'élucider par les considérations intrinsèques les plus générales.

### § I. — Principes généraux d'interprétation des symboles apocalyptiques.

L'imagerie ordinaire des Apocalypses apocryphes est d'une emphase continue, qui devient vite ennuyeuse. Le P. Lagrange (*Messianisme,* p. 39, 42) caractérise cette tension comme « un gigantesque effort dans le vide... avec quelques éclairs de bon sens dans le cauchemar d'un malade... Comme il s'agissait de tout un enchaînement de faits, le symbolisme succombait à la tâche. La même comparaison est obligée de se plier à des circonstances diverses, de se transformer pour exprimer des sens nouveaux; cela ne se peut sans violence et sans bizarrerie. D'autres fois les images se succèdent toujours plus étranges pour exprimer l'inexprimable; et, pour graduer l'horreur croissante des catastrophes, on aboutit à des exagérations qui ne font plus aucune impression, tant elles sortent de la vérité ».

Toutefois, on se tromperait sûrement si l'on croyait que ces auteurs aient été absolument dupes de leur fantaisie pauvre, maintenue en état d'ébullition. Ils ne prétendaient pas faire accepter leurs peintures trop à la lettre; c'est pourquoi ces descriptions imagées du monde inaccessible sont souvent introduites par le petit mot « comme »; il implique l'aveu que leurs essais d'expression n'atteignent qu'à une vérité approximative. Leurs hyperboles plus audacieuses qu'artistiques restent bien, dans leur esprit, de simples hyperboles. « Ils menacent péremptoirement de fléaux qui, pris à la lettre, détruiraient la terre de fond en comble; malgré cela, ces fléaux se réitèrent, et ce qui est dit avoir péri se trouve là de nouveau; (ex. gr. *Hénoch,* xc, 18-seq-30). Les calamités cosmiques, en particulier, ne sont pas toujours à prendre à la lettre, ni au sens physique. Car souvent, au témoignage du contexte et des passages parallèles, elles ne représentent que des perturbations courantes de la nature, comme des éclipses de soleil ou de lune, l'apparition de comètes », etc., ou bien des révolutions historiques. Ainsi le « renouvellement des luminaires » des *Jubilés,* I, 29, n'est, d'après *Charles,* qu'une amélioration du monde amenée par « les victoires asmonéennes. Et souvent les hommes survivent à des fléaux qui auraient dû renverser le monde sens dessus dessous, lesquels vont être suivis d'autres beaucoup moins graves (*ibid*) (1) ». C'était un style reçu, et qui ne trompait personne de ce temps-là. Citons encore le P. Lagrange (2) à propos de cette « emphase, qui associe la nature inanimée aux événements de l'histoire. Et quand nous disons la nature inanimée nous nous plaçons encore à notre propre point de vue, car l'origine de ces métaphores remonte à des temps où on la croyait au contraire animée et susceptible des mêmes émotions que les hommes. C'est surtout le monde céleste, le ciel, le soleil, la lune et les étoiles, qui sont mis en branle dans des circonstances qui ne sont pas toujours le craquement du monde et son renouvellement... Ces manières de parler se trouvaient déjà dans la Bible... Ce serait évidemment un très lourd contresens que de prendre à la lettre ces fortes

(1) Szekely, *op. laud.,* p. 26.
(2) Lagrange, *Messianisme,* pp. 47 suiv.

images. Ce serait méconnaître le style de la Bible, dont les Apocalypses s'inspirent le plus souvent, et à laquelle elles empruntent le canevas de leurs descriptions. Et même les habitudes des Grecs... On trouverait des exemples très nombreux de ce style chez les Anciens. Ce qui est plus étonnant, c'est qu'il se soit perpétué dans les clichés des inscriptions funéraires ». Ici l'historien reproduit un texte très instructif d'une tombe juive d'Espagne, en plein Moyen Age, d'après les NOUVELLES ARCHIVES DES MISSIONS, t. XIV, fasc. III, rapport de *Moïse Schwab,* p. 258 :

« Cette journée fut une calamité; ce fut un jour de malheur et d'oppression, jour de ténèbres et d'obscurité, jour de nuage et de brouillard, jour où les cieux et leurs luminaires furent obscurcis, où ils se sont revêtus d'un cilice. Les étoiles ont pris le deuil; les collines ont fléchi, tout Israël a été effrayé. »

Voilà une règle générale d'interprétation qu'il faut toujours garder dans l'esprit, si l'on ne veut pas se tromper sur ces « manières de parler », ces « clichés » hyperboliques, et tomber dans « les plus lourds contresens ». Nous croyons devoir la compléter par un autre principe encore : *Il ne faut pas chercher sous chaque détail des descriptions une intention prophétique distincte,* pas plus qu'on ne cherche un sens moral sous chaque détail des paraboles. Chaque morceau doit plutôt être envisagé comme un tout où l'idée peut être beaucoup plus simple que son expression figurée : une multitude de traits plus ou moins étranges sont à considérer comme des embellissements purement littéraires, pour ne pas dire du remplissage, soit qu'ils aient été conservés, par respect ou habitude de modèles antérieurs, soit que l'auteur les ait imaginés pour augmenter l'impression dramatique de ses visions. On voit donc que, pour l'une ou l'autre raison, il ne faut prendre à la lettre que ce qui ne peut être pris autrement. J'oserais même étendre cette règle, en certains cas, aux successions de *périodes* qu'affectionnent les Apocalyptiques; le Voyant ne s'attend pas toujours à ce qu'elles se suivent dans un ordre aussi clair et rigoureux qu'il l'annonce. Nous lisons dans le *Baruch syriaque,* XXVII, 13-15, un passage qui, s'il n'est pas corrompu serait bien instructif, à cet égard. Dieu annonce au prophète que le temps de la tribulation sera divisé en douze périodes. « *Et dans la douzième période* (*il y aura*) *mélange et confusion de tout ce qui a été nommé ci-devant* (*en fait de fléaux*). *Mais les périodes de ce temps-là sont réservées; et elles seront mêlées l'une avec l'autre, et s'appuieront l'une l'autre. Car quelques-unes laisseront de côté* (*une part*) *de ce qui* (*revient*) *à vous* (*Juifs*) *et prendront de* (*ce qui appartient*) *à d'autres; et d'autres complèteront ce qui revient à vous et à d'autres; en sorte que ceux qui seront sur la terre en ces jours-là, ne remarqueront pas que c'est la fin des temps.* »

On ne doit pas non plus considérer toujours des descriptions qui se suivent comme se rapportant nécessairement à des événements distincts et successifs. Souvent une vision ne fait que donner une nouvelle forme à l'objet d'une vision précédente, ou le généraliser, ou en développer une partie. Ces répétitions sont très sensibles dans les sept visions de *IV Esdras,* et la *récapitulation,* procédé sur lequel nous aurons à nous étendre longuement plus tard, ne répugnait nullement au genre apocalyptique.

Une fois que l'on possède ces principes d'interprétation, on risque moins d'être désorienté et découragé par un symbolisme qui pourrait ne produire sans cela

qu'une impression de vacarme et de chaos. Mais une autre condition est nécessaire; on ne pénétrera pas le sens des symboles si l'on n'en a fixé les origines.

### § II. — Origine des symboles apocalyptiques.

Beaucoup de critiques se sont attachés à ce travail, et c'est justice de reconnaître qu'ils ont abouti à des données certaines pour l'ensemble, malgré l'obscurité qui voile encore telle ou telle image particulière. Cet étonnant langage allégorique présente, en effet, une assez grande homogénéité. Les trois quarts des textes apocalyptiques sont tissus des mêmes lieux communs, dont l'interprétation n'est pas très difficile quand on connaît l'époque et l'intention des auteurs. Nous ne voulons pas dire que jamais ils n'aient créé eux-mêmes telle narration ou telle métaphore; mais leur originalité est assez restreinte, et leur part personnelle consiste bien plus dans l'agencement d'images déjà connues, ou dans la trouvaille de quelque variation sur un thème consacré, que dans l'usage d'allégories d'un genre nouveau.

Les critiques font dériver le langage apocalyptique de cinq ou six sources : récits de la Bible et prophéties canoniques, poésie populaire des Israélites, description figurée des événements contemporains de l'auteur, religions et mythes étrangers, enfin pure fantaisie. Il est aisé de les réduire encore. D'abord la fantaisie personnelle, nous l'avons dit, est assez rare, ces écrivains n'étant pas des créateurs; l'histoire de leur temps se revêtait des mêmes formes conventionnelles que celle du passé; l'emprunt direct d'un mythe païen est peu fréquent, si ce n'est chez les Sibyllins; quant aux images traditionnelles de la poésie populaire, elles se retrouvaient aussi dans la Bible, et leur origine remonte à des mythes que l'on peut dire païens parce qu'ils étaient communs aux Juifs et à d'autres peuples; mais ils avaient perdu chez les premiers, à cette époque, leur sens polythéiste. Il reste donc, en fin de compte, deux genres de sources : *la tradition historique et religieuse des Juifs,* qui a fourni le germe de presque toutes les idées, et un *ensemble mythologique* assez varié qui a donné presque toujours le vêtement allégorique.

A la première source se rattachent spécialement les images du *Paradis terrestre,* fréquemment employées pour peindre la félicité des justes à la fin des temps; la personnification des cités ou des nations sous forme de *femmes*, comme dans les prophètes; la partie non fantastique de l'Angélologie; et la description de nombreuses calamités qui rappellent les *plaies d'Égypte,* en d'autres récits du Pentateuque; enfin le jugement eschatologique exercé par Dieu ou par le Messie. Quant aux images tirées directement de l'observation de la nature, de la vie et de l'industrie humaines — car il s'en rencontre toujours quelques-unes, même dans les genres les plus conventionnels, — on n'en trouverait guère une dans toutes nos Apocalypses qui ne fût déjà dans la Bible, ou qui ne soit partout.

Les sources mythologiques du symbolisme sont extrêmement variées; cependant on peut dire qu'elles se ramènent à une certaine unité dans *le folk-lore de l'Asie Antérieure,* tel qu'il était constitué déjà plusieurs siècles avant notre ère, de la Babylonie jusqu'à l'Anatolie et la Judée. C'est dans la tradition populaire que les Apocalyptiques auront puisé. Sans doute les Sibyllins ont mêlé consciemment la mythologie grecque aux traditions bibliques; leur fiction le leur imposait.

Mais il est fort invraisemblable à priori que les autres apocryphes anciens aient rien emprunté de parti pris aux légendes des sanctuaires païens, ou aux écrits de fausses religions qu'ils abhorraient. Les panbabylonistes ne sauraient contredire cette assertion. Si nos écrivains présentent nombre de traits, de descriptions, ou même d'idées, étrangers à la Révélation, et parallèles aux mythes des Gentils, c'est qu'ils les trouvaient déjà dans l'usage courant de leur peuple. Encore faut-il ajouter que ces mythes n'ont jamais altéré le fond de leur religion monothéiste, spiritualisée comme l'on sait dans la période post-exilienne. Ils ont réduit cet apport du paganisme à l'état de purs symboles, d'embellissements littéraires, tout au plus de légendes inoffensives, comme celles de *Béhémoth* et *Léviathan*. La communauté d'origine des Israélites et des autres Sémites explique déjà à elle seule la présence d'un certain nombre de thèmes communs dans les croyances populaires du peuple juif et dans la mythologie babylonienne par exemple : ainsi *Tiâmat* et le *Thannin*. Emigrés en Palestine, les Hébreux y vécurent côte à côte avec les populations cananéennes, qui, ainsi qu'en font foi l'archéologie et les lettres de Tell-el-Amarna, subissaient depuis des siècles l'influence de Babylone; jusqu'à la destruction de Jérusalem par Nabuchodonosor, les descendants de Jacob, comme on le voit dans les livres des Juges, de Samuel et des Rois, et par les éloquentes objurgations des Prophètes, cédèrent continuellement à la tendance de fondre la religion de Jahweh avec les cultes et les mœurs des païens dépossédés, ou des nations voisines (1). Après leur déportation à Babylone, ils se trouvèrent en contact avec une culture beaucoup plus développée que la leur, culture dont les lettres et les arts ne purent manquer d'exercer sur eux, à leur corps défendant, une certaine séduction. Enfin, après la reconstitution de la nation juive, les tentatives d'hellénisation exercées par les rois Séleucides, et la fréquence des rapports avec l'Égypte grecque, ont bien dû laisser quelques traces, malgré la victoire des Macchabées, dans les idées et l'imagination du peuple. Toutes ces influences païennes, s'exerçant à différentes époques, expliquent assez qu'il y eût chez les Juifs un lot considérable de traditions poétiques ou légendaires apparentées à celles des païens, traditions que la restauration religieuse d'Esdras, ou la domination des Asmonéens, d'ailleurs très vite mondanisés, n'avait pu détruire dans les masses populaires.

Le fond le plus ancien n'était donc autre que les mythes proto-sémitiques communs à Babylone, à Canaan, et aux ancêtres araméens des Hébreux. Plus tard, après la captivité de Babylone, le contact avec les Perses, dont l'action religieuse s'étendit, avant Alexandre, très profondément dans l'Asie Mineure, dut encore enrichir les traditions populaires. On croit qu'au moins l'angélologie d'après l'exil s'en est ressentie. Enfin, depuis Alexandre, l'hellénisme entre aussi en action. Il serait vain, dans bien des cas, de chercher à démêler ces diverses influences. Au reste, l'hellénisme des derniers siècles s'était mêlé lui-même à tant d'éléments orientaux, comme on le voit surtout à sa mythologie astrale, que le plus sage est de s'en tenir, pour caractériser les sources du symbolisme en cause, à la désignation vague déjà apportée : *le folk-lore de l'Asie Antérieure,* tout à fait syncrétique, tel qu'il existait vers le IVe et le IIIe siècles avant Jésus-Christ.

(1) Voir sur ce point GRESSMANN, *Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie,* qui, d'ailleurs, à un grand nombre de vues pénétrantes, mêle une considérable divination.

Pour la plupart des critiques, les deux éléments étrangers principaux seraient le *babylonien* et *l'iranien*. Nous pouvons bien l'admettre, surtout pour ce qui est du premier, mais sans leur assigner un rôle trop prédominant. Il est certain que la religion astrale babylonienne contribua à la survivance de cette philosophie naturiste pour laquelle les corps célestes sont des êtres animés. Les Apocalypses cosmologiques fondent volontiers les êtres du monde physique avec les agents du monde moral et spirituel; non seulement elles connaissent, comme du reste aussi les Apocalypses historiques, des Anges du feu, des eaux, des vents, même des animaux (chez *Hermas*), mais elles aiment à représenter les esprits déchus et punis comme des étoiles (*Hen. eth.*, XVIII, XXI, XLI, XLIII, etc.). Le *V Sib.* et le *livre hébreu d'Élie* décrivent une bataille curieuse des constellations du zodiaque. On ne voit pas clairement si c'est là pur symbolisme, ou si ce ne sont pas des restes d'une philosophie naturiste qui regardait les corps célestes comme des êtres supérieurs intelligents. En tout cas l'influence de la mythologie babylonienne, avec ses dieux planétaires et ses génies, est incontestable, quel qu'en soit le degré. L'astronomie babylonienne, dégagée d'ailleurs de toute conception scientifique réelle, et réduite à des vues populaires sur l'océan céleste, le zodiaque, la voie des dieux, est reconnaissable dans toutes les descriptions du ciel, séjour du Très-Haut.

C'est pour cela sans doute que les *nombres* jouent un si grand rôle dans toute cette imagerie. Les sept cieux des planètes, les douze signes zodiacaux, ont contribué à faire dominer les chiffres *sept* et *douze* dans la plupart des calculs apocalyptiques. Il est vrai qu'on peut assigner d'autres raisons à cette préférence, et parler des douze mois, des douze tribus d'Israël, des sept jours de la semaine, etc. Nous avons de grands doutes, pour notre part, sur l'origine première du nombre sacré 7. Peut-être a-t-il été distingué d'abord en raison du nombre de jours des phases lunaires, plutôt que du compte des planètes, ou des étoiles de la grande Ourse, encore moins des Pléiades, qui dut être beaucoup plus tardif. Il était d'ailleurs répandu dans le monde grec (grâce, dit-on, à certains éléments du culte d'Apollon peut-être venus d'Asie) (1), aussi bien que parmi les Sémites. Mais enfin il se rattache toujours, d'une manière ou de l'autre, à l'observation des astres. Le nombre *quatre*, fréquent aussi, est, non plus astronomique, mais « cosmographique » : les quatre points cardinaux, ou « quatre vents du ciel », les quatre parties de l'univers, ciel, terre, eaux, et Hadès. L'emploi de *dix* et de ses multiples n'a d'autre raison que le système décimal, en usage depuis les temps immémoriaux où l'on a appris à compter sur les dix doigts. *Trois* apparaît aussi à tout propos, parce que c'est une multiplicité très simple.

Puisque nous en sommes au chapitre des nombres, indiquons tout de suite le sens qu'il faut leur attacher dans les Apocalypses. Ce que nous venons de dire montre d'abord assez qu'ils ont tous été choisis respectivement pour des raisons particulières, sans considération aucune de leurs mutuels rapports arithmétiques. De là nous serons autorisés à conclure, dans tel ou tel cas, qu'ils n'ont qu'une valeur schématique et ne désignent pas toujours une quantité strictement délimitée. *Sept* et *douze* n'auront souvent d'autre sens que celui de la

(1) Voir ARW, 1912, 3 et 4 H. P. NILSSON, *Die älteste griechische Zeitrechnung; Apollo und der Orient.*

plénitude normale; *trois et demi,* moitié de sept (et peut-être *six* = sept moins un) signifiera quelque chose de précaire et d'écourté; *dix*, une quantité qui n'est pas à dédaigner, sans être très grande; *mille,* au contraire, une multitude quasi indéfinie. Voilà du moins ce que l'on peut croire quand on les rencontre isolés, sans que le contexte, ou l'objet de la narration détermine, comme souvent il arrive dans les apocryphes, qu'ils sont à prendre à la lettre. Les chiffres n'ont donc pas de valeur morale et mystique comme dans la philosophie pythagoricienne; ils indiquent bien diverses multiplicités, non des qualités mystérieuses. Toutefois, ils ne servent pas uniquement à compter, selon leur destination naturelle, mais encore à désigner tel objet ou tel personnage, dont quelque motif empêche de dire le nom ouvertement. C'est le procédé curieux appelé chez les rabbins, qui en faisaient un fréquent usage, *gêmatria* (géométrie). Il ne leur était pas propre, d'ailleurs, mais connu, semble-t-il, dans tout le monde antique, puisqu'on a trouvé de pareilles devinettes jusque parmi les *graffiti* de Pompéi. La « gêmatria » se basait sur ce que les lettres ont une valeur numérique dans la plupart des anciens alphabets, notamment le grec et l'hébreu. Au lieu de désigner quelqu'un par son nom, on faisait l'addition des lettres-chiffres de ce nom, et on le désignait alors par son « chiffre », afin que le nom pût être découvert seulement par les habiles.

Ce procédé élémentaire, en se compliquant, donna naissance à une véritable mystique des nombres, d'origine non-pythagoricienne. Des nombres parfaitement homogènes, comme 888, ou 666, attirèrent l'attention, et cette symétrie due au hasard put être prise comme une harmonie établie providentiellement pour signifier quelque caractère de la personne dont ils étaient le chiffre. On connaît avec plus de certitude encore la spéculation sur les chiffres des noms, dite *Isopséphie* (ἴσος, ψῆφος). L'égalité de deux noms en valeur numérique, ou d'un nom propre et d'une épithète, passa pour le signe d'une identité, d'une analogie, d'un rapport de caractère entre ceux qui les portaient, ou bien d'une prédestination de ces personnages à jouer tel ou tel rôle. La gêmatria, sous ses diverses formes, n'est pas rare, surtout dans les livres sibyllins; nous aurons à y revenir longuement à propos du chiffre de la Bête, au commentaire du ch. XIII de l'Apocalypse Johannique.

Pour en revenir à la mythologie babylonienne, elle paraît donc avoir fourni principalement de nombreux traits dans les descriptions célestes, puis tout un symbolisme astral, surtout en angélologie, enfin des nombres et des calculs. Ce sera elle également, à moins que, pour éviter des précisions hasardeuses, nous n'aimions mieux parler ici de mythes protosémitiques, qui aura fourni les montagnes fantastiques, les métaux et pierres précieuses, l'image de *l'eau de la vie* (cfr *Adapa* et *Gilgamesch*), et la première idée des *monstres* symboliques arrivés à représenter des peuples ou des personnages historiques. Noé (*Hen. éth.* 65) va trouver son ancêtre Hénoch comme Gilgamesch s'en fut chercher Ut-Napištim. Le mythe d'Apsou et de Tiâmat a pu inspirer l'idée des eaux masculines et féminines du déluge, dans les *Paraboles d'Hénoch,* 54-58.

Il est plus difficile de préciser l'apport de la mythologie *iranienne*. On en a beaucoup abusé en ces dernières années. Il est possible qu'elle ait exercé une influence sur l'angélologie. Qu'il faille du moins la compter au nombre des sources secondaires de notre symbolisme, cela paraît certain. Donnons-en seu-

lement deux indices, d'après le livre, aujourd'hui perdu, d'*Eldad et Modad*, et le *Talmud de Babylone, b. Sanhedrin*, 97[b]. Le premier écrit, d'après le Targum du *Pseudo-Jonathan* sur le livre des Nombres, XI, 26 sqq. disait qu'après la défaite du roi de Magog les ressuscités d'Israël se repaîtront avec délices du « *taureau* » qui a été réservé pour eux dès le commencement. On ne peut s'empêcher de penser au taureau de Mithra, et à la deuxième immolation de cet animal divin au bénéfice des élus (v. CUMONT, les *Mystères de Mithra*, p. 121); l'on fera aussitôt le rapprochement avec la fonction nutritive réservée dans l'éternité au couple Léviathan-Béhémoth. Dans le Talmud, une lettre de Rabbi Khanan ben Takhlifa à Rabbi Joseph parle d'un rouleau « trouvé dans les cachettes des Perses » où il était question des combats apocalyptiques, et des 7000 ans de la durée du monde (v. LAGRANGE, *Messianisme*, p. 208).

Les emprunts directs à des traditions *égyptiennes* nous paraissent beaucoup plus douteux dans les anciens apocryphes. Ce n'est pas qu'il manque de parallèles; mais ces traits-là se retrouvent dans les mythes d'autres nations (1). Les influences grecques sont plus saisissables, surtout dans les descriptions du monde des morts, que l'Orphisme avait si soigneusement élaborées. Ainsi les fleuves infernaux d'Hénoch LXXXVII, 6. Les « phénix » que l'Hénoch slave et le Baruch grec placent parmi les créatures célestes décèlent aussi la même source, si ces figures n'étaient pas plutôt d'origine orientale. Inutile de rappeler que les Sibyllins sont pleins, comme il convenait, de mythologie hellénique. On a même voulu retrouver dans cette idée apocalyptique, que le sort final du monde répondra à ses commencements, une transposition des *périodes stoïciennes;* on sait qu'au début de chacune l'univers, après son embrasement, l'ἐκπύρωσις, doit se reconstituer, et reprendre son cours jusqu'à un embrasement nouveau. Mais la chose est peu probable : car la « palingénésie » des Apocalypses répond à une tout autre idée : ce sera la constitution du monde dans un état définitif, immuable, et non le recommencement d'une vie destinée aussi à périr; les Juifs n'avaient pas l'idée du « Retour éternel ». Quant aux périodes à travers lesquelles le monde doit s'acheminer vers sa fin, elles se rapprocheraient plutôt des diverses phases de la lutte d'Ormuzd et d'Ahriman dans la religion perse. Mais ce peut n'être qu'une coïncidence; l'idée de la division de l'histoire en périodes pouvait germer sur plusieurs points tout à fait spontanément. Dans les Apocryphes juifs et chrétiens, elle est très souvent calquée sur la Semaine de la Création (cfr. *Hen. sl.* XXXIII, 1 sqq.).

Cette brève esquisse donnera l'idée de la couleur générale revêtue par la « tradition apocalyptique ». Dans le commentaire, nous aurons à élucider bien des points particuliers. On voit déjà que le départ des diverses influences étrangères n'est pas facile à faire toujours; d'autant plus que le syncrétisme des traditions était déjà fort avancé dans toute l'Asie antérieure, dès les débuts de l'époque hellénistique. Il n'importe que relativement, du reste, de savoir si tels symboles viennent d'Égypte plutôt que de Perse, de Grèce plutôt que de Chaldée. puisque tous nos auteurs, Juifs très orthodoxes, n'ont pu les adopter qu'en dépouillant ces figures de tout sens incompatible avec l'enseignement biblique

(1) Bien entendu qu'il en est autrement dans les apocryphes tardifs, au temps où florissaient la gnose et l'hermétisme.

sur l'unité et la providence toute-puissante du Dieu de leurs pères. Comme d'ailleurs ils n'ont guère emprunté directement, l'épuration avait déjà dû se faire dans les générations antérieures de leur race.

### § III. — Essai de synthèse de la « Tradition apocalyptique ».

Nous pouvons maintenant essayer de tracer une sorte de synthèse de la tradition apocalyptique, en réunissant les traits génériques épars dans les divers écrits. Ils donnent des révélations sur Dieu, sur le monde invisible, tant céleste qu'infernal, sur la conduite providentielle de l'histoire, et enfin sur l'eschatologie.

#### 1. *Le Monde céleste.*

Au-dessus de la terre s'étagent plusieurs cieux, généralement *sept*, d'après la cosmologie courante en Orient. Au sommet de tous, Dieu trône en un merveilleux séjour, dans l'éclat des flammes, la transparence du cristal, et l'étincellement des pierres les plus précieuses. L'aspect du Très-Haut est parfois dépeint en quelques traits fort sobres qui expriment sa majesté et son éternité. Mais sa demeure est longuement décrite dans un très grand nombre d'ouvrages (*Hénoch, éth.*, XIV, XXXIX-sqq., LXXI; *Hén. sl.*, *Bar. syr.*, *IV Esd.*, *Ap. Abraham*, etc.). Ce séjour de splendeur, pour BOUSSET et bien d'autres critiques, n'est autre que la « ville céleste » assyro-babylonienne, posée sur les eaux supérieures, l'Océan d'en haut (*Test. Lévi*). On y trouve des fleuves (Voie lactée?) ainsi dans *Hen. sl.*, VIII. L'*arbre de vie* y fleurit (*Apoc. Moïse* XXVIIIetc.), à moins qu'il ne soit laissé dans l'Eden terrestre (*Hen.*, *Test. Lévi*, *Test. Dan*). D'ailleurs on remarque une analogie fréquente entre le Paradis de la Genèse et le ciel suprême. Là subsistent les exemplaires, ou plutôt les vraies et durables réalités des choses terrestres, comme le Temple (*Test. Lévi; Par. Hen.*, LIII; *Odes de Salomon; Talmud et Midraschim*, etc.), le ciel et la terre forment comme deux mondes parallèles, dont le deuxième est l'imitation très pâle de l'autre (*Hen. sl.* VIII; *Asc.-Is.*, VII, 10 etc.). La vraie Jérusalem, qui a été créée dès le principe, y étale sa splendeur, pour être révélée aux justes en son temps (*Hen.* XC, 29? *Hen. sl.* LV; *Bar. syr.* IV; *IV Esd.* VII; *Livre d'Élie* hébraïque, *Révélation de Siméon ben Jochaï*, etc.). Les apocalyptiques et les rabbins croyaient-ils vraiment à cette préexistence et à ces dédoublements, et leur langage réaliste matérialise-t-il de bonne foi les types éternels des choses, d'après l' « exemplaire montré à Moïse sur la montagne » dans le Pentateuque? ou bien n'y faut-il voir, au moins chez la plupart d'entre eux, que le κόσμος νοητός des Platoniciens dont l'influence sur ces conceptions n'est guère douteuse? Au moins dans *Bar. syr.* C.IV, la Jérusalem céleste paraît bien être matérielle.

Auprès de Dieu, dans les *Paraboles d'Hénoch*, siège l'*Élu* ou le *Fils de l'Homme* qui jugera un jour le monde. C'est la conception la plus voisine du christianisme, elle se retrouve aussi dans *IV Esdras*, et dérive probablement de la vision de Daniel, VII. Cette figure est celle du Messie, mais d'un Messie transcendant et créé avant le monde.

Dieu est environné d'une innombrable multitude d'Anges, qui lui rendent

leurs services, comme dans une cour orientale, et chantent ses louanges, ou attendent ses ordres pour aller les accomplir à travers le monde. A la tête de ces armées sont les Archanges, au nombre de *six* ou de *sept*, ce qui a fait penser aux *Ameshas Spentas* de l'Avesta, ou aux dieux planétaires de Babylone. *Hen. sl.*, xix, 2, les met bien en rapport avec les étoiles. La chose n'est pas invraisemblable, si l'origine de ce nombre est à chercher dans *Ézéchiel*, ix, puisque ce prophète prenait force images dans le milieu où il vivait. Ils sont souvent désignés par leurs noms, et tous énumérés dans *Hen. éth.*, xx, cfr. xc : *Michel*, *Gabriel*, *Raphaël*, *Uriel*, *Raguel*, *Saraqiel*, *Remiel*. Les *Par. Hen.* n'en nomment que *quatre : Michel*, *Gabriel*, *Raphaël*. *Phannuel;* et l'*Hen. sl.* trois seulement : *Michel*, *Gabriel*, *Pravuel* ou *Vretel*. Le Pasteur d'*Hermas* en comptera *six*, les rabbins *six* ou *sept*. Le premier de tous est *Michel*, ministre de Dieu (*Hen. éth*, *Hen. sl.*, *Bar. grec*, *Asc. Is.*, *rabbins*) qui est l'Ange gardien et le chef d'Israël, d'après Daniel, x et xii (*Hen. éth.*, *Test. Levi*, *Test. Dan*, *rabbins*). Partiellement identiques aux Archanges sont les *Faces*, ou *Anges de la Face*, qui sont les quatre nommés dans les *Par Hen.* (cfr. *Jubilés*, *Test. Levi.*, *Test. Juda*, etc.). — D'autres catégories d'Anges sont les *Séraphins* (*Isaïe*, vi) les *Chérubins*, et les *Ophannim* ou « *Roues* ». Ces derniers, qui apparaissent pour la première fois dans *Ézéchiel*, i, 15 sqq., x, 9 sqq. entourent le trône de Dieu. Ils ne dorment jamais, cfr. les *Egrégores* ou *Veilleurs* d'Hénoch; les yeux toujours ouverts qui remplissent leur corps circulaire indiquent bien l'origine astrale de cette image. Quant aux *Chérubins*, ils méritent une explication un peu détaillée, à cause du chapitre iv de notre Apocalypse.

On connaît assez les *Kirubi* assyriens, ces taureaux ailés à face humaine qui gardaient les palais. Le propitiatoire de l'arche d'alliance, conçu comme le trône de la Majesté de Jéhovah, était surmonté de deux chérubins aux ailes étendues. Aussi, dans les descriptions anthropomorphiques de la poésie hébraïque, cantiques et psaumes, Dieu est-il souvent représenté comme porté par les Chérubins aux lieux où il veut se manifester par des théophanies. Ce pourrait être une personnification poétique des vents (1) : « Qui facit angelos suos spiritus, Ps. civ (ciii), 4 (dans l'hébreu, *qui fait des vents ses messagers*); noter aussi le parallélisme du Ps. xviii (xvii), 11 : « Ascendit *super Cherubim* et volavit — Volavit *super pennas ventorum.* » Ézéchiel décrivit ces chérubins comme une combinaison des divers génies ailés dont il pouvait admirer à Babylone les grandes figures sculpturales (c. i, cfr. c. ix, 3 le *Chérubin*). En plaçant entre eux les « Ophannim », il semble que sa vision, aussi obscure d'ailleurs que saisissante, lui ait montré Jéhovah assis sur un *char* dont les Ophannim sont les roues, et que les Chérubins tirent à travers le monde; c'est toujours l'ancienne image, mais enrichie et compliquée de symboles babyloniens. L'*Apocalypse de Moïse*, écrit tardif, il est vrai, en a retenu l'origine quand elle parle du « char des Chérubins » (c. 22) et montre le Seigneur montant sur son char, tiré par les vents que mènent les Chérubins (c. 38). Enfin on connaît les spéculations posté-

(1) La classification des Anges, dans la théologie catholique (v. S. Thomas, *Sum.* Iᵃ pars. q. cviii) n'est pas solidaire des Apocryphes; elle ne se sert que des noms trouvés dans la Bible, et explique rationnellement les distinctions des esprits purs par leur degré d'intellectualité et la diversité de leurs rôles possibles d'agents divins.

rieures de la Cabale, sur le *Char*, le *Merkâbâ* de Dieu. — Ézéchiel avait donné à ses Chérubins le nom d'*animaux*, חַיּוֹת, à cause de leur forme symbolique. Ce terme devint technique pour désigner une catégorie d'Anges très élevés, ceux-là mêmes que leur fonction rapproche le plus de la Divinité, et la mention en est fréquente dans les écrits des rabbins (1). Ils apparaissent dans l'*Hénoch hébraïque*, et beaucoup d'autres produits de la même littérature; *Maimonide* et beaucoup d'autres auteurs juifs, les placeront au sommet des dix ordres angéliques. Puisqu'ils tiraient le char de Dieu, on peut aussi bien les concevoir comme soutenant son trône dans l'immobile majesté du ciel. L'Apocalypse johannique (c. IV) les représentera dans ce rôle; mais cette figure ne lui est pas propre, et devait être déjà traditionnelle, car on la trouve aussi dans l'*Apocalypse d'Abraham* (c. XVIII) qui voit dans le ciel suprême une foule d'hommes aux formes changeantes, qui louent Dieu; autour du trône, des créatures aux yeux innombrables, qui chantent; et, *sous le trône*, quatre *animaux de feu*, ayant respectivement quatre faces et six ailes, et qui chantent aussi; dans la légende grecque de l'*Asc. Is.* il est question des ζῷα ὑποθρόνια (2), « animaux porte-trône », au cinquième ciel.

Parmi ces êtres supérieurs, il en est qui offrent à Dieu (*Test. Levi*, al.) les prières et les oblations de l'humanité, remplissant ainsi le rôle d'intercesseurs. Dans les *Paraboles d'Hénoch*, apparaît un grand esprit qui est l'*Ange de la Paix;* de même *Test. de Dan.* D'autres, répandus dans les cieux inférieurs, et même sur la terre, président aux divers phénomènes de la nature, de la terre et des eaux (*Jub.*, *Hen.*, *Hen. sl.* al.), mais principalement au cours des astres. Les étoiles sont mues par des Anges; mais souvent elles s'identifient avec les Anges eux-mêmes, bons, mauvais (*Hen.*, *Hen. sl.*, *Asc. Is.* etc.). Plus d'une fois les Anges punis sont représentés sous cette forme *Hen. eth.* (XVIII, XXI, LXXX); dans le *Sib. V*, et le *Livre d'Élie* hébraïque, on voit les étoiles se livrer entre elles des combats. Le caractère babylonien de ces fictions n'est pas douteux, quand même ce ne seraient que des tropes poétiques.

Dans les cieux inférieurs, les prophètes qui ont voyagé en ces hautes régions ont rencontré beaucoup d'autres esprits mythiques ou fantastiques : ainsi le *phénix* gros comme neuf montagnes, qui, dans le *Baruch grec*, préside au cours du soleil (c. IV, V, VI); les anges qui, sous forme d'agneaux et de taureaux, mènent le char de la lune; les oiseaux, qui, au IVe ciel, chantent les louanges du Créateur (ibid., cc. IX, X). Ou enfin les phénix et les *Chalcadres* (??) qui, dans l'*Hénoch slave*, complètent cette ménagerie supra-terrestre. Parfois les voyageurs y trouvent aussi les réceptacles des âmes justes; mais au firmament ils rencontrent également les mauvais esprits, ces « spiritualia nequitiae quae sunt in coelestibus », comme dit saint Paul aux Éphésiens.

## 2. *Le Monde infernal.*

On pourrait faire sans doute ici un rapprochement avec ces *Archontes* ennemis de l'homme, qui furent si familiers aux gnostiques comme chefs et gardiens

(1) Voir WEBER, *Jüdische Theologie*, pp. 168-suiv., 174-205.
(2) *Asc. Isaïe*, traduction Tisserant, p. 221. *Légende grecque*, II, 20; cfr. *Bar. syr.*, II, 11.

des sphères sidérales, les mêmes peut-être que saint Paul déjà, sans s'attarder à contredire le point de vue de lecteurs chez qui il voulait seulement combattre le faux culte des puissances angéliques, identifiait avec les esprits damnés. Et, si l'on remontait aux premières origines, peut-être faudrait-il parler des gardiens des portes, dans la « Descente d'Ishtar aux enfers », ces êtres terribles ayant graduellement émigré vers les sphères d'en haut (1). Mais nous n'entendons point disserter là-dessus, et nous constatons simplement que certaines parties des cieux sont considérées, dans nos Apocryphes, comme le domaine, et au besoin le lieu de châtiment, des puissances malfaisantes. Entre autres le *Baruch grec* voit au troisième ciel un Dragon prodigieux, qui n'a pas moins de six kilomètres de long, et semble une figure à la fois cosmique et morale : il boit les eaux de la mer, dévore la chair des impies, et son ventre est l'Orcus. Les diables, dans le *Testament de Benjamin*, l'*Hénoch slave*, l'*Ascension d'Isaïe*, habitent le firmament sous le premier ciel et même des régions plus élevées (*Asc. Isaïe*) d'où ils tentent les hommes; après le grand jugement, ce sont eux qui exécuteront le châtiment des coupables. Leur chef, *Satan*, appelé aussi *Mastema*, etc. accuse les hommes auprès de Dieu, *Jub.*, *Par. Hénoch*, *Talmud* et *Midraschim*. Il est encore d'autres catégories d'esprits maudits et néfastes, les Veilleurs rebelles, les Veilleurs qui ont forniqué avec des femmes avant le Déluge, les âmes des Géants qui furent engendrés de cette union, les Sirènes, épouses des Veilleurs, les étoiles prévaricatrices. On en trouve la mention plus ou moins détaillée dans *Hénoch éthiopien*, *Jubilés*, *Baruch syriaque*. Des noms propres apparaissent, comme *Azazel*, *Semyaza* et beaucoup d'autres, *Hén.*, LXIX, en tout une trentaine. Il en est qui, au lieu de circuler encore librement, comme les esprits de Satan, sont déjà enchaînés dans des lieux de tortures, au ciel, sur terre ou dans l'Abîme.

L'origine de leur malice et de leur damnation est souvent indiquée, ainsi pour les Veilleurs et les étoiles; car il ne semble pas qu'aucun de ces êtres, créatures de Dieu, soit mauvais par nature. *Hénoch slave* (c. 29) parle de la chute d'un Archange, qui doit être Satan en personne : avec l'ordre angélique auquel il commandait, il s'est révolté, voulant follement élever son trône au-dessus des nuées, et jaloux de la puissance de Dieu. Mais il a été précipité en bas avec ses Anges, et rôde continuellement dans l'atmosphère inférieure.

Enfin, dans certains cieux ou dans les enfers se trouvent les prisons des hommes damnés. Hénoch y voit des fleuves de feu qui rappellent ceux du Tartare des Grecs.

### 3. *La terre, et les événements terrestres.*

Tous les événements terrestres, et même le sort de chaque individu, sont fixés de toute éternité au ciel. Là se trouvent des *livres*, — comparables aux tablettes babyloniennes passées d'Anou à Mardouk dans le Poème de la Création — où tous les destins sont consignés. Les uns contiennent le cours général du monde et de l'histoire humaine (*Hénoch éth.*, *Hén. sl.*, *Jub.*, *Test. Levi*, *Test. Aser*,

(1) Cfr. le récit de la descente du Christ à travers les cieux, trompant chaque fois les Anges préposés à leur garde, dans l'*Asc. d'Isaïe*, ch. X.

*Asc. Is.*, etc.), d'autres les décrets concernant le salut ou la damnation des individus (mêmes livres, *Baruch*, plus tard *Testament d'Abraham*, *Apocalypse de Paul*, *Pirke Aboth*, rabbins, *Hermas*).

La direction des peuples a été confiée à des Anges, au nombre de *soixante-dix* (les 70 *Pasteurs*), d'après *Hénoch*, *Jub.*, *Test. Nephthali* hébreu, les *Targums*, les *Midraschim*, etc. Dans Hénoch, *Livre des Songes*, cc. LXXXIX et XC, Israël lui-même est livré à ces Pasteurs, qui le gouvernent mal et le font détruire par les bêtes sauvages, ce pourquoi ils seront jetés dans le feu éternel. Déjà le livre canonique de Daniel avait parlé de l'Ange des Perses (X, 13) en contestation avec le protecteur du peuple élu, et de l'Ange des Grecs.

Le cours du monde est divisé en *périodes*, dont le plus grand nombre se sont déjà écoulées au temps de l'auteur réel. Dans les anciens apocryphes, elles sont au nombre de dix, de douze, de quatorze (7 × 2), mais, vers le temps de l'Apocalypse, c'est la division en *sept* âges, d'après l'Heptameron de la Genèse, qui semble avoir dominé (*Hénoch slave*, peut-être *IV Esdras*, VII, plus tard *Épître de Barnabé*, *Testament d'Abraham*, *Livre d'Adam* arménien, anciens Pères). Il faut les entendre comme six milliers d'années, suivis du sabbat du monde, l'âge messianique. *Hen. sl.* et *Barnabé* en ajoutent un huitième, indéfini, qui est la vie future. D'une façon plus générale, il faut distinguer deux *âges* ou *siècles* : le הָעוֹלָם הַזֶּה, et le הָעוֹלָם הַבָּא des rabbins. Tous les apocryphes, même les plus anciens, enseignent que le monde présent sera détruit ou transformé; ceux du premier et du second siècle, qui sont franchement pessimistes, distinguent les deux âges, ou *éons*, en termes explicites, et mettent entre eux l'opposition la plus violente. D'ailleurs tous considèrent l'âge présent, dans la plupart de ses périodes, comme le temps du crime et de la douleur. Le peuple de Dieu doit s'y défendre contre les Gentils au prix des luttes les plus sanglantes, il est généralement opprimé par eux; et même, au sein de ce peuple, les mauvais pasteurs et les mauvaises brebis persécutent le troupeau fidèle (*Hénoch*, Livre des Songes, al.). Une tendance assez commune est de représenter les peuples, surtout les peuples hostiles, sous la figure d'*animaux*, et c'est ici le lieu d'expliquer ce symbolisme, qui tient une grande place dans l'Apocalypse inspirée.

Tantôt l'allégorie s'en tient à des métaphores très naturelles; ainsi, dans le livre cité de l'Hénoch éthiopien, les nations ennemies sont des loups, des porcs sauvages, des aigles, des éperviers, des corbeaux. Mais il est aussi certaines figures de monstres hybrides et effrayants, dont l'origine est certainement mythique, et où la plupart des critiques veulent retrouver le Dragon babylonien, ou au moins la postérité de cette déité malfaisante. Il n'y a plus qu'un pas à faire pour rendre les Apocryphes, puis l'Apocalypse de Jean, suspects de syncrétisme religieux.

La chose n'est pas si claire, cependant. Qu'on en juge.

La poésie biblique, dans les Psaumes, les Prophètes, le livre de Job, présente des figures qui ont certainement de l'analogie avec la *Tiâmat* de l'*Enuma eliš*. Mais il faudrait d'abord s'entendre sur la portée et la diffusion de ce mythe, puis ne pas le mêler à d'autres qui n'ont rien à faire avec lui. Il est assez évident que la monstrueuse déesse Tiâmat (avec son époux *Qingu*) représente, non pas les intempéries de la mauvaise saison, mais la mer primitive et chaotique,

ST. BASIL'S SEMINARY LIBRARY

domptée par Mardouk, le lumineux Démiurge. Mais le mythe du Poème de la Création est-il primitif? Sans doute des bas-reliefs et des cylindres représentent la victoire de Bel ou de Mardouk remportée sur divers monstres, dragons, lions, griffons, mais tous, contrairement à Tiâmat, sont du sexe masculin; il en est de même du *mušruššu* de la porte d'Ishtar à Babylone, du *mušmaḫḫu* à sept têtes mentionné dans un hymne à Ninib (Zimmern, KAT[3], 504, 512), et d'autres figures du même genre qu'on n'a aucune raison plausible d'identifier à Tiâmat, la funeste grand'mère des dieux. Il faut certainement admettre l'existence en Babylonie de vieux contes narrant la victoire remportée par quelque dieu bienfaisant sur un méchant dragon; ils pouvaient avoir de nombreuses variantes, et les origines être très diverses d'une localité à l'autre; mais le sens cosmogonique donné au triomphe de Mardouk dans l'épopée de l'Enuma Eliš peut bien n'être, suivant le P. Lagrange, qu'une allégorie savante, aussi artificielle que la théogonie d'Hésiode (*Études sur les religions sémitiques*[2], p. 377). Dans la mythologie ou les contes populaires de tous les pays, on retrouve des traditions semblables. Elles sont parfois arrivées à prendre une importante valeur religieuse, comme le mythe d'Indra et de Vrtra dans l'Inde, de Râ et d'Apophi, d'Horus et de Seth en Égypte, pour ne parler que de ceux-là, qui étaient peut-être naturistes et étiologiques dès l'origine; mais ils ont un sens tout différent de celui de Mardouk-Tiâmat, et ne paraissent nullement en dépendre directement, ni avoir des sources communes. Peut-être faut-il en dire autant des figures du même ordre qui apparaissent dans la poésie des Hébreux.

Le תְּהוֹם (*abyssus* du chap. I^er^ de la Genèse) signifie bien la mer primitive, chaotique, et le mot *Thehôm* est identique à *Tiâmat;* mais le récit des sept jours n'a aucune couleur de mythologie; Élohim n'est pas en lutte contre les éléments primordiaux, et ceux-ci ne sont pas personnifiés. La « mer primitive » peut bien être une conception proto-sémitique, commune aux Babyloniens et aux Hébreux; mais elle n'aurait été personnifiée sous son nom propre de Tiâmtu que par les premiers. D'autres monstres de la tradition hébraïque apparaissent dans la Bible, qui ont plus de rapports avec la mer ou les eaux, mais qui ne portent pas le nom de la déesse. C'est *Rahab,* dans Isaïe, LI, 9-10; Ps. LXXXIX, 10-15; Job, IX, 13, XXVI, 12-13; Ps. LXXXVII, 4; Isaïe, XXX, 7 (lire רָהָב הַמְּשֻׁבֶת au lieu de רָהָב הֵם שֶׁבֶת : Rahab assise, qui ne fait rien?), ou encore Ps. XL (רְהָבִים = idoles, faux dieux considérés comme des êtres monstrueux). Puis *Leviathan* fameux dans Job; Ps. LXXIV, 12-19, il a plusieurs têtes; Ps. CIV, 25-26; Job, XL-XLI, crocodile dépeint avec des traits mythiques; III, 8 (où il faut lire יָם, « mer », au lieu de יוֹם, « jour, » *Gunkel*); Isaïe, XXVII, 1, où il représente trois puissances politiques. Ensuite *Béhémoth,* le monstre des fleuves, la bête des roseaux de Job XL, cfr. Ps. LXVIII, 31, les חַיַּת קָנֶה, image expliquée par les mots suivants אַבִּירִים בַּעֲלֵי עַמִּים, (au lieu de בעגלי עמים) « *les forts, dominateurs des peuples* ». Béhémoth forme un couple avec Léviathan. Il y a encore le תַּנִּין, ou *dragon* personnification des *thehômôth,* les vagues de la mer, dans Job, VII, 12; Ezéchiel, XXIX, 3-6; XXXII, 2; le *serpent,* נָחָשׁ qui mord dans la mer, Amos, IX, 2-3. Rahab est un monstre marin vaincu par Dieu, et image de l'Égypte; Léviathan est aussi une sorte de poisson fabuleux, qui a plusieurs têtes et peut

bouleverser la mer; Dieu l'a également écrasé et subjugué. Il en est ainsi du Thannin, ou Dragon. Béhémoth semble un hippopotame hyperbolique. Tous ces monstres ont certainement une origine mythique, chez les ancêtres des Hébreux; il existait sans doute un mythe, ou plusieurs mythes, sur le « serpent de mer » et les monstres des fleuves. Mais ce n'est ni la mer immense, comme Tiamat, ni les eaux des inondations en général. Ce mythe, dégradé à l'époque historique, vidé de tout sens religieux ou cosmologique, nous le trouvons réduit à l'état soit de conte populaire, comme les gros animaux de Job, soit de personnification poétique des flots de l'Océan, quand il s'agit de faire ressortir la puissance de Dieu sur la nature, soit d'emblème des puissances politiques orgueilleuses et cruelles, ennemies ou alliées trompeuses d'Israël, de l'Égypte principalement. Ce sont des lieux communs littéraires, qui n'ont aucune portée mythologique, encore moins religieuse, et n'offrent que des analogies bien lointaines avec les personnages du « Poème de la Création ».

Quant aux autres monstres, tels que le serpent *Python* des Grecs, *l'Azhi-Dahaka* de la mythologie pehlvie, *Loki* ou le serpent *Midgard* des Scandinaves, nous en parlerons en temps et lieu. Ils ont encore moins de rapports que Tiâmat avec le folklore hébraïque.

Ces considérations un peu longues ont pour but de nous mettre à même d'apprécier justement la zoologie symbolique des Apocryphes. Rien ne démontre qu'elle soit plus mythologique, dans sa signification actuelle, que les images bibliques expliquées ci-dessus. Le Dragon céleste du Baruch grec pourrait être cosmique, par exception; mais il paraît surtout jouer un rôle moral, pour la punition des impies : c'est l'enfer, ou le diable, à cause du *serpent* de la Genèse. Le *Dragon à sept têtes* de l'*Ode de Salomon* XXII, qui rappelle à la fois le *mušmaḫḫu*, le Thannin et Leviathan, est certainement le chef des esprits mauvais, en un sens qui n'a rien de païen. Ailleurs, dans le *IIe Psaume de Salomon*, le dragon représente Pompée, qui avait pris Jérusalem; ceci se rattache tout à fait à l'habitude biblique de personnifier les puissances hostiles en Rahab, Thannin ou Leviathan. Quant à *l'Aigle* fantastique de *IV Esdras*, c. XI, qui représente sans aucune équivoque l'Empire romain, c'est une figure construite de toutes pièces pour l'allégorie, à l'image d'Ezéchiel XVII, et probablement à tête reposée; elle part d'une métaphore toute désignée, à cause des « aigles romaines ».

Une observation s'impose donc : la tradition des monstres cosmiques, à couleur babylonienne, a laissé des traces plus pauvres encore dans l'Apocalyptique juive que dans la Bible. Il est par conséquent impossible de la suivre ininterrompue depuis l'*Enuma Eliš* jusqu'à l'Apocalypse de saint Jean. Celle-ci, en plus du Dragon, représentera bien l'Antéchrist et le faux prophète sous la forme d'animaux fabuleux (c. XIII). Mais le prototype de cette vision est difficile à chercher plus haut que Daniel, chap. VII, où les empires païens, qui doivent faire place au *Fils de l'homme* (le Messie et la domination des saints), apparaissent comme des animaux effroyables et composites; pourtant, par leurs traits fondamentaux, ils ressortissent encore du symbolisme animal tout ordinaire et naturel, tel qu'on le trouve au chapitre XC d'Hénoch; leur caractère composite peut très bien s'être formé pour la première fois dans l'esprit de l'auteur sacré, peut-être par analogie avec des représentations figurées qu'il aurait vues.

### 4. *L'Eschatologie.*

Le passage du siècle présent au siècle futur sera précédé de signes, de manifestations de la colère de Dieu, avec les anges ordinairement pour exécuteurs. Dans l'ensemble, si emphatique qu'en soit la description, elles ne sortent guère des lieux communs que l'on trouvait déjà, mais traités avec un talent plus sobre et plus vrai, chez les Prophètes : la guerre, la peste, la famine, les tremblements de terre, la sécheresse, l'obscurcissement ou la chute des luminaires célestes. Certains apocryphes, voulant renchérir et renouveler le sujet, y ont joint des traits fantaisistes qui ne renforcent pas beaucoup l'impression : le soleil apparaissant la nuit, et les étoiles le jour, les pierres qui suent du sang, les enfants qui naissent avec des cheveux blancs, des glaives dans le ciel qui ne sont que des comètes, etc. Le trait le plus notable, ce sont les persécutions des justes et la fuite au désert (*Ass. Moïse, Élie copte,* rabbins, etc.).

Dans tout l'exposé de la matière précédente, nous pouvions reconnaître, sous toutes les variantes, une certaine unité de tradition, due partie aux origines bibliques, partie au folklore asiatique, source commune où tous les Apocryphes puisaient plus ou moins. Il n'en va plus de même quand on arrive à la ruine ou à la transformation du monde, et aux conditions de la vie future. C'est qu'ici la Bible donnait peu de renseignements, et les religions païennes encore moins. Désormais nous avons affaire à des traditions d'écoles, divergentes, souvent inconciliables, qu'on trouve pourtant juxtaposées, non seulement dans les compilations de documents d'âges divers, telles qu'Hénoch, mais chez des écrivains refléchis comme l'auteur de *IV Esdras,* qui, ne sachant trop laquelle était la meilleure, a pris le parti d'en présenter plusieurs hétérogènes.

Ainsi, malgré la forte tradition messianique des Prophètes, le Messianisme reste très diversement compris. Tous s'accordent à attendre la rénovation du monde promise par le Dieu de leurs pères. Ils croient aussi que l'Univers, pour arriver à la félicité dernière, passera par une série de dures épreuves, les douleurs d'enfantement du siècle futur (ὠδῖνες τοῦ Μεσσίου, les חבלי דמשיחא du rabbinisme). Ces fléaux, chose à noter, épargneront parfois les Juifs et les justes (ainsi *Bar. syr.* XXIX, 2; LXXI, 1). Quant à la personne même du Messie, elle est présentée sous des aspects très divers, ainsi que son rôle. Il est des Apocalypses qui se passent de lui jusqu'à ne pas le mentionner : ainsi la première partie d'*Hénoch* (*Introduction* et *Livre angélologique,* 1, XXXVI.); de même, dans *Hénoch,* la partie appelée *Livre de l'Exhortation et de la malédiction* (Martin) ou *Livre de la Sagesse d'Hénoch* (Lagrange). Par contre, il est transcendant à l'humanité, et existe déjà au ciel, auprès de Dieu (qui va jusqu'à l'appeler « mon Fils », dans *IV Esdras,* XIII, 32, 37, 52; XIV, 9; VII, 28, 29). *Par. Hén., IV Esd.,* sans doute *Assomption de Moïse,* X, 2; et *V Sib.* au vers 414; mais, s'il doit descendre sur la terre, il n'y prendra pas une autre nature, il n'est question jamais d'« incarnation ». La figure du Messie, au contraire, est très effacée dans le livre des *Jubilés,* qui, par exception, étant écrit au temps le plus florissant des Asmonéens, est optimiste et semble croire l'âge messianique commencé dès son époque; on dirait une simple concession à la prophétie ancienne. Les *Testaments,* dont le fond remonte à la même date, s'occupent surtout de glorifier Lévi; le Messie de la

tribu de Juda, qui semble n'avoir rien de transcendant dans sa nature (v. *Testament de Joseph,* et ailleurs, passim), y est bien éclipsé par les grands prêtres lévitiques (1). Le Messie des chapitres *Hén. éth.* LXXX-XC (*Livre des Songes*), le « taureau blanc » qui assure le triomphe des brebis fidèles, ne vient pas du ciel davantage. Pour *Sib.* III, c'est un roi qui vient du soleil ἀπ' ἡελίοιο, cad. de l'Orient (au vers 652). Dans les *Psaumes de Salomon,* XVII et XVIII, c'est un roi humain, fils de David, plein des dons surnaturels de Dieu, et dont la puissance pacifique et spirituelle s'exerce dans le monde entier, jusqu'au fond des consciences (2).

Au milieu des temps d'angoisse qui précéderont le triomphe messianique, plusieurs apocryphes, tant juifs que chrétiens, mettent en scène deux personnages qui se sont enracinés dans la tradition ultérieure : l'*Antéchrist* et le *Prophète Élie.* Le premier, dont nous disserterons à loisir dans des excursus du commentaire, est désigné sous ce nom à cause de la Ire épître de saint Jean, II, 18; IV, 3. « Vous avez entendu dire qu'il vient un Antéchrist », quoique l'Apôtre l'interprète tout autrement que d'un Antéchrist personnel. Dans nos Apocryphes, il apparaît, sous diverses formes : ou bien comme le Diable lui-même opérant sous une forme visible au milieu des hommes, sous le nom de *Belial* (*Beliar, Berial*), qui lui est donné en tant qu'il séduit et égare (*Jubilés,* I, 20; *Test. Lévi,* III, 3; XVIII, 12; cf. *Hénoch sl.* XVIII, XXIX, XXXI : *Martyre d'Isaïe, Sib.* III, V, 175, sq, : peut-être *IV Esd.* V, 6), et que Charles veut mettre, sans raison suffisante, croyons-nous, en rapport avec le Dragon babylonien. Ou bien c'est un prince païen, ennemi de Dieu et des fidèles, dont le prototype est à chercher dans Antiochus Épiphane (*Daniel,* VIII et XI); ainsi apparaît-il dans les *Psaumes de Salomon,* II et XVII, dans *Baruch syriaque,* XXXVI et XL; après le règne sinistre de Néron, la légende de sa survie et de son retour futur fit considérer cet empereur comme l'Antéchrist à venir, ainsi dans les *Sibyllins* IV *et* V qui exècrent Rome, appelée « Babylone » au livre V. Le Diable devait même s'incarner en lui, soit qu'il l'eût ramené d'au delà de l'Euphrate (dans l'interpolation de *Sib.* III, au vers 63) soit qu'il l'eût ressuscité (*Asc. Is.* IV, 2-4; *Sib.* V, aux vers 28-sqq., 214-sqq; *Sib.* VIII, vers 88, 157). Les Pères qui ont reçu cette tradition juive le considèrent comme un faux Messie instrument du diable, qu'il soit juif (*Irénée, Hippolyte, Jérôme, Théodoret*), ou un empereur romain, encore le Néron redivivus (*Victorin de Petau, Cyrille de Jérusalem*). Certains chrétiens le dédoubleront en empereur romain et Antéchrist juif de la tribu de Dan. (*Commodien, Lactance*). Des Juifs en feront plus tard le fils du diable et d'une femme, *Simeon ben Jochaï, Apocalypse de Daniel* (3).

L'Antéchrist, avant d'être vaincu définitivement par l'apparition de Dieu ou du Messie, trouvera un adversaire dans *Elie* réapparu au milieu des hommes. Nous étudierons ce point au commentaire du chapitre XI. Cette tradition, qui se rattache à la prophétie de Malachie comprise au sens matériel, paraît avoir été très répandue dans le monde juif aux environs de notre ère, de là elle passa aux chrétiens. *Hen.* XC, 31 l'insinue; *IV Esdras,* VI, 26 semble y faire allusion; le

(1) Nous suivons ici l'autorité du P. Lagrange, *Messianisme,* p. 69-suiv., contre Charles, dans la question du messie personnel fils de Lévi.

(2) Le « Messie ben Joseph » n'est qu'une création postérieure du rabbinisme.

(3) Voir BOUSSET, *Der Antichrist.*

Dialogue de Justin avec Tryphon (VIII, 4, al.) l'affirme. Le Talmud, les Midraschim, et un grand nombre de rabbins d'âge plus récent y adhèrent. Beaucoup d'auteurs donnent à Élie un compagnon, qui est ordinairement Hénoch, quelquefois Jérémie ou Moïse (1); mais Tryphon, le IIe Sibyllin, Lactance nomment Élie tout seul. Cette tradition est attestée par la question des disciples au Sauveur, dans les Évangiles synoptiques, après la Transfiguration; Jésus leur dit dans quel sens figuré il fallait prendre la prophétie ancienne, mais ce passage de l'Évangile ne fut guère compris aux premiers siècles.

L'apparition du Messie mettra fin au siècle présent, ou bien marquera seulement la transition entre le Règne du Mal et le siècle futur. Ici nous pourrions déjà parler du *Millénarisme;* mais il vaut mieux réserver au Commentaire cette question, qui demande à être exposée et discutée avec le plus grand soin. Disons seulement que cette fameuse théorie apparaît *Hénoch,* XCI, *Bar. syr.* XXIX, XL, et *IV Esdras* VII, XII, par-ci par-là dans le Talmud, et chez les rabbins du Moyen Age. La durée de ce règne intermédiaire, prélude de la vie bienheureuse, est très variable; elle flotte de 40 ans (*livre hébreu d'Élie*), ou 400 (*IV Esdras,* VII), ou 1000 (*Apocalypse d'Élie copte,* chrétiens chiliastes) jusqu'à des centaines et des milliers de siècles chez certains rabbins. Plusieurs apocryphes parlent de l'attaque que le royaume aura à subir de la part de *Gog,* roi de Magog (ailleurs *Gog et Magog*), ce dernier ennemi eschatologique qu'avait prédit Ézéchiel, ch. XXXVIII, image peut-être inspirée du souvenir de l'invasion cimmérienne en Asie Mineure et en Syrie, mais qu'il n'y a pas lieu de croire mythologique (2) (*Sib.* III, 315 sqq, *Eldad et Modad, livre d'Élie* hébraïque; cfr. *Par. Hen.* au ch. LVI, « les Mèdes et les Parthes », *Bar. syr.* LXX, « les nations préparées par Dieu » et *Esd.* c. XIII.) Cette tradition se généralise dans le rabbinisme.

Le rôle du Messie n'est pas uniforme. Dans certains apocryphes, il est laissé dans l'ombre, et sa venue paraît *coïncider* seulement avec l'amélioration définitive du monde. Mais en général il vient pour exercer lui-même le jugement de Dieu contre les Gentils et les impies, et établir la domination du peuple juste. Quelquefois, ainsi dans la première partie d'*Hen. éth.,* c'est Dieu lui-même, et tout seul, qui viendra ici-bas perdre les méchants, et assurer aux justes un bonheur soit temporel (*Hen.* I-V, et VI-XI), soit spirituel et plus ou moins transcendant, sur la terre renouvelée, dans Jérusalem (*Hen.* XII-XXXVI). Les *Jubilés* ne conçoivent qu'un bonheur terrestre, dans les conditions actuelles améliorées; les âmes des justes continueront à trouver le bonheur dans l'Au-delà, celles des impies à tomber au Shéol. Même conception, ou peu s'en faut, dans le corps des *Testaments;* les saints mangeront de l'arbre de vie (*Test. Lévi,* X, 11); Dieu habitera au milieu d'Israël (*Test. Lévi,* V, 2) Le *IIIe Sibyllin* ne parle ni du jugement dernier, ni des sanctions éternelles, et le Messie n'apportera à Israël que la victoire et la paix terrestres. Dans l'*Assomption de Moïse* et les *Paraboles d'Hénoch,* le Messie donnera le ciel à Israël, mais n'aura pas de règne terrestre; dans ce dernier livre, c'est l' « Élu, » ou le « Fils de l'homme » qui présidera au jugement dernier, accompagné de la résurrection générale. Son rôle continuera au ciel;

(1) Noter toutefois que, pour *IV Esd.*, II, 18, les deux prophètes eschatologiques sont Isaie et Jérémie.

(2) Contre GRESSMANN, *Ursprung,* p. 174-192.

mais, sur terre, il se borne à cela; le Messianisme ancien est comme oublié.

Là où il est question du règne intermédiaire, les traits qui y dominent sont ceux de la félicité temporelle. Les saints descendront du ciel avec le Messie et règneront avec lui (*IV Esdras,* VII, 28; *Asc. Isaïe,* livres d'*Élie*) sur les justes qui seront heureux, et se nourriront des chairs de Béhémoth et de Léviathan tombés, peut-être sous des influences perses, à ce rôle comestible (*IV Esd.* VI; *Bar. syr.*, XXIX), ainsi que de la manne du ciel (*Bar.*). La Jérusalem céleste, descendue sur la terre, leur servira de lieu d'habitation (*Esd., Bar.* etc.). Quand ce bonheur prendra fin, par l'invasion de Gog et de Magog (vide supra), ou même la mort du Messie et de tous les hommes (*IV Esd.* VII), alors aura lieu le grand jugement et la résurrection.

La plupart des Apocryphes, avant le chiliasme chrétien, ne connaissent cependant qu'un règne de Dieu, soit terrestre comme dans les *Jubilés,* soit céleste. Quant à la résurrection, l'opinion la plus ancienne n'en admettait qu'une, qu'elle fût pour les justes seuls (opinion des Pharisiens d'après *Flavius Josèphe*) ou bien pour tous les hommes. Mais l'idée du règne intermédiaire amena quelques auteurs, comme nous le verrons plus tard, à en admettre deux, celle des justes, coïncidant avec la descente du Messie, et l'universelle.

La *résurrection générale* se fera au son de la *trompette* (*Apoc. Abraham,* cfr. *IV Esd.* VI,) Les *livres du ciel* seront ouverts et consultés (*Hénoch,* XC, *Par. Hen.*, *IV Esd.* VII); les anges mauvais et les impies seront jetés dans la géhenne, que *Hénoch* nomme *l'abîme de feu;* les justes jouiront du bonheur éternel dans le ciel, ou dans la Jérusalem nouvelle, qui se présente souvent sous les mêmes traits que le Paradis de la Genèse. Nous reviendrons là-dessus dans notre Commentaire.

Rappelons toutefois qu'un certain nombre d'Apocalypses ne pensent qu'à un bonheur terrestre dans ce monde amélioré; les *Jubilés* XXIII nient même la résurrection.

Nous pourrions parler encore des spéculations astronomiques, cosmographiques, comme celles d'Hénoch éthiopien; mais elles n'ont pas de portée religieuse, malgré leur insertion dans un livre de révélations, et n'intéressent que l'histoire des idées scientifiques populaires. Il paraîtrait plus indiqué de parler du caractère moral des Apocryphes; mais ils n'ont rien de bien particulier à ce point de vue; si quelques-uns, fidèles à l'esprit des prophètes, font place aux Gentils dans la Jérusalem nouvelle, cette place sera toujours bien restreinte, et, naturellement, dépendra de leur soumission préalable aux Juifs. Leur Messie est un juge, mais n'a guère l'aspect d'un Sauveur. Son action est extérieure avant tout. Les Apocalypses ne marquent aucun progrès, loin de là, de la religion universaliste et intérieure, de la foi qui agit par l'amour. Toute leur exubérance est de surface, et le fond religieux en reste glacé. Le P. Lagrange a raison de dire : « Entre la sève religieuse des Écritures inspirées et le naturalisme sensé des Grecs, les apocalypses apparaissent comme un genre faux, dont les ardeurs surchauffées ne peuvent émouvoir les gens de sang-froid. Elles ont voulu se placer entre ciel et terre; elles n'ont ni l'inspiration d'en haut, ni l'attrait de la nature et de la vie. » (*Messianisme,* p. 135.)

II. Comparaison des symboles de l'Apocalypse de saint Jean avec la tradition apocalyptique générale. — Le long aperçu que nous venons de donner

était utile et presque nécessaire, pour nous permettre d'apprécier comme il convient le symbolisme de l'Apocalypse inspirée. Ce livre a en effet puisé un grand nombre de ses images au même stock que les autres. Comme œuvre littéraire, on ne peut prétendre qu'il soit tout à fait exempt des défauts du genre. Mais il a mis cette imagerie au service d'un tout autre enseignement ; et nul de ceux qui, le lisant sans préventions, le comparent à l'ensemble de cette littérature, ne peut méconnaître combien il est, au point de vue humain et artistique, supérieur aux plus beaux, fût-ce à Esdras. Pour ce qui est de la valeur religieuse, tout le monde doit avouer qu'il leur est simplement incommensurable, comme le judaïsme vieilli l'est au christianisme dans sa première ferveur. Si on le compare enfin aux apocalypses chrétiennes qui l'ont suivi, on saisit toute la différence qu'il y a entre le génie naturel surélevé par l'inspiration divine, et l'exaltation imaginative de « prophètes » qui n'ont reçu mission que d'eux-mêmes, ou d'auteurs qui copient servilement des traditions.

Ce serait empiéter sur le terrain du Commentaire que d'énumérer et d'expliquer dès à présent tous les symboles johanniques. Nous ne voulons en donner qu'une vue d'ensemble, pour en indiquer les sources générales. Nous distinguerons ceux qui se rattachent soit à la tradition apocalyptique commune, soit à la Bible, et ceux qui paraissent avoir été créés dans l'esprit de Jean. Nous insisterons aussi sur ce qui fait l'originalité de notre auteur, dans l'usage ou l'omission de symboles traditionnels.

### § I. — Jean et l'Apocalyptique traditionnelle.

Ce n'est pas seulement l'emploi fréquent des mêmes images qui montre que l'auteur de l'Apocalypse a connu la tradition consignée dans les ouvrages ci-dessus étudiés ; mais encore tel ou tel trait, qui ne se révèle qu'à la lecture attentive du texte original, peut s'expliquer seulement comme une référence à des symboles consacrés que nous ne retrouvons cependant pas dans les autres écrits du genre : ainsi, au c. XII, 14, les « ailes *du* grand Aigle », dont il n'a pas été question auparavant ; au c. X, 3, « *les* sept tonnerres » qui font entendre leur voix. Cet aigle et ces tonnerres sont déterminés par l'article. C'étaient donc des figures déjà connues, dans la tradition apocalyptique évidemment.

La meilleure méthode, pour bien saisir similitudes et divergences, c'est de suivre le même ordre que dans l'étude précédente, et d'examiner successivement les ensembles principaux de représentations figurées, relatives au monde céleste, infernal, terrestre, à l'eschatologie et au monde futur.

1. *Dieu, la cour céleste et les Anges.* — La description de Dieu sur son trône, au chap. IV, est analogue à d'assez nombreux tableaux d'*Hénoch,* de l'*Apocalypse d'Abraham*, et d'autres écrits. Les quatre « *Animaux* » (*Chérubins,* quoique le terme ne soit pas employé), qui supportent le trône, peuvent être un emprunt direct, mais très libre, au prophète Ézéchiel. La « mer de cristal » qui s'étend autour du trône, et est mêlée de feu (XV, 2) est, comme dans les autres apocalypses, le ciel empyrée des anciens. Dans cet empyrée se trouvent un *sanctuaire* (VIII, 15 ; XI, 19 ; XIV, 15-17 ; XV, 5-8) ; *l'arche d'alliance* (XI, 19) ; un ou deux *autels* (VI, 9 ; VIII, 3,5 ; IX, 13). La « Nouvelle Jérusalem » existe déjà au ciel, d'où elle doit descendre sur la terre (XXI, 10 sq.). Mais plusieurs traits indiquent

que cette ville, « Épouse de l'Agneau, » existe déjà aussi sur la terre; ainsi le verset 17 du ch. XXII : « *L'Esprit et l'Épouse disent : Viens!* » où il s'agit certainement de l'Église terrestre. Les fidèles, en maints passages, même les fidèles vivants, sont représentés comme habitant au ciel et sur la terre à la fois; on peut dire que c'est l'une des idées maîtresses du livre. Par conséquent, la localisation d'une ville au ciel est purement allégorique, comme la ville elle-même. Quand elle sera descendue sur la terre (chap. XXI-XXII), le trône de Dieu s'y trouvera encore (XXII, 3), quoique Dieu n'ait sans doute pas quitté le ciel. Il n'y a donc là que des différences de points de vue, d'autant plus que la Jérusalem céleste représente à la fois l'Église triomphante et militante (voir XXI, 24-27, et notre commentaire), tandis que la Femme du chap. XII ne figure l'Église que dans son état militant. Ainsi Dieu est partout et agit partout. Il n'est plus le terrifiant Isolé du judaïsme tardif. Son action continue dans le monde est figurée par les 7 esprits qui se tiennent devant le trône (I, 4; IV, 5) et qui appartiennent également à l'Agneau (IV, 6). On doit y voir sans doute le Saint-Esprit personnel, et non les sept Archanges de la tradition.

L'Angélologie juive a été extrêmement simplifiée, et dépouillée de tout cet aspect mythologique qu'elle avait pris aux derniers siècles, sous des influences étrangères. Un seul Ange est appelé de son nom propre, *Michel,* comme vainqueur du Dragon au chapitre XII; on n'y trouve même ni Gabriel ni Raphaël. Des myriades et des myriades d'esprits bienheureux entourent le trône de Dieu. Certains président aux phénomènes de la nature, ont pouvoir sur le feu (XIV, 18), sur les eaux (XVI, 5); mais il n'est indiqué nulle part que les bons Anges aient un rapport spécial avec les astres; seulement les « 7 étoiles » (I, 20) représentent allégoriquement les Anges des 7 églises. Que le « tiers des étoiles » du ciel soient balayées par la queue du Dragon (c. XII), ce n'est pas une allusion si certaine à la chute des Anges. Des esprits célestes offrent à Dieu les désirs et les prières des hommes (V, 8; VIII, 3) : d'autres sont les agents du gouvernement divin, et les exécuteurs ordinaires, mais non exclusifs, des jugements portés par le Très-Haut sur le monde et l'humanité (les Anges des sept trompettes, des sept coupes, etc.). Il en est enfin qui remplissent les fonctions de guides et gardiens de certains groupes; car, en admettant que les « Anges » d'Éphèse et des autres églises soient des personnifications de la communauté plutôt que des personnes, angéliques ou humaines, le nom qui les désigne implique l'existence, puis l'extension figurée, de la notion des Anges gardiens.

On distingue dans leur armée les traces d'une hiérarchie de dignité et de fonctions. Il en est un, celui qui apporte au prophète le « petit livre » contenant les révélations des chapitres XII et suivants, dont la description est d'une telle splendeur que son aspect est presque divin (c. X). Pourtant ce ne sont tous que de simples créatures, les « compagnons de service » σύνδουλοι, des prophètes et de tous les disciples fidèles de Jésus (XIX, 10; XXII, 9). Jean mentionne « *les 7 qui se tiennent devant Dieu* » (VIII, 2) et qui recevront les trompettes du jugement; ce sont les Archanges de la tradition. Deux autres catégories de figures célestes restent à demeure auprès du Très-Haut : d'abord « *les quatre Animaux* » qui portent le trône. Il est évident qu'ils répondent, au moins par leur origine, aux Chérubins; mais on peut douter que, dans le sens propre à Jean, cette figure représente des personnalités angéliques; elle peut n'être qu'une personnification

des opérations de Dieu *ad extra*, qui s'exercent aux quatre points cardinaux, c'est-à-dire dans l'univers entier. L'autre catégorie est celle des « *24 vieillards* » porteurs de couronnes et de coupes, qui entourent, assis en cercle, le trône de Dieu, et entonnent des cantiques à chaque grand déploiement de sa puissance sur l'humanité. Comme ils lui offrent aussi des « parfums, qui sont les prières des saints » (v, 8), ils jouent le rôle de représentants des hommes auprès de Dieu ; mais, à notre avis, ce sont bien des Anges, et non, comme le veulent certains critiques, l'humanité idéale. On ne trouve rien qui corresponde à cette figure dans les apocryphes que nous possédons. Elle doit pourtant être traditionnelle, parce qu'il est question du conseil des Anciens, assesseurs de Dieu, dans Isaie, XXIV, 23, et que Daniel VII, 9 (« *on apporta des trônes* ») y fait, semble-t-il, allusion. Quant au nombre 24 = 12 × 2, nombre de critiques actuels estiment, non sans probabilité, qu'il est d'origine astrale, d'après un texte de *Diodore de Sicile* nous apprenant que les Babyloniens avaient fait cette division en rapport avec le cercle zodiacal (Commentaire, *ad loc.*). On peut donc regarder ces « Vieillards » comme des Anges qui président au déroulement du temps, aux diverses phases de l'histoire humaine. Et comme Jean ne sera pas allé prendre cette image à Babylone, ni dans des écrits païens, nous pouvons admettre, sous bénéfice d'inventaire, qu'elle était dans la tradition apocalyptique.

Cette tradition a donc laissé des traces sensibles dans l'angélologie johannique, ainsi que dans tout ce que notre Apocalypse nous montre du ciel. C'est un décor et un scénario auxquels il faut nous habituer. S'ils surprennent au premier abord ceux qui ne connaissent pas autrement le genre apocalyptique, s'ils leur paraissent introduire trop de précisions et de matérialité dans le monde spirituel, tout autre est l'effet qu'ils produisent à qui sait faire la comparaison avec les Apocryphes. On admire alors la sobriété du prophète inspiré. Il n'a pas confondu le domaine physique avec le domaine moral et transcendant. La présence d'une ville au ciel, le sanctuaire, l'arche d'alliance, les autels ne sont certainement pour lui que des images allégoriques. Appelé au ciel par la voix du c. IV, I, comme d'autres apocalyptiques, lui, du moins, est transporté du coup en présence de Dieu, sans faire de cosmologie sur la route; il ne parle point de plusieurs cieux, ses descriptions n'ont jamais pour but de faire de la science, ni de satisfaire la curiosité sur aucun sujet étranger au salut. Il ne trouve là-haut ni phénix, ni anges de la lune, ni oiseaux chanteurs. Son Angélologie n'a rien de mythique, elle n'est qu'un développement, ou une application, des données de la Bible, qui nous apprend que les Anges sont les agents de Dieu dans la Création, et le gouvernement des hommes. Non seulement il évite les noms propres et les classifications curieuses, mais il ne reproduit même pas la terminologie dont a usé saint Paul pour désigner les puissances supra-terrestres (*Col.* I, 16; *Eph.* I, 21, al.). S'il fait intervenir partout les Anges, conformément à la tradition apocalyptique, du moins l'action de ces esprits ne supprime-t-elle pas celle des hommes, et n'est-elle pas un intermédiaire nécessaire de celle de Dieu. On peut donc croire qu'il n'a pas attaché une bien grande importance aux anciennes précisions; aussi lorsque *Charles* (1), par exemple, entame une discussion pour savoir si l'Ange de VIII, 3 est l'« Ange de la Paix » ou tel autre, nous nous

(1) *Studies on the Apocalypse*, pp. 158-161.

étonnons qu'il se donne cette peine, puisque nous ne savons même pas si Jean a jamais pensé à l'« Ange de la Paix ». Ces classifications trop nettes n'étaient pas dans l'esprit de sa révélation.

2. *Le Messie.* — Il n'y a naturellement guère de comparaison possible entre le rôle futur, transitoire, extérieur et plus ou moins abstrait, assigné par les Apocryphes à leur Messie, et celui que remplit dans l'Apocalypse, Jésus, l'Homme-Dieu, le tout-puissant Seigneur et Rédempteur qui actuellement déjà dirige tout, et au ciel, et sur la terre. Il est trois formes sous lesquelles Jean le contemple tour à tour : d'abord l'Être pareil à un « *Fils d'homme* » qui lui donne sa mission (I, 13-suiv., cfr. XIV, 14), puis l' « *Agneau* » immolé qui, au ciel, entre en possession du livre des décrets divins (c. V), qui siège dans Sion au milieu des saints (c. XV, cfr. XX), et qui, dans la Jérusalem nouvelle, s'asseoit sur le trône même de Dieu (c. XXII); enfin le « *Cavalier* » royal victorieux de tous les ennemis terrestres et infernaux (c. XIX, cfr. VI, 1). Naturellement la deuxième, qui symbolise la Rédemption par la Croix, ne trouve aucun parallèle dans les Apocryphes. La première rappelle le *Bar nashâ* de Daniel et le « Fils de l'Homme » des Synoptiques, mais n'a qu'un rapport bien douteux avec le « Fils de l'Homme » des Paraboles d'Hénoch; certains traits pourtant se retrouvent ailleurs; ainsi la blancheur de la chevelure a son prototype dans *Hénoch* (XLVI, 1); seulement l'Apocryphe la réservait à Dieu, la « tête des Jours » (cfr. l' « Ancien des Jours », de Daniel), comme symbole de son éternité, et Jean l'a transportée du Père au Fils qui a aussi la nature divine. La troisième figure répond au rôle de Juge et de Vengeur que les Apocryphes assignaient tantôt à Dieu, tantôt au Messie. La ressemblance n'est que générique, et peut s'expliquer sans emprunt, par les descriptions bibliques qui sont la source commune. D'ailleurs le sens de la vision est bien plus étendu et bien plus spirituel dans notre Apocalypse.

3. *Le monde des esprits mauvais.* — Ici encore rien ne rappelle la fantasmagorie inutile que nous avons exposée : ni noms propres, ni classifications, ni légendes sur les fautes des esprits déchus. Jean a gardé de la tradition l'image du Dragon (c. XII, XVI) pour signifier le Diable, Satan; il l'identifie en termes explicites au serpent ancien de la Genèse. Il n'a certainement plus rien d'un monstre cosmique; c'est le chef d'une armée d'Anges, mauvais comme lui (XII, 7, 9). Peut-être n'a-t-il même aucun rapport avec le Thannin, et le nom de Dragon ne lui est-il donné que comme synonyme de serpent. Ses « sept têtes » font bien penser au Mušmahhu et à Léviathan; mais elles ne sont peut-être qu'un symbole, créé chez Jean lui-même, des « sept esprits de Béliar » (*Test. Ruben,* ch. II), puissance d'égarement et d'oppression, contre-partie des sept esprits de Dieu et de l'Agneau. Un rapprochement avec l'*Angro-Mainyu* des Perses serait plus soutenable; mais ce n'est qu'un parallèle accidentel. Il n'est rien dit sur l'origine de la malice et de la chute des démons. Seulement, après le triomphe du Christ, le Dragon a été précipité du firmament sur la terre par Michel (c. XII), c'est-à-dire qu'il a perdu sa domination, naguère si considérable, de Prince du monde; il est vaincu et ne peut plus accuser si facilement les hommes, que le sang du Christ a justifiés. En tout cela l'allégorie est visible et transparente. Si le Dragon était d'abord au ciel — ou bien dans l'air, sous le firmament — c'est là une image empruntée à la tradition apocalyptique, mais qui ne couvre plus qu'un sens moral. Au moment où Jean écrit ses Révélations, le Démon est sur la terre, où il soulève contre

l'Église la puissance politique et spirituelle du paganisme, les Deux Bêtes; mais il y est invisible, c'est un Esprit.

Les agents du Diable, ce sont d'abord ces *Deux Bêtes,* représentant toutes deux des collectivités humaines; ensuite des figures d'aspect plus mythologique. Telles sont les « *étoiles tombées* » des chapitres VIII et IX. Ici nous trouvons une des rares traces de l'ancienne identification des astres avec des esprits; l'ensemble du livre montre assez qu'il n'y faut pas voir plus qu'un symbole. Les *sauterelles* étranges et les monstrueux *cavaliers* du chapitre IX représentent certainement aussi des puissances infernales. Dans leur description si chargée, mais pourtant terrifiante, faut-il voir des personnages préternaturels, ou bien seulement des personnifications de l'action du diable, des vices, des remords, des discordes et des guerres qu'elle excite dans le monde? Nous étudierons plus tard la question. En tout cas, nous pouvons dire que ces traits fabuleux, dont le sens nous échappe parfois dans le détail, sont encore de l'allégorie et de l'hyperbole, et que Jean ne s'attend pas à ce que les hommes voient jamais de leurs yeux de chair des apparitions aussi fantastiques. Les trois démons-grenouilles du chapitre XVI, 13, doivent être interprétés dans le même sens, d'autant plus que le Dragon, la Bête et le Faux Prophète de la bouche desquels ils sortiront, sont un esprit invisible, et de simples images des puissances humaines inspirées par lui. Quant aux trois derniers *cavaliers* du ch. VI, nul ne doutera que ce soient de pures personnifications des fléaux typiques, Guerre, Famine, et Peste; l'Hadès qui leur est associé n'est pas plus personnel.

Bref ce que Jean nous révèle du monde diabolique est extrêmement sobre, et ne montre aucune accointance avec la mythologie des Apocryphes. D'image commune avec eux, il n'y a que le Dragon, avec la mention de son ancienne place au ciel, et l'étoile qui ouvre le puits de l'abîme, au chap. IX. D'autres, comme les sauterelles et la première Bête, viennent de la Bible, mais fort amplifiées et dramatisées. Le reste a pu être créé de toutes pièces dans l'esprit du Voyant.

4. *Le monde terrestre, l'histoire future, et les signes de la fin.* — Jean qui n'a pas eu besoin, comme ses devanciers non inspirés, de faire remonter son livre, par une fiction, au temps d'un ancien patriarche ou prophète, ne s'occupe nulle part de l'histoire passée du monde; sa révélation ne concerne que les temps commencés à la naissance de Jésus (c.XII), pour s'étendre jusqu'au Jugement général. A-t-il, suivant l'exemple ancien, partagé la vie du monde en *périodes?* On pourrait le croire à première vue, à cause des *sept trompettes* (cc. VIII et IX), au son desquelles sept catégories de fléaux fondront sur l'univers, et des *sept coupes* de la colère de Dieu que des Anges répandent au ch. XVI. Ensuite viendrait le Millénaire heureux (c.XX), finissant à l'invasion de Gog et Magog, puis le Jugement. Il y aurait donc quatorze Éons funestes, sept avant l'apparition de l'Antéchrist, et sept après, puis une quinzième époque, heureuse celle-ci, répondant au *Règne intermédiaire* du Messie Juif. Mais ce serait interpréter l'Apocalypse, nous le verrons, d'une manière beaucoup trop matérielle D'abord l'effusion des sept coupes répond, en tout ou en partie, à l'histoire déjà comprise dans la vision des sept trompettes, puisque la septième trompette doit annoncer la fin du monde (c.XI). Ensuite, il n'est pas sûr que les trompettes elles-mêmes sonnent les heures diverses de l'histoire. Beaucoup de commenta-

teurs — à tort, d'ailleurs, selon nous — veulent qu'elles ne retentissent toutes que peu avant le Jugement. Pour nous, qui chercherons à établir que leur sonnerie occupe toute l'histoire, depuis le premier siècle de notre ère jusqu'à la fin du monde, nous jugeons très difficile de croire qu'elles répondent à une *vraie* succession d'événements futurs. C'est plutôt une division symbolique et logique de fléaux qui peuvent être aussi bien simultanés, et qui se reproduisent plus ou moins à toute époque. Quant au Millénaire, nous montrerons qu'il coïncide avec l'âge des fléaux. Notre avis est donc que Jean n'a pas divisé l'histoire en âges successifs. Si la vieille idée des périodes a influé sur sa représentation des malheurs par séries de sept, c'est là une influence purement matérielle, car il a changé le sens de ces « successions », en faisant de la succession elle-même une simple manière de distinguer des réalités qui ne sont pas soumises à cet ordre rigoureux. Disons donc que, dans l'Apocalypse de Jean, *il n'y a pas de périodes.*

Tous les événements futurs ne sont cependant pas confondus, comme s'ils devaient s'accumuler dans l'espace de quelques mois ou de quelques années. Le chapitre XVII et les suivants expriment clairement cette vue prophétique que l'empire de Rome — la grande ennemie actuelle, appelée « Babylone » comme dans la Ia Petri et les Sibyllins — ne doit pas durer jusqu'à la consommation, et que d'autres incorporations de la Bête doivent lui succéder, pour un temps très long encore, puisqu'il est, nous l'établirons, coextensif au Millenium. Mais ce point de partage de l'avenir n'a rien de commun avec la théorie des *périodes* apocalyptiques. Celles-ci, malgré une certaine latitude d'interprétation dont nous avons cru voir le principe implicitement indiqué dans un passage de Baruch, n'en sont pas moins, en règle générale, conçues comme de vraies divisions successives de la durée ; car celles de l'avenir ne sont que la continuation tout à fait homogène de périodes du passé (du passé par rapport à l'auteur réel, non à l'auteur fictif), qui répondent, elles, à des époques historiques bien réelles et bien distinctes. Les Apocryphes n'indiquent pas, et ils ne sauraient le faire sans se trahir, qu'ils prennent les périodes futures dans un autre sens. Ils les donnent seulement comme moins nombreuses, estimant que ce monde de péché et de douleur approche de sa fin. Jean, au contraire, n'insinue pas qu'il finira de sitôt.

Les *nombres* dont il use, en effet, suivant en cela l'usage du genre, ne doivent pas faire illusion sur ce point. Nous pouvons affirmer qu'il n'a jamais donné qu'une valeur symbolique, ou, plus rarement, une valeur de compte approximatif (ainsi pour les 7 têtes de la Bête, XVII), aux nombres consacrés par la tradition. L'esprit de la vraie prophétie s'éloigne beaucoup, surtout dans le Nouveau Testament, de ces précisions trop assurées des données contingentes, qui auraient affaibli la portée de la parole du Christ : « Veillez et priez, car vous ne savez pas quand le Fils de l'Homme viendra » (*Mat.* XXV, 42). Ainsi *trois, quatre, sept, dix, douze, mille* (et les multiples 24, 12.000, 144.000), n'apparaissent qu'avec le sens figuré le plus général qu'il soit possible de leur donner. Le Commentaire montrera que Jean est sujet à les échanger sans scrupule, suivant la nature des symboles divers qu'il a choisis pour exprimer une seule et même série de faits ; ainsi le rapprochement des chapitres VI, et VIII-IX, montre que 3 cavaliers = 4 vents = 7 fléaux. Tous ces chiffres sont choisis, dans une même vision, ou

dans des visions connexes, chacun pour soi, c'est-à-dire sans aucune considération de leur rapport arithmétique. L'Apocalypse fait si peu de cas de l'exactitude matérielle du calcul que nous pourrons établir — ou du moins nous chercherons à le faire, et appuyé, pensons-nous, sur de bonnes raisons — une égalité de durée réelle entre les 3 ans 1/2 (les 42 mois, les 1260 jours) du Règne de la Bête et les 1000 ans du Règne de Jésus.

Les nombres qui ont le plus attiré l'attention sont précisément ces *trois ans et demi* ou *quarante-deux mois,* dont l'origine est biblique, non apocalyptique, et le fameux chiffre de la Bête, 666 (pour d'autres 616), qui est bien plus difficile à interpréter que les « Gematrias » des Sibyllins ou du rabbinisme; on ne déterminera peut-être jamais avec une entière certitude si c'est une *Gematria* ordinaire, une Gematria compliquée d'*isopséphie*, ou tout simplement, à la manière pythagoricienne, l'expression symbolique d'une réalité morale. Mais ce n'est pas ici le lieu d'en discuter.

Quoi qu'il en soit de tous ces chiffres, le monde présent, où Satan est encore en lutte contre le Christ, est condamné à périr un jour ou l'autre, quand la mort sera absorbée dans la Victoire, ou, comme dit Jean, « jetée dans l'étang de feu », avec le diable et les Bêtes. Un grand nombre de *fléaux,* que l'on peut considérer comme des jugements partiels de Dieu, précéderont, et annonceront d'une certaine façon, le Jugement définitif.

Pour les décrire, l'Apocalypse s'est visiblement inspirée de la tradition du genre. Elle a créé peu de nouveau. Ce sont toujours les mêmes déchaînements, d'ailleurs trop vérifiés par l'histoire, du funeste trio « Guerre, Peste, et Famine », les tremblements de terre, les incendies, les chutes d'étoiles, etc. Remarquons toutefois que les plus excentriques de ces signes de la colère divine, ceux qui ne peuvent répondre, malgré les licences de l'allégorie, à aucune réalité, comme le soleil qui se lève pendant la nuit, les rochers qui suent du sang, les enfants qui parlent presque à leur naissance (*IV Esdras,* al.) ont été soigneusement évités par le Prophète. Pour ceux qu'il a conservés, il a su rehausser leur caractère de lieux communs, grâce à une mise en scène parfois artistique, et la plupart du temps fort saisissante. Il a bien admis quelques descriptions très fantastiques, comme celle des sauterelles et de la cavalerie du chapitre IX. Le goût moderne peut les trouver trop touffues, et nous avons peine à saisir la valeur symbolique de quelques-uns de leurs traits, dont on peut croire que l'unique but est de renforcer l'impression terrifiante du tout; mais ils sont du moins exempts de banalité; ils frappent l'imagination, ils font trembler et réfléchir, ce qui n'est pas souvent le cas des modèles traditionnels. — Remarquons enfin, ce qui sera à prouver ultérieurement, qu'il n'est question ni de la venue d'Élie, ni d'Antéchrist personnel.

5. *L'Eschatologie.* — Pour nous, l'Apocalypse est un livre *essentiellement eschatologique,* sauf aux chapitres I-III. Et son eschatologie a des points de contact matériel tout à fait nombreux avec celle des Apocryphes. On y retrouve le *Règne intermédiaire* du Messie, l'*Antéchrist, Gog et Magog,* la grande bataille finale, enfin, après le Jugement, la Béatitude conçue comme le séjour éternel dans la *Jérusalem nouvelle* qui descend du ciel, et qui ressemble au Paradis terrestre, avec son fleuve et les arbres de vie.

Mais cette eschatologie, nous le verrons, n'a guère de commun avec l'an-

cienne que des images. La différence ne tient pas uniquement à ce qu'elle est celle du Nouveau Testament. Nous aurons de nombreuses occasions de démontrer que Jean n'entend pas les « derniers temps » comme la courte période qui verra les convulsions finales. En fait, c'est toute la durée du monde actuel, quelque longue qu'elle puisse être, depuis l'Incarnation. Le Règne intermédiaire, le Millenium, coïncide avec les assauts de l'Antéchrist, de la Bête, dont Gog et Magog paraissent bien n'être qu'une variante. La Jérusalem nouvelle est une réalité actuelle, et les fidèles du Christ, vivants ou morts, la peuplent déjà : comparez la fin du chapitre VII ou le commencement du ch. XIV aux chapitres XXI-XXII. L'Agneau, qui règne au ciel et dans la cité céleste, est aussi présent sur la terre, dans la Sion terrestre qui est l'Église militante; il donne dès ici-bas à ceux qui croient en lui les fruits de l'arbre de vie, les eaux de la vie, la manne, qui sont la grâce et ses instruments, en attendant de devenir la gloire : comparez les promesses de la fin des lettres, chap. II et III, aux descriptions du ciel. Nous reviendrons tout à l'heure sur ce caractère synthétique très remarquable de l'eschatologie Johannique. C'est le « Règne de Dieu » inauguré par l'Incarnation; il a bien deux phases, mais ces deux phases sont souvent présentées en un même tableau, sinon sous une seule image. Des apocryphes de l'époque brillante des Asmonéens avaient ainsi, après les Prophètes, embrassé tout l'avenir heureux dans une perspective unique; mais leurs pensées restaient fixées à la terre et au bonheur terrestre, grandi seulement et ennobli par un reflet de la paix éternelle. Dans l'Apocalypse de Jean, les joies temporelles sont tout à fait oubliées; mais, au milieu des épreuves, l'âme des fidèles peut déjà habiter le ciel, ils ont des jouissances secrètes, et un « nom » mystérieux que connaît seul celui qui le possède (II, 17). Marqués au front du signe de Dieu, ils sont préservés de la tribulation qui inonde le monde; mais cette promesse de préservation, jointe à l'annonce d'épreuves nombreuses, est à prendre en un sens tout spirituel; elle signifie que ni les calamités cosmiques ou historiques, ni les persécutions des Bêtes et du Dragon, ne sauraient faire perdre aux persévérants leur vie intérieure dans l'union à Jésus. Il n'est nulle part question de bonheur matériel, de longévité de mille ans comme dans les *Jubilés*, ni d'une fécondité fabuleuse de la terre comme dans la tradition qu'on découvre, par exemple, chez *Baruch*, et qui passa à Papias et aux chiliastes. Encore bien moins Béhémoth et Léviathan auront-ils rien à faire avec le festin qu'offre le Christ (III, 20). Toutes les promesses trop matérielles, ne le fussent-elles qu'en figure, sont absentes de l'œuvre de Jean. Les images sont même plus spiritualisées que celles des Synoptiques sur le festin céleste. On ne peut les interpréter adéquatement, dans toute leur profondeur, que par les passages les plus mystiques de saint Paul et du quatrième Évangile.

La même sobriété grandiose, que nous avons ailleurs notée, se retrouve dans la mention du Jugement universel, et surtout dans celle des châtiments de l'autre vie. Les « *livres* » traditionnels seront ouverts : et chacun ira à son destin éternel. L'enfer n'est pas décrit. Un seul mot le caractérise : *la seconde mort, l'étang de feu.* Jean s'éloigne autant ici d'Hénoch que de l'Apocalypse de Pierre; chez lui on ne saurait relever aucune trace d'orphisme.

D'un mot, pour résumer cette comparaison générale avec les écrits du même genre symbolique, nous pouvons dire que Jean, tout en se conformant à la

tradition des Apocalypses, n'en a cependant rien pris de ce qui était puéril ou choquant, rien qui répondît à la curiosité oiseuse de mystères indifférents, qui fût trop excentrique ou sentît encore la mythologie et la légende. Jamais ses visions ne s'y sont pliées servilement, elles ont grandi et spiritualisé le sens de presque tout ce qu'elles empruntaient.

### § II. Les symboles de l'Apocalypse Johannique et l'Ancien Testament.

Nous devions insister avant tout sur la comparaison précédente, d'abord parce que ces rapprochements sont instructifs, et encore plus peut-être pour cette raison que, opérés sans vue d'ensemble et sans méthode, ils peuvent causer de graves méprises en exégèse. Mais la tradition apocalyptique est loin d'être l'unique source du symbolisme de Jean. On ne doit même pas la considérer comme la principale, à moins qu'on ne veuille y englober les visions d'auteurs canoniques, comme Ézéchiel, Zacharie et Daniel. Car c'est là surtout, c'est dans les dernières prophéties de l'Ancien Testament, qu'on peut trouver l'origine immédiate des symboles johanniques les plus importants. (Je dis « l'origine immédiate », parce qu'il est possible, dans certains cas, que les Prophètes eux-mêmes eussent reçu ces images d'une tradition antérieure propre ou non à Israël.) Nous avons déjà, ci-dessus, relevé l'une ou l'autre, et le commentaire donnera le détail de ces rapprochements. Notons seulement ici que le Pentateuque a fourni plus d'un trait pour exprimer la béatitude spirituelle ou céleste (*l'arbre de vie,* etc.). Également dans la description des fléaux, dont certains rappellent les plaies d'Égypte (*eaux changées en sang,* etc.). L'histoire d'Élie, dans le IIe livre des Rois, a concouru avec celle de Moïse pour symboliser la puissance des « Deux témoins » du chapitre XI, lesquels ne sont d'ailleurs pas plus Moïse et Élie qu'Élie et Hénoch, mais une personnification des ouvriers du Règne de Dieu, rapportée, par une référence explicite, au prophète *Zacharie,* dans la vision où celui-ci voit les deux chefs du peuple israélite au retour de la captivité, Zorobabel et le prêtre Jésus. A Zacharie également, à sa vision des chars angéliques (ch. VI), a été empruntée celle des quatre « cavaliers » célestes du chapitre VI; de même, à lui ou à Ézéchiel, l'Ange qui fait mesurer le temple au chapitre XI, et la ville au ch. XXI. La peinture du ciel, du trône de Dieu, des quatre animaux qui le supportent, a un rapport indéniable avec l'apparition du char divin dans *Ézéchiel,* cc. I et IX-X. Jean s'en sera sans doute directement inspiré. Le temple eschatologique du même prophète (cc. XL-suivants) s'est combiné avec l'idée, si fréquente dans l'Apocalyptique, de la Jérusalem céleste préexistante, pour la description du séjour des saints (cc. XXI-XXII). L'inspiration d'Ézéchiel est encore visible dans les lamentations sur la ruine de Rome (c. XVIII), imitées de la complainte sur la ruine de Tyr (*Ézéchiel,* c. XXVII), le livre de prophéties *mangé* par Jean au chap. X, c'est une adaptation d'Ézéchiel, c. III, 1-3, ainsi que la guerre de Gog et de Magog (chap. XX). La « femme » du chapitre XII qui représente l'Église, la Sion spirituelle, rentre dans les personnifications bibliques les plus courantes de peuples et de cités (*Osée,* et ailleurs). La description du « Fils d'homme » au chapitre Ier est composée de traits qui peuvent se ramener la plupart à divers passages de l'Ancien Testament, où ils signifient le pouvoir royal, sacerdotal, ou la puissance de la parole du

Messie. — Quant au Dragon, identifié au serpent de la Genèse, il n'est pas sans rapport avec le Léviathan ou le Thannin des Psaumes, où Jean aura trouvé cette figure plutôt que dans les Apocryphes. La Première Bête du chapitre XIII est une combinaison des quatre monstres qui dans *Daniel*, c. VIII, représentent la succession de quatre empires païens. Les « sauterelles » du chapitre VIII sont une copie dramatisée, et tournée à l'allégorie morale, des sauterelles du prophète Joël. Nous trouverons encore bien d'autres rapprochements; mais ceux-là sont les principaux. Leur grand nombre doit nous faire déclarer que la principale source directe du symbolisme johannique, c'est l'Ancien Testament lui-même. Mais, là encore, le Prophète chrétien n'a pas été un copiste. Toutes les images qu'il emprunte sont transformées, et marquées à la puissante originalité de son esprit. Il égale ses modèles, et quelquefois les dépasse. Ainsi la vision des Cavaliers fait bien plus d'impression que celle des attelages de Zacharie; et la description du trône de Dieu apparaît fort allégée, plus intelligible, et embellie, à notre goût du moins, si on la compare à celle du char divin d'Ézéchiel. Inutile de dire que ses tableaux sont bien plus achevés et esthétiques que ceux des Apocryphes, malgré les réserves que nous aurons à faire sur l'un ou l'autre.

### § III. — Les symboles johanniques et le Nouveau Testament.

Autant est frappante la parfaite identité de doctrine entre l'ensemble du Nouveau Testament et l'Apocalypse, qui en est un des livres les plus remarquables, autant l'on a vite fait de relever le petit nombre de traits symboliques qui puissent être empruntés à d'autres écrivains néo-testamentaires. Des traces du langage des Synoptiques se retrouvent cependant, ne fût-ce que la désignation de « Fils d'Homme » appliquée à Jésus, ou la parole : « Voici que je viens comme un voleur » (*Ap.* XVI, 15; I *Thess.* V, 2; cf. *Synopt.*). Il n'y a que des rapports de fond, non de formule, entre les passages eschatologiques des épîtres pauliniennes, et notre Apocalypse. Les « trompettes » du jugement, l'analogie entre les Bêtes des chapitres XIII et XVII et l'ἄνομος de II *Thess.* offrent des rapprochements assez frappants, mais on ne saurait affirmer qu'il y ait dépendance littéraire : il suffit de remonter à la source commune, qui est la tradition apocalyptique ou le livre de Daniel. On peut être même assez surpris que, dans les sobres scènes du jugement dernier, aux chapitres XI et XX, rien ne rappelle le rôle de Juge du Fils de l'Homme et la belle mise en scène des Synoptiques (*Mat.* XXV, 31-suiv., et parall.). Mais Jésus apparaît au ciel et sur la terre, sous forme d'Agneau égorgé; c'est l'image de I *Pet.* et du quatrième Évangile. Dans les lettres du début, il est appelé « le premier-né d'entre les morts », expression de saint Paul (*Col.* I, 18). En somme, on peut dire que les livres du Nouveau Testament, bien que l'auteur dût les connaître pour la plupart, ont eu très peu d'influence sur son symbolisme. C'est que ce symbolisme était déjà régi par des habitudes traditionnelles plus antiques. L'Apocalypse johannique rentrait dans un genre littéraire bien déterminé, et, là même où l'esprit de Jean a été créateur, — c'est-à-dire où l'inspiration lui a montré des symboles inédits, — il s'est encore adapté au genre du symbolisme ancien.

## § IV. — Symboles propres à Jean.

Il ne faudrait pas croire, en effet, qu'un Voyant chez qui une personnalité si puissante et si indépendante se dévoile dans l'usage qu'il fait des symboles usuels, en fût réduit à la matière commune pour tant d'idées nouvelles qu'il avait à exprimer. Sans doute il est difficile de dire avec certitude quelles images lui sont strictement personnelles; on doit en règle générale réserver l'existence possible d'une partie de la tradition symbolique qui n'aurait été consignée ni dans la Bible ni dans les Apocryphes anciens parvenus jusqu'à nous; telle figure apocalyptique, commune seulement à Jean et aux Apocalyptiques postérieurs, peut n'être pas empruntée à notre Apocalypse, mais remonter à une ancienne source ignorée. Cependant il est au moins dans l'Apocalypse une personnification, à compter parmi les plus importantes, de laquelle les documents antérieurs n'offrent aucun prototype vraisemblable, en dépit de toutes les théories des exégètes qui voudraient la retrouver à Babylone ou autre part. C'est la *Deuxième* Bête, le Faux Prophète du chapitre XIII et suivants, le Pseudo-Agneau « qui a des cornes comme un agneau, et qui parle comme un dragon ». Elle paraît absolument originale; on aura beau rappeler que Tiâmat avait un époux, qu'à Léviathan s'associe Béhémoth, aucun de ces vieux monstres n'a de ressemblance avec le Faux Prophète. Ce symbole a été, nous n'en doutons pas, créé de toutes pièces dans la vision apocalyptique, pour représenter certaines forces morales du paganisme et de l'hérésie que Jean voyait déjà à l'œuvre en Asie Mineure, et dont son esprit prophétique lui révélait le rôle prépondérant et néfaste dans l'avenir. Pour nous, le Pseudo-Agneau n'a aucune attache avec les traditions mythiques (1). L'incarcération du Diable et la lutte finale contre le Christ (c. XX) ne doit pas en avoir non plus; ici, il est vrai, il y a des parallèles; mais, en faisant abstraction des ouvrages chrétiens inspirés de l'Apocalypse elle-même, il faut descendre pour les trouver jusqu'au *Bahman-Yasht* et au *Crépuscule des dieux,* si postérieurs, et très probablement influencés par le christianisme. Aucun panbabyloniste n'a encore réussi à prouver que Tiâmat n'était pas bien tuée, et qu'elle dût jamais recommencer la guerre contre Mardouk.

S'il fallait relever les autres traits spéciaux de Jean, nous penserions d'abord au goût que, comme Ezéchiel, il semble avoir, lui Juif vivant dans les luxueuses cités d'Asie, pour l'éclat des pierres précieuses, dont il sait grouper les couleurs avec beaucoup d'harmonie afin de rendre l'éclat de la céleste Jérusalem (2). L'histoire ancienne ou récente de ces villes, ainsi que les usages gréco-romains, lui ont fourni encore plus d'un trait symbolique dans les 7 lettres qu'il leur écrit. Peut-être même les œuvres d'art qu'il voyait dans les rues, dans les bains, ou à la façade des temples, ont-elle servi à colorer quelques-unes de ses visions. Nous admettrions volontiers que des statues d'Apollon (ou de Mithra?) ont fourni des traits à la peinture du cavalier victorieux des chapitres VI et XIX; même, à l'extrême rigueur, qu'une peinture, un bas-relief, une médaille, représentant la fuite de Léto, mère d'Apollon, devant le serpent Python, a pu influer sur la

(1) Le double Antéchrist des chrétiens postérieurs, le grand Prêtre de l'Antéchrist chez *Hippolyte,* ne peuvent guère avoir d'autre origine que l'Apocalypse elle-même.

(2) Elles ont, d'autre part, une analogie avec celles du pectoral d'Aaron dans le Pentateuque

description de la fuite de la Femme devant le Dragon, au chapitre XII. L'Anatolie était un pays où fleurissaient les représentations symboliques, sans parler d'œuvres d'art saisissantes comme la Gigantomachie de l'autel de Pergame. Ainsi qu'Ezéchiel à Babylone, Jean aurait pu garder dans son esprit telle ou telle de ces représentations, dont l'inspiration divine serait venue faire des symboles. RAMSAY observe d'ailleurs, avec sa haute compétence, que « les *cistophores* » ou autres objets semblables « révèlent la forte tendance de l'esprit asiatique à exprimer ses idées et ses idéals, aussi bien politiques que religieux, au moyen de symboles et de types ; et ils prouvent que les lecteurs convertis du paganisme, pour qui l'Apocalypse fut originairement écrite, étaient disposés par leur éducation et par tout l'esprit de la société contemporaine, à regarder les formes visuelles d'animaux, de figures humaines, de monstres composites, d'objets de la nature, ou d'articles de l'industrie humaine, quand ils étaient mentionnés dans un livre de cette classe, comme des symboles révélateurs d'idées religieuses ». (*Letters,* p. 288). De plus, des études comme celle de F. BOLL (*vid. infra*) doivent nous faire admettre que Jean a utilisé plus d'une image répandue par l'astrologie hellénistique. L'Apocalypse est donc moins juive, et plus grecque, que l'ancienne exégèse ne le croyait. Mais ce n'est pas à dire que la religion grecque ait aucunement agi sur les idées de Jean, pas plus que celles de l'Égypte ou de Babylone. Laissons encore la parole à Ramsay, à propos des commentateurs qui prétendraient y relever des traces de syncrétisme : « A ceux qui se font les avocats de telles théories, il manque de saisir l'esprit qui pénètre le document chrétien considéré comme un tout. Le tout, en littérature, est beaucoup plus que la somme des parties séparées ; il y a l'âme, la vie, l'esprit qui donne de la vitalité et de l'unité aux parties. Oublier ce caractère dans un tel document, c'est oublier ce qui le fait chrétien. Et n'y pas voir cela, c'est n'y rien voir du tout. » (*Letters,* p. 309).

## CHAPITRE VI

### LES RAPPORTS MUTUELS DES SYMBOLES DANS L'APOCALYPSE JOHANNIQUE.

Il nous a fallu, dans l'étude précédente, nous contenter maintes fois d'affirmations dont le commentaire seul pourra fournir toutes les preuves. Il n'est pour ainsi dire pas une seule ligne de l'Apocalypse qui ne contienne un symbole présentant, au lecteur non initié, quelque difficulté spéciale. Le travail d'interprétation est encore loin d'être achevé lorsqu'on a relevé de multiples parallèles, puis reconnu, au moins approximativement, l'origine de l'image, et déterminé le sens qui se cache généralement sous ce genre de figures ; car il reste à fixer la signification précise que chaque symbole prend dans le contexte, par rapport aux idées spécifiquement chrétiennes de l'auteur; on ne peut transporter sans plus de façon une idée d'Hénoch ou de Baruch dans l'Apocalypse, les expressions matérielles fussent-elles exactement les mêmes. Jean, en effet, a usé des matériaux les plus traditionnels avec une indépendance et une originalité entières. Bien plus, il a exercé la même indépendance, dans une partie donnée de son livre, vis-à-vis du langage symbolique qu'il avait adopté dans une autre. Même au cours d'une seule vision, il ne reste pas constant avec lui-même dans le choix des expressions figurées. C'est un défaut, ou du moins une singularité littéraire, qui complique assez la besogne des commentateurs. Il traite bon nombre de ses symboles comme s'il attachait peu d'importance à la figure elle-même, et à sa valeur représentative ou esthétique, comme s'il était uniquement préoccupé du sens, ne regardant les images sensibles que comme des mots conventionnels, que l'on peut sans scrupule interchanger quand ils sont synonymes. Il en résulte, par-ci par-là, une première impression qui est presque celle d'un chaos. Beaucoup d'interprètes tâchent aujourd'hui d'expliquer ce fait par la diversité de sources que le rédacteur de l'Apocalypse eût juxtaposées dans leur teneur brute, sans souci aucun d'harmonisation ; mais cette théorie, quand elle pourrait suffire à expliquer l'instabilité du symbolisme dans des visions différentes, quoique analogues, ne saurait rendre compte de cette instabilité dans l'intérieur d'un seul et même tableau; et c'est pourtant là un cas qui se présente.

Pour nous, qui nous plaçons résolument dans l'hypothèse, que nous démontrerons plus tard être la vérité, de l'unité très complète, et même très systématique, de l'ouvrage, nous devons chercher d'autres explications. Avant d'étudier la structure littéraire de l'Apocalypse, et d'en analyser le contenu, il est donc indispensable de connaître le traitement très particulier que l'auteur a fait subir aux expressions symboliques de ses idées religieuses.

Inutile, d'abord, d'insister sur le fait que le symbolisme s'étend à tous les tableaux, et à presque tous leurs traits constitutifs. Il ne faut donc prendre à la lettre ni la description d'une demeure matérielle de Dieu, ni les murs et les rues de la Jérusalem céleste, ni certaines effrayantes calamités cosmiques, qui ren-

trent dans les lieux communs de l'allégorie pour représenter surtout des troubles moraux et sociaux. Nous avons fait cette observation quand nous parlions du genre apocalyptique en général; si elle s'applique aux apocryphes, à plus forte raison convient-elle à notre livre inspiré, de si haute portée spirituelle. De plus, les nombres et les successions mêmes, comme nous aurons plus d'une occasion de le démontrer, doivent souvent aussi être compris autrement qu'au sens littéral. Ce qui est représenté sous forme de membres successifs d'une série, n'implique pas nécessairement une suite chronologique; ce peut n'être parfois qu'une distinction en catégories, de caractère plutôt logique, une classification d'événements et d'opérations providentiels, qui peuvent aussi bien être simultanés ou enchevêtrés. Nous l'établirons quand il faudra étudier les 7 trompettes, et la 3e « malédiction ». Il est peu de livres où l'allégorie s'étende aussi universellement, à presque tous les éléments, et aux cadres mêmes qui les contiennent. Quand l'auteur semble affirmer expressément un rapport chronologique (ainsi pour les 7 coupes qui sont appelées « les *derniers* fléaux »), il y a des raisons de croire que ce n'est là encore qu'un effet de perspective littéraire.

Mais voici le point le plus remarquable : les visions, dans leur terminologie symbolique, sont indépendantes les unes des autres; à une distance de quelques lignes, le système des images, sans cesser pourtant de se rapporter aux mêmes réalités, peut se transformer en grande partie. Ainsi les fléaux des Sept Trompettes (c. VIII-IX) n'ont à peu près rien de commun, dans leur forme visuelle, avec ceux de la vision des Sceaux (c. VI). Ce sont pourtant bien les mêmes calamités, d'abord *prévues*, et ensuite *vues*. Et cependant ces visions hétérogènes sont solidement soudées ensemble dans un même cadre plus vaste, reliées par un petit nombre de symboles constants, qui les traversent comme des fils continus, et montrent l'unité de plan et d'inspiration; c'est au point qu'il serait fort difficile de les comprendre sans les comparer.

Ces figures maîtresses sont celles des principaux personnages que met aux prises la lutte pour le règne de Dieu. Nous pouvons les énumérer comme suit :

1° L'*Agneau*, qui est le Christ Rédempteur. Il a été intronisé au ciel, à côté de Dieu (c. V), et se retrouve sur la terre, régnant dans Sion (c. XIV et XVII).

2° Le *Dragon*, son ennemi, qui mène, d'une façon ouverte ou cachée, tous les combats livrés à l'Agneau et aux Saints.

3° La *Femme*, du chapitre XII, qui est l'Église de l'Ancienne et de la Nouvelle Loi, mère du Christ (c. XII) en tant qu'elle représente la communauté juive, et, lorsqu'on arrive aux tableaux de la fin, se trouve transformée en une *Ville*, la cité céleste, comme dans la vision de *IV Esdras*, chap. XIII. La *Jérusalem nouvelle* est conçue en effet comme une cité et comme une personne à la fois, puisqu'elle est la Fiancée de l'Agneau (c. XXI, 2 cf. XIX, 7; XXII, 17).

4° Les *Bêtes*, qui sont les agents visibles et temporels du Dragon, du chapitre XIII au chapitre XX. La première et la principale apparaît déjà au chap. XI. Toutes deux ensemble font la contre-partie de l'Agneau sur terre.

5° *Babylone* (c. XVII, apparaît déjà XVI) qui est à la fois, comme Jérusalem, une femme et une ville, mais qui n'est décrite que sous la première forme. C'est la Rome païenne, la grande ennemie de l'Église d'alors, la première incarnation du pouvoir de la Bête. Si Jérusalem est la fiancée de l'Agneau, Babylone, sa contre-partie, est une courtisane abandonnée aux rois de la terre, vassaux de la Bête.

Les tableaux où ces personnages apparaissent sont d'une grandeur et d'une inspiration mystérieuse qui les rend incomparables à tous ceux des Apocryphes. Ils sont répartis inégalement dans le livre; presque tous se trouvent dans la deuxième partie, la plus détaillée et la plus prophétique, qui commence au chapitre XII. Mais la figure qui domine tout, est celle de l'Agneau, qui semble être toujours présent aux yeux du Prophète, même quand Jean ne parle pas de lui, depuis le moment où il lui est apparu au ciel (c. V).

Le Christ est encore représenté sous d'autres formes, répondant à d'autres aspects. Mais c'est un symbolisme qui n'a pas la continuité de celui de l'Agneau, et qui ne sert qu'à des scènes particulières : la vision du « Fils d'Homme » qui donne à Jean sa mission prophétique (c. Ier), plus ou moins semblable au « Fils d'Homme » qui coupe la moisson de la terre (c. XIV); et celle du Cavalier invincible qui exerce le jugement contre les Bêtes et leurs armées (c. XIX, cfr. VI, 1-2).

Dans ces descriptions, il serait difficile de relever un trait oiseux sous le rapport de la signification allégorique. Chaque détail a sa portée spéciale, qu'elle soit aisée ou non à découvrir. Mais en quelques autres tableaux, par exemple dans les calamités, en partie traditionnelles et stéréotypées, qui suivent la sonnerie des sept trompettes et l'effusion des sept coupes, tel ou tel trait descriptif ne semble destiné qu'à frapper l'imagination, et à augmenter l'impression d'effroi, sans rien ajouter à l'idée. Ces traits-là sont néanmoins les plus rares; dans l'ensemble, le symbolisme johannique porte au plus haut degré un caractère intellectuel.

Ce caractère est même si accusé que le côté plastique et esthétique des représentations visuelles ne sera pas sans en souffrir. Il est par exemple difficile de se figurer avec plaisir un Agneau qui a sept cornes et sept yeux pour une seule tête, ou une ville qui a la forme d'un cube (?) de 12.000 stades de côté. Quant à la Bête-Antéchrist, on ne s'étonnera pas qu'elle soit difforme; mais elle l'est à tel point qu'on ne saurait la peindre sur une toile. Elle a *sept* têtes, et *dix* cornes. Sept et dix sont des nombres premiers entre eux. Comment donc faudra-t-il répartir les cornes sur les têtes?

De pareilles singularités au point de vue de l'art porteraient à croire que telle ou telle scène de l'Apocalypse a été plus *pensée* que *vue;* qu'une vision intellectuelle d'une très ample signification a été traduite ensuite en termes sensibles que l'auteur a puisés dans l'arsenal de la tradition, sans se soucier toujours de les combiner avec une harmonie suffisante. Quoi qu'il en soit, son but n'était certes point de faire de belles descriptions, capables de ravir le goût d'un Grec. Au milieu de scènes d'une unité grandiose, — car ses principales descriptions et ses cadres généraux ont une remarquable majesté de lignes, — se sont introduits des symboles disparates, qui gâtent un peu l'impression sensible, parce qu'ils en troublent l'unité. L'unité, en substance, est pourtant bien sauvegardée par la continuité, tantôt très apparente, tantôt plus ou moins voilée, de ce que j'appellerai les « *symboles majeurs* ». Elle l'est encore, au milieu de la masse des détails, par la prédilection constante que l'auteur montre pour certains nombres, et par un certain coloris très lumineux, très caractérisé, qu'il sait étendre avec beaucoup d'harmonie sur ses scènes principales : ainsi les vêtements blancs des Anges et des fidèles du Christ, les nuances admirablement choisies des pierres précieuses et des autres matériaux et objets qui remplissent le

Ciel et Jérusalem, font voir que le Prophète n'était pas plus dénué de délicatesse artistique que de vigoureuse énergie dans le tracé des grandes lignes. Si l'on pouvait reproduire par le pinceau l'ensemble de ses principales visions, on serait surpris de voir cette prophétie, si pleine de sombres menaces et de drames tumultueux, baignée cependant, suivant les indications mêmes de l'auteur, dans une lumière nette, fraîche et apaisante comme les tableaux des meilleurs Primitifs. La splendeur du trône de Dieu, le vol radieux des Anges, les blanches théories des élus, l'aube attendrie de la Jérusalem céleste à l'horizon, éclairerait tout. L'auteur qui a dépeint de la sorte le présent et l'avenir, en dépit des figures monstrueuses qu'il y voyait grouiller, respirait une atmosphère de confiance et de joie. Il était amoureux de la lumière, comme un habitant de l'heureuse Asie, qui voyait dans les jeux du soleil et de la mer, ou dans la transparence des nuits bleues, une image de la sérénité du monde divin, dans lequel notre terre est baignée. Mais, par malheur, il est presque impossible de reconstituer avec exactitude de tels tableaux, à cause de l'instabilité des symboles secondaires qui glissent, qui se fondent, qui se chassent l'un l'autre au cours d'une même vision. Il faut donc reconnaître en fin de compte que, malgré sa puissance visuelle, et ses grandes qualités artistiques, le Prophète de l'Apocalypse n'était pas peintre, ni écrivain assez cultivé pour atteindre toujours à l'harmonie descriptive; du reste il ne s'en est guère préoccupé, parce que l'idée l'absorbait souvent au point de lui faire négliger l'ordre et l'heureuse combinaison des expression symboliques.

Nous devons essayer pourtant de trouver un fil conducteur à travers ce désordre partiel, et de reconnaître scientifiquement, s'il est possible, les formules générales de ces variations qui déconcertent. Une étude attentive nous montrera qu'elles ne sont pas livrées au seul hasard, ni aux sautes capricieuses d'une imagination que bouleversent des révélations surhumaines.

La tâche est assez ardue, car notre formation littéraire, renouvelée ou continuée des Grecs, nous met mal à l'aise en face des productions de l'esprit oriental. Quand il s'agit d'œuvres symboliques, nos difficultés vont s'aggravant. L'Apocalypse, qui est l'écrit le plus mystérieux et le plus oriental du Nouveau Testament, a souffert d'une manière inouïe, chez les critiques protestants, de ces exigences de l'esprit humaniste, sur les lits de Procuste où les « Literarkritiker » l'ont dépecée à l'envi, sans arriver à en faciliter beaucoup l'intelligence.

De fait, — à moins que nous n'appartenions à certaines écoles ultra-modernes, plus musicales que littéraires, qui usent de procédés avec lesquels la majorité des critiques bibliques n'ont pas l'air d'être familiers, — notre culte de la précision, nos idées sur la correspondance du signe au signifié, nous portent à nous astreindre, nous, aux conditions qui suivent, même dans le genre littéraire de l'allure la plus libre, dans l'allégorie.

Soit une série de réalités ou de pensées que nous entreprenons de représenter allégoriquement. Je les désigne par A, B, C,... etc. Nous leur attacherons à chacune leur symbole, qui leur demeurera fixé indissolublement, une fois pour toutes, dans le cours de l'œuvre : soit $\alpha$, $\beta$, $\gamma$,... etc. Une fois constitués les groupes aussi naturels et logiques que possible, A-$\alpha$, B-$\beta$, C-$\gamma$,... etc., nous n'irons pas introduire *ex abrupto* un groupe A-$\beta$, ou B-$\alpha$, quand même A et B,

α et β seraient des idées assez voisines, ou des signes assez voisins. Il serait malséant, suivant notre commune manière de voir, d'ouvrir cette porte aux confusions.

Mais l'auteur de l'Apocalypse avait d'autres mœurs littéraires, voulues ou non. Impossible, tant qu'on ne les a pas comprises, d'apprécier critiquement et scientifiquement son œuvre.

Prenons nos deux séries A, B, C,... et α, β, γ,... Supposons les réalités A et B liées entre elles par quelque analogie, de fond ou de surface, qui, dans tel cas, peut se réduire à la communauté d'un seul détail. Non seulement nous trouverons chez l'Apocalyptique les groupes quasi-naturels A-α et B-β, mais toutes les combinaisons que voici :

$$A - \alpha \qquad A \begin{cases} \alpha \\ \beta \end{cases} \qquad A - \beta,$$

ou encore

$$\alpha - A \qquad \alpha \begin{cases} A \\ B \end{cases} \qquad \alpha - B.$$

Parfois, voulons-nous dire, une seule et même réalité, signifiée déjà par son propre symbole, s'en détachera pour s'introduire momentanément sous le symbole d'une réalité voisine ; ou bien, inversement, un seul et même symbole servira successivement à représenter deux ou plusieurs réalités, reliées par quelque association d'idées qui peut être lointaine. Ces extensions et ces « glissements » ne paraissent soumis à aucune règle déterminable. Ce n'est peut-être point de la pure fantaisie ; il se peut qu'une logique profonde rythme ces fluctuations ; pourtant, un observateur pressé jugera ce symbolisme, par endroits, flottant comme les attributions qu'on fait aux personnages des drames qui se jouent dans les rêves.

Je justifie cette première remarque par quelques exemples frappants.

D'abord une seule et même réalité représentée, en raison de ses différents aspects, par différents symboles, dans des visions simultanées, ou du moins étroitement connexes :

Aux premiers chapitres, nous verrons Jésus apparaître en « Fils d'homme » porteur d'emblèmes divins, et donner au Voyant le message pour les sept églises. Au chap. IV, une voix, *sa* voix (IV, 1 cf. I, 10) appelle le prophète à une vision du ciel. Là se déroule la scène sublime de la grande liturgie autour du trône de Dieu. Jésus n'y est point d'abord visible ; le « Fils d'homme » ne reparaîtra que dans un fragment du chap. XIV. Mais quand il s'agit d'ouvrir le livre aux sept Sceaux, le Sauveur surgit sous la forme, toute différente, de l'Agneau « comme immolé », aux sept cornes et aux sept yeux. Le Fils de l'Homme est-il encore dans le fond du tableau ? — Ce n'est pas tout. Quand l'Agneau a rompu le premier sceau du livre, apparaît un Cavalier sur un cheval blanc, avec son arc et sa couronne. Il y a d'excellentes raisons de croire que ce cavalier est le même, sauf une nuance d'impersonnalité, que celui du chapitre XIX, c'est-à-dire le Verbe de Dieu, encore Jésus (1). Ainsi voilà une personne unique, Jésus ou le Verbe, apparaissant simultanément sous trois formes qui semblent

(1) Voir l'excursus au chap. VI : « Le premier cavalier du chapitre VI de l'Apocalypse ».

absolument indépendantes et irréductibles. La première, il est vrai (le Fils d'homme) s'efface momentanément dans la pénombre; une autre, l'Agneau immolé, occupe le centre du tableau; la troisième, l'Archer royal, se dresse devant l'Agneau et le Voyant à la fois. Ainsi une réalité indivisible, mais multiple d'aspects, la divine personne du Sauveur, se présente à nous sous le voile d'un triple symbolisme, suivant qu'il est le Révélateur divin, le Rédempteur divin ou le Triomphateur divin. C'est une formule $A \begin{cases} \alpha \\ \beta \\ \gamma \end{cases}$.

Voyons la contre-partie, c'est-à-dire des symboles identiques en tout ou en partie (par exemple un animal et un membre de cet animal), qui servent indifféremment pour la représentation de réalités diverses, mais connexes, chaque réalité pourtant ayant eu originairement son symbole propre. Ce sera la formule $\alpha\ (\alpha') \begin{cases} A \\ B \end{cases}$.

Aux chap. XIII et XVII, la Bête qui monte de la mer, avec ses sept têtes et ses dix cornes, représente l'empire païen de Rome. Les têtes sont *primo et per se*, des empereurs. Cependant, au chapitre XVII, ce seront « des collines aussi » : $\alpha \begin{cases} A \\ B \end{cases}$. Cette dualité de signification mettra mieux en relief l'union étroite de la Bête maudite avec la courtisane Babylone, la Rome des sept collines. Mais le lien des rois et des collines est on ne peut plus accidentel.

Les têtes, disons-nous, représentent respectivement des empereurs. Mais, parmi les empereurs, Néron a paru comme une incarnation véritable de l'essence diabolique du monstre aux sept têtes. Il résulte de cela une continuelle équivalence symbolique entre Néron et l'empire païen. La Bête ($\alpha$) sera l'empire païen (A) ou Néron (B). Même leurs symboles respectifs s'arracheront leurs attributs.

Ainsi :

au c. XIII, la tête a été blessée à mort, puis guérie;

au c. XVII, c'est la Bête elle-même qui est ressuscitée (XVII, 8).

La Bête a un nom, exprimé par le chiffre 666. Ce nombre, suivant l'interprétation la plus plausible, s'écrit en lettres קסר נרון, Néron César. Ainsi Néron n'est qu'une tête de la Bête, et pourtant la Bête tout entière, qui est l'empire, et autre chose encore, s'appellera Néron de son nom propre. (Néron est en partie le Néron historique, en partie un Néron typique; l'historique n'intervient que parce qu'il pouvait servir de type). De la sorte, un membre du corps, une tête, devient le type de tout le corps, et de ce qui est symbolisé par le corps. Cette tête a d'abord symbolisé directement un empereur; mais comme cet empereur représente éminemment ce qu'il y a d'horrible dans le corps entier, son symbole, la tête, représente aussi le corps entier et les attributions symboliques de la tête passeront au corps. Parce que c'est la même réalité foncière que corps et tête représentent, la domination politique du Dragon, qui ne sera anéantie qu'à la grande victoire du Verbe.

Ceci nous amène à une deuxième remarque. La confusion de Néron et de l'empire, de la Bête et d'une de ses têtes, nous offre un bel exemple de symboles qui ne sont pas seulement flottants, mais qui se symbolisent les uns les autres, d'un

*symbolisme à plusieurs étages,* pour ainsi parler. On trouvera le même phénomène dès les premières pages du livre. Il s'agit des *Anges des sept églises.*

Jésus commande à Jean d'écrire à ces sept Anges qui, dans la vision d'introduction, sont dits représentés par les sept étoiles que le Fils de l'Homme tient en sa main.

Des esprits bienheureux ne peuvent guère être l'objet des reproches, parfois assez véhéments, et des menaces que le Voyant, au nom de Jésus, adresse à ces Anges. Il serait, en effet, gratuit d'attribuer à l'auteur de l'Apocalypse les mêmes idées qu'à l'auteur du *Livre des Songes* d'Hénoch sur la responsabilité des Anges préposés par Dieu à la garde des hommes. Tout au plus a-t-on le droit de croire que les « soixante-dix pasteurs » de cet apocryphe et les « sept Anges » du livre inspiré ressortissent du même symbolisme. Dans l'Apocalypse, ces Anges sont donc la *figure* de quelque chose ou de quelqu'un; il s'agissait pour l'auteur d'exhorter des frères, et non de spéculer sur les fautes des êtres célestes, comme l'a fait l'apocryphe, pour rejeter sur leur dos la responsabilité des fautes et des malheurs humains. Aussi voit-on souvent dans ces Anges les « chefs » des Églises. Pourtant le ton et la teneur des louanges et des reproches, des menaces et des promesses, convient bien mieux si tous ces avertissements sont adressés à des collectivités que s'ils l'étaient à des individus, car un prélat, en bonne justice, ne peut être que par une fiction littéraire tenu pour strictement responsable de tout ce qui se passe dans son église. Les prélats, si prélats il y a, sont donc identifiés à la communauté; si le Voyant leur parle, c'est pour que la communauté entende. Nous trouvons donc un symbolisme qui descend ainsi par degrés successifs.

Étoiles — ANGES
|
Prélats (Symbole latent, sous-entendu).
|
ÉGLISES.

En fin de compte, les étoiles représentent : au ciel les « esprits de Dieu », sur terre les sept églises d'Asie. — De même, l'Église et le monde impie sont symbolisés respectivement par deux cités, elles-mêmes représentées par des femmes. Et il y a d'autres exemples, moins notables, d'un pareil étagement de symboles.

Ce manque de fixité et d'*immédiation* dans les symboles crée, à coup sûr, de multiples difficultés d'exégèse. Il ne faut pas s'étonner si des esprits trop géométriques ont de la peine à s'y reconnaître.

C'est en cela que les « critiques littéraires » trouvent leur grand argument pour soutenir que l'Apocalypse Johannique est une compilation, à peu près comme le livre d'Hénoch; compilation (faite avec impéritie, il faut bien le dire), d'éléments déjà cristallisés qu'un « rédacteur » aurait collectionnés partout; puis, il eût cherché à y mettre mécaniquement une espèce d'unité, en les agglutinant au moyen de quelques gloses ou notes rédactionnelles. L'exécution, du reste, eût trahi l'intention, car toutes ces retouches ou ligatures n'arriveraient qu'à donner l'impression d'une plus grande hétérogénéité et d'un plus grand désordre. Faut-il entrer dans les sentiers, très peu convergents d'ailleurs, que ces critiques nous ont tracés?

Non, pour cette raison très suffisante que la théorie de la compilation ne fournit du genre de fluctuations ci-dessus analysé aucune explication qui puisse nous satisfaire. D'abord il n'y a pas, bien entendu, à tenir compte de l'opinion de ces philologues qu'une certaine matérialité de vues ou de culture, jointe à la manie du découpage, empêche de remarquer l'unité d'inspiration, de doctrine, de langue et de cadres, de « scénario », qui s'affirme à travers les vingt-deux chapitres du livre. Même dans l'hypothèse — sur laquelle nous faisons d'ores et déjà toutes nos réserves — où l'auteur aurait continuellement utilisé des sources, il faudrait reconnaître qu'il les a élaborées, et élaborées profondément, pour les faire servir au but de son enseignement bien un et bien défini. C'est un *auteur*, pas un *rédacteur*. Il se montrait parfaitement capable d'unifier tout ce que, dans l'hypothèse, il aurait emprunté. Mais s'il n'a pas voulu mettre plus d'unité entre les éléments qu'il aurait groupés ainsi, cela révèle chez lui une trempe d'esprit toute particulière (1). Or, quand un homme sait faire de l'unité, et que pourtant il a eu si peu cure d'en mettre une parfaite dans le détail de son symbolisme, sera-t-il invraisemblable de supposer que cette variabilité est bien conforme aux tendances naturelles de son esprit et qu'elle s'introduira *spontanément* dans ce qu'il aura imaginé, ou aperçu en vision, le détail matériel des visions, même divines, dépendant naturellement des habitudes imaginatives de celui qui les éprouve? Ainsi il n'y aurait nul besoin de recourir, pour expliquer certaines « incohérences » du symbolisme, à l'hypothèse qu'il a juxtaposé péniblement des sources disparates.

Mais ceci n'est qu'un argument *ad hominem*. Car nous estimons qu'il ne faudrait pas tant parler de l' « incohérence » de ces images apocalyptiques. Un prophète chrétien du Ier siècle, de culture presque exclusivement juive, aurait-il dû partager les goûts et les répugnances dont nous a doués la culture humaniste? Les visions, puisqu'en réalité c'est de visions qu'il s'agit, doivent-elles se plier à la régularité logique de notre esthétique? Il serait audacieux de poser ces postulats. En fait, il y a toujours, sous les symboles les plus changeants qui se présentent à son esprit et sous sa plume, une réalité foncière qui établit une affinité entre toutes ces figures, dont chacune la représente sous un aspect spécial. Cet *ultimum quid* est un « tout potentiel », comme un scolastique dirait. Dans les exemples ci-dessus analysés, c'est Jésus, roi de l'Univers, ou bien le Pouvoir terrestre et diabolique.

On peut insister, et déclarer que pourtant cette liberté un peu fantaisiste dans l'usage des symboles est quelque chose de rare, de peu naturel. Je consens à n'y voir pas uniquement un trait de race (quoique dans les prophètes, notamment dans la seconde partie d'Isaïe, on pût relever des phénomènes analogues), mais la note d'un esprit individuel. Mais le cas de cet auteur, ainsi exposé, serait-il

(1) On pourrait objecter que *IV Esdras* est aussi une œuvre une et personnelle, de l'avis de critiques comme Schürer, Gunkel et autres, qui nous semblent avoir parfaitement raison, et cependant cette belle Apocalypse reste pleine d'incohérences, même doctrinales. Oui, mais son auteur, à la différence de Jean, n'a guère montré l'intention d'unifier les diverses traditions qu'il trouvait dans ses sources. Son respect de la tradition l'a empêché de faire autre chose que les « enchâsser » dans son œuvre propre, comme dans une monture beaucoup plus précieuse, en fait, que les pierreries dont il l'ornait. Pour Jean, c'est autre chose; il avait *sa* doctrine et entendait bien y ramener tout ce qu'il a pu emprunter ailleurs.

tellement artificiel, tellement unique en son genre, qu'on dût n'y voir que la « *construction* » d'une exégèse trop complaisante pour la tradition?

Je ne le pense pas, car ailleurs, dans le Nouveau Testament, on trouve des exemples presque aussi frappants de virtualisme de style. Et c'est principalement dans un livre dont on ne peut sérieusement contester l'unité, à aucun point de vue (1). Je veux dire le Quatrième Évangile. Nous ferons plus tard cette comparaison instructive.

Ces considérations suffisent à caractériser le traitement, un peu déconcertant à première vue, que Jean fait subir à ses symboles. De là résulte une des deux grosses difficultés de l'interprétation; elle n'est pas toutefois insoluble. La deuxième, qu'on pourrait donner comme le principal défaut littéraire d'un ouvrage d'ailleurs sublime, c'est un certain désordre apparent, un enchevêtrement dans la suite des tableaux eux-mêmes, qui empêche de reconnaître sans travail les divisions du livre, et le progrès de l'idée prophétique. Pour arriver à la résoudre, il est nécessaire d'en étudier les procédés de composition. Ce n'est qu'après cela que nous pourrons en décrire le contenu, suivant un plan raisonné.

(1) Car Wendt, Spitta ou Wellhausen n'ont vraiment pas bien réussi dans cette entreprise.

## CHAPITRE VII

### LES PROCÉDÉS DE COMPOSITION LITTÉRAIRE DE L'APOCALYPSE.

De nombreux travaux récents traitent — parfois au petit bonheur — des sources littéraires de l'Apocalypse, de ses particularités linguistiques, des préoccupations doctrinales du milieu où cette Révélation a paru, des attaches juives, orientales ou hellénistiques de son imagerie, enfin des prétendues « clés historiques » des visions ou symboles étudiés un à un; je ne sais s'ils sont entièrement de nature à rendre l'Apocalypse plus populaire chez cette nombreuse fraction des croyants, doués d'un sens rassis mais étroit, qui la considèrent encore comme un livre presque incompréhensible, un livre dont l'étude détaillée est un peu dangereuse, et ne saurait attirer que des fantaisistes. En dépit du caractère sacré que la foi les oblige pourtant de reconnaître à cet épilogue du Nouveau Testament, beaucoup partagent encore, sans se l'avouer, les appréhensions ou les répugnances que trahissait autrefois saint Denys d'Alexandrie, quand il n'osait l'attribuer à un Apôtre.

Si tant de recherches savantes, et parfois fort méritoires, n'ont pas encore abouti aux résultats qu'on aurait pu en espérer, cela peut tenir au fait que la plupart ont eu un caractère trop fragmentaire ou trop spécial. L'abus de la méthode analytique a été particulièrement funeste à ce livre. Avant d'étudier cette œuvre si vivante, les critiques indépendants, — lesquels ont trop réussi à donner le ton aux orthodoxes, — ont posé en principe indiscutable qu'elle n'était qu'une compilation; ils se sont crus autorisés alors à la débiter en tout petits morceaux, dont ils cherchaient partout la provenance, en consultant tous les documents possibles, excepté justement l'*ensemble* d'où le fragment avait été arraché par eux. Or, un symbole isolé, une vision isolée, peuvent souvent prendre une multitude de sens, qui se diversifient suivant l'unique norme des préoccupations, et du degré d'ingéniosité, de l'interprète. Celui-ci peut se laisser engager dans des voies complètement fallacieuses par une analogie lointaine entre telle image du texte sacré, et tel élément d'un mythe étranger, ou tel fait matériel du premier siècle. Si l'on avait, au contraire, examiné d'abord chaque symbole en fonction de toute la vision à laquelle il se rattache, puis chaque vision en fonction de toutes les autres, si l'on était ainsi arrivé à découvrir par quels procédés littéraires sont amenés les motifs les plus caractéristiques, et quelle en est la valeur respective dans l'ensemble, alors il est certain qu'à chaque élément s'attacherait un sens beaucoup plus déterminé, et plus intéressant peut-être; le péril des fantaisies exégétiques deviendrait beaucoup moins menaçant, à coup sûr.

Voilà pourquoi nous devons attacher une importance capitale à l'étude proprement *littéraire* de ce livre, à la considération de l'ensemble, et, avant tout, de ses procédés de composition; ce n'est qu'après avoir essayé de cette méthode

avec loyauté, patience, et grande attention, qu'on pourra décider si l'Apocalypse est, oui ou non, composée de pièces et de morceaux, ou bien, au contraire, un livre d'une seule et magnifique venue. Le sens qu'on lui donnera dépend, en grande partie, du jugement qu'on aura porté sur son homogénéité.

§ I

Essayons d'abord de nous figurer l'impression qu'un helléniste *moderne,* doublé si l'on veut d'un orientaliste, mais ignorant ou insoucieux des théories critiques allemandes, éprouverait en abordant naïvement, et pour la première fois, la lecture de ce livre. Il aurait peut-être à surmonter d'abord l'impression de chaos, qui est produite par la profusion des images éclatantes, peu nettement coordonnées, et, à première vue, extraordinairement instables. Cela s'aggraverait encore par le contraste qu'il peut remarquer entre une syntaxe barbare et un vocabulaire qui a sa richesse et son raffinement. Mais aussi, il aura vite le sentiment d'un rythme très ample et très grandiose qui, d'un bout à l'autre du livre, vous emporte, comme par rafales harmoniques, à travers les tonalités les plus riches et les plus diverses, depuis le murmure intime de la tendresse mystique jusqu'aux terreurs presque physiques des tonnerres et des ouragans; derrière tout cela, il y a l'accompagnement d'une musique grave et toujours triomphale, qui vient du ciel, des alentours du trône de Dieu, et domine complètement, à des instants périodiques, les bruits tumultueux de la scène terrestre. Seulement, la formule de ce rythme est d'abord très difficile à saisir. Au moment où l'on croirait l'avoir presque fixée, le rythme vous échappe, et semble se noyer dans un pur vacarme, un tourbillon où se heurtent et claquent, au vent d'une inspiration désordonnée, des lambeaux de mélodies disparates. Cela toutefois n'est qu'apparent. Si l'on persiste à bien lire et à bien écouter, l'ordre reprend, et s'affirme plus net que jamais, aux yeux et aux oreilles.

Dès cette première prise de contact, voici ce qu'il aura été impossible de ne pas remarquer.

Notre lecteur percevra d'abord, comme tout le monde l'a fait avant lui, que le livre est divisé en grandes sections bien tranchées, dont chacune, à sa manière, forme un tout. C'est : (α) Un titre, une introduction épistolaire, et une vision où le « Fils d'Homme » donne mission au Voyant de Patmos d'écrire ce qu'il a vu, c'est-à-dire des révélations concernant d'abord certaines réalités présentes (ἃ εἰσίν), ensuite des réalités encore à venir (ἃ μέλλει γενέσθαι μετὰ ταῦτα), comme il est clairement dit au c. Ier, v. 19. Cette introduction comprend tout le Ier chapitre. (β) Viennent ensuite sept lettres dictées par le Révélateur pour sept églises contemporaines d'Asie Mineure. C'est là sans doute l'accomplissement de la première partie de la mission relative aux événements actuels, ἃ εἰσίν, et à leurs conséquences immédiates. Elle s'étend sur les chapitres II et III. (γ) Du chapitre IV au chapitre XX, v. 11, se déroule une longue série de visions très variées, et très difficiles à comprendre et à classer, mais qui se rapportent toutes principalement, on n'en peut douter, aux choses de l'avenir, ἃ μέλλει γενέσθαι μετὰ ταῦτα, quoique l'une ou l'autre puisse reposer sur l'interprétation spirituelle de quelque fait présent. (δ) Enfin les derniers chapitres, XX, 11-XXII, décrivent la consommation du siècle présent et l'établissement du

siècle futur (1). Cette partie contient aussi des recommandations directes au lecteur, et se termine sur une formule épistolaire, répondant à celle du début. Il faut remarquer aussi que les images de cette section finale sont les mêmes, pour la plupart, que celles des deux premières. Par là le livre entier apparaît comme un cercle qui se fermerait.

Le lecteur notera ensuite les caractères communs les plus visibles du contenu de ces diverses sections. Avant tout, l'emploi des nombres, de nombres consacrés et symboliques, comme *trois, quatre, sept, douze* et ses multiples. Ce qu'il y a de plus remarquable à ce titre, ce sont les séries septénaires qui forment la trame principale du drame apocalyptique : sept lettres (II-III), sept sceaux au livre des destinées (V-VIII), sept trompettes (VIII-XI) et sept coupes (XV-XVI) aux mains des Anges exécuteurs des jugements divins. — On sera frappé aussi, au milieu de la variabilité des images symboliques, de la ténacité de certaines d'entre elles, ainsi de la couleur blanche attribuée soit à des vêtements, soit à d'autres objets (I, 14; II, 17; III, 4, 5, 18; IV, 4; VI, 2, 11; VII, 9, 13; XIV, 14; XIX, 11, 14; XX, 11), laquelle couleur, dans les moins obscurs de ces passages, symbolise évidemment l'idée de triomphe. Enfin beaucoup de développements ou de tableaux sont parallèles deux à deux, par mode de similitude ou d'antithèse; beaucoup de figures individuelles aussi sont antithétiques, et vont s'opposant deux à deux, soit dans l'intérieur d'une même série, soit même en demeurant situées respectivement en des séries diverses. Je ne pourrai en donner l'énumération que dans le commentaire détaillé. Certains tableaux antithétiques ont d'ailleurs exactement la même entrée en matière : ainsi c'est un des Anges aux sept coupes qui montre au Voyant la Prostituée Babylone (XVII, 1 seq.), et encore un de ces mêmes Anges qui lui fait voir la Jérusalem nouvelle, fiancée de l'Agneau (XXI, 9 seq.). Avec cela, beaucoup d'anticipations, de répétitions au moins apparentes, de figures ou de scènes entières qui semblent d'abord faire double emploi.

En outre de ces observations formelles et générales, il est certaines particularités frappantes du contenu qui ne peuvent échapper au lecteur intelligent et attentif. Ainsi la section γ (IV-XX), qui est comme le corps de la prophétie, n'est pas aussi homogène que les autres : elle doit se diviser, à ce qu'il semble, au moins en deux parties caractérisées respectivement par les deux séries apparemment équivalentes des *sept trompettes* et des *sept coupes*. Ces deux parties sont d'ailleurs tellement liées qu'il est extrêmement difficile d'en trouver le point de suture. Pourtant elles doivent avoir chacune leur rôle particulier dans la Révélation, car on voit tout de suite que c'est la dernière partie de la section qui contient les prophéties les plus saillantes, les plus originales, les plus développées et les plus précises dans leur détail. Cela n'empêche que les deux parties ont, pourrait-on dire, un *fond de scène* commun : c'est le décor céleste qui a été décrit au chapitre IV, le trône de Dieu, les quatre Animaux symboliques, l'océan de cristal, les vingt-quatre Vieillards, le chœur des Anges. C'est de là que partent, avant ou après chaque grand déploiement de la puissance divine sur la terre, ces chœurs de voix triomphales dont nous avons

(1) Dans une analyse plus rigoureuse que nous ferons au chapitre VIII, nous montrerons que XX, 11-XXI, 1-8, est en réalité encore une partie de la section précédente.

parlé (IV, 1-11; V, 8-14; VII, 11-12; XI, 15-18; XII, 10-12; XV, 2-4; XIX, 1-8). Le « drame » — nous continuons à nous servir de cette comparaison parce qu'elle est, en somme, la plus commode — se déroule donc sur une scène qui a comme deux plans, deux étages : l'un terrestre, rempli d'une action bruyante et infiniment variée, l'autre céleste, où les principaux personnages restent toujours en place. Le voyant se donne comme le spectateur de cette double action, et il semble que les péripéties de l'avant-scène, si tumultueuses qu'elles soient, ne lui cachent jamais ce plan supérieur, cette espèce de voûte animée d'où descendent les messagers des décrets qui s'exécuteront au premier plan. Pour mieux faire saisir cette disposition continue, je la comparerais volontiers à celle des théâtres où l'on représentait au Moyen Âge les Mystères, ou à la situation respective de l'orchestre et du proscenium dans les tragédies grecques.

Si l'on passe au style, on remarquera, au milieu des sémitismes et des incorrections de toute sorte du vocabulaire et de la syntaxe, que l'auteur a indiqué, par-ci par-là, une distinction assez nette, au cours d'une même vision, entre la *partie narrative,* où il décrit une série d'images qui passent devant ses yeux, et une *partie prophétique,* marquée par l'usage du temps futur, où il annonce seulement ce que l'apparition de ces images fait connaître à son esprit touchant l'avenir. Cette distinction est même peut-être beaucoup plus fréquente qu'on ne le signale d'habitude dans les commentaires. Seulement il est très délicat de l'appliquer : les nombreuses variantes qu'offrent à ce point de vue les manuscrits, le peu d'exactitude qu'apporte l'auteur dans l'emploi des temps du verbe grec, empêcheront souvent d'y voir clair, et pourront désespérer l'helléniste qui n'est qu'helléniste, loin de l'engager à pousser à fond l'analyse par laquelle il séparerait tout ce qui est *narration*, description d'un fait présent ou passé, historique ou visionnel, de ce qui est *prophétie*, toute relative à l'avenir.

Quoi qu'il en soit, cet ensemble d'observations formelles, que je crois tout homme instruit et exercé capable de faire s'il le veut, ne laisse pas d'être de la plus haute importance; et il est trop rare, à mon avis, que les interprètes insistent assez là-dessus. Ces cadres et ces caractères généraux ont beaucoup de relief et de fixité; si l'on s'attache d'abord à bien les considérer, au lieu d'accrocher du premier coup son esprit critique à de minimes détails, pareils à des buissons qui distrairaient de regarder les arbres et la forêt, on se sentira beaucoup plus d'assurance et de courage pour creuser tout ce symbolisme et cette symétrie que l'on a entrevus en gros, et pour chercher s'ils ne sont pas soumis à des lois fixes dont la connaissance aiderait à pénétrer le sens de bien des textes qui demeurent désespérément obscurs ou fuyants quand on les examine isolément, en dehors de ces grands cadres.

Pour pousser l'analyse plus avant, il faut d'ailleurs être un spécialiste des études néo-testamentaires. D'assez minutieuses observations philologiques, une connaissance approfondie du reste du Nouveau Testament, et aussi de l'Apocalyptique juive, des notions étendues sur l'orientalisme et l'hellénisme, de fréquents recours à la tradition exégétique des premiers siècles, enfin, par-dessus tout, une grande attention, seront nécessaires pour entretenir quelque espérance de mener l'œuvre à bien. Moyennant cela, des rapprochements suggestifs surgiront presque à chaque ligne. Mais il y en a trop; leur abondance même est un obstacle à la sûreté de l'interprétation, et un triage sévère s'imposera. Les inter-

prétations particulières ou générales qui affluent à l'esprit, en l'absence d'une tradition ferme et unique, ne se présentent d'abord que sous l'aspect d'hypothèses très conjecturales, simplement possibles, et ce n'est qu'au prix d'une longue patience, d'un véritable travail à la loupe, que l'on peut arriver à étayer un système quelconque, d'arguments capables de produire la conviction. On n'y arrivera sûrement jamais si l'on n'opère un retour continuel de la considération de chaque parcelle à celle que l'on possède déjà du tout ; et la première condition pour le faire est de garder constamment présentes à l'esprit les quelques conclusions, purement formelles, qu'a pu fournir l'ébauche d'analyse qui précède.

## § II

C'est que, dans l'Apocalypse, la forme peut être étudiée indépendamment de la matière, vu qu'elle est bien plus aisément saisissable que celle-ci ; et certainement les procédés littéraires une fois définis éclairent la signification de chaque vision, ou même de chaque symbole, ne fût-ce qu'en restreignant, par les rapprochements que cette connaissance impose, le champ trop vaste des explications qui s'offriraient pour chaque élément pris à part. Il en va ainsi, je crois, dans toute exégèse, mais particulièrement dans l'exégèse d'un livre allégorique, rempli de figures qui ne répondent plus aux tendances actuelles de notre imagination.

Continuons donc l'analyse commencée, et tâchons de préciser ce que nous n'avons encore fait qu'entrevoir.

Une forte objection à l'admission d'un plan régulier et d'un ordre rationnel dans l'Apocalypse, surgit du fait des redites apparentes, ainsi que de la présence de certains morceaux qui troublent le rythme présumé, et qu'on ne sait comment rattacher à ceux qui les précèdent ou qui les suivent. Nombre de critiques s'appuient là-dessus pour décréter que l'Apocalypse n'est qu'une compilation, parfois indigeste. Je veux indiquer comment cette grosse difficulté s'amincit jusqu'à disparaître, si l'on sait reconnaître certains procédés de développement spéciaux à notre auteur.

I. Le premier est ce que j'appellerai la *loi de l'emboîtement*. Qu'on veuille bien me passer cette expression un peu grotesque, je n'en ai pas trouvé qui rende ma pensée d'une façon plus simple et plus concrète. Voici en quoi elle consiste :

Nous avons dit que la section γ (du chap. IV au chap. XX, v. 11) se divise en deux grandes séries. On ne peut se dissimuler, après avoir dépassé la fin du chapitre XI, qu'on se trouve transporté dans un milieu nouveau d'images, répondant sans doute à de nouvelles pensées. C'est la vision de la Femme et du Dragon, celle des Bêtes, de la Courtisane, du Verbe victorieux, et beaucoup d'autres qui s'y rattachent. Elles ont beaucoup plus de couleur individuelle que les précédentes, et le Voyant paraît s'attacher à attirer sur elles, d'une façon toute spéciale, l'attention de ses lecteurs, comme sur des prophéties qui les toucheraient de plus près. Jusque-là, avec les sept sceaux et les sept trompettes, nous restions la plupart du temps dans les lieux communs apocalyptiques, tremblements de terre, invasions, chutes d'étoiles, etc., assurément très grandioses, mais ne comportant pas d'explication trop déterminée, vu l'extrême variété des conditions de temps et de lieu où ils peuvent s'appliquer. Tout cela représentait l'exécution des décrets contenus dans le « livre scellé » ἐσφραγισμένος, du chapitre V.

Quand on atteint le chapitre XII, ce livre, au contenu universel, a certainement été lu en entier, toutes ses dispositions ont été réalisées, autrement dit ce monde transitoire est arrivé à sa consommation. La chose est certaine : et, d'après les termes mêmes qui closent cette série (XI, 15-19) et annoncent l'exécution du jugement dernier ; et d'après les paroles de l'Ange imposant du chapitre X « qui jura par Celui qui vit aux siècles des siècles..... qu'aux jours de la voix du septième Ange (cfr. ch. XI, 15) quand celui-ci sonnerait, le Mystère de Dieu s'accomplirait, ainsi qu'il l'a annoncé à ses serviteurs les Prophètes » (X, 6, 7). Cependant, après cette septième trompette, le chapitre XII et les suivants nous ramènent au siècle présent, comme si rien encore n'avait été exécuté. On en a conclu que la vision de la Femme et du Dragon marquait le commencement d'une nouvelle Apocalypse, d'une origine documentaire tout à fait différente de celle de la précédente (IV-XI), quoique équivalente pour la signification, et juxtaposée tant bien que mal à la première par un artifice du rédacteur. Cela, nous ne l'admettons pas ; l'impression est très forte, en effet, que la différence de ces deux parties est plus que matérielle ; de l'une à l'autre, il y a progrès évident, pour l'ampleur, pour la précision. La seconde doit avoir au moins une valeur explicative vis-à-vis de la première. Mais qu'elle se rapporte à un avenir *ultérieur*, nous ne pouvons non plus le croire attendu que le livre aux sept sceaux, dont le contenu s'est réalisé de VI à XI, embrassait bien *tout* l'avenir.

Il faut donc chercher à préciser le rapport de ces deux parties, et pour cela bien déterminer le point de départ de la série XII-XX. Or, si le contenu du livre du chapitre V a été épuisé, il a été fait mention d'un *autre livre :* c'est le βιβλαρίδιον que tenait dans sa main le grand Ange du chapitre X. La formule diminutive suggère que le contenu devait en être plus restreint que celui du premier. Il diffère encore de celui-ci en ce qu'il n'est pas, lui, ἐσφραγισμένος, mais ouvert, ἠνεῳγμένον. Ce trait signifie le plus naturellement qu'il est d'une interprétation plus accessible au Voyant et à ses lecteurs que le premier, peut-être parce qu'il se rapporte à des événements plus prochains. Mais quel en est au juste le contenu? Il est vaste encore ; car, après que le Voyant a mangé ce livre (symbole étrange pour nous, mais renouvelé d'Ézéchiel), il se trouve en mesure de « prophétiser *encore* sur des peuples, et des races, et des langues, et des rois nombreux » (X, 11). D'autre part, le contenu de ce livre doit être moins général, à quelque point de vue, que celui du livre ouvert par l'Agneau lui-même, car le Voyant se tait volontairement sur une partie au moins de l'avenir, celle que lui a révélée, dans la même vision, le grondement des sept tonnerres (X, 3-4). On est naturellement porté à croire que ces prophéties sur des peuples nombreux — lesquelles ne peuvent être seulement la vision schématique de XI, 1-14, ou des Deux Témoins, — sont précisément les visions qui s'ouvrent par celle de la Femme et du Dragon.

Jusqu'ici rien que de plausible. Mais voici une grosse difficulté, qui semble ruiner toute cette construction. Cette série de visions, XII-XX, n'est aucunement rattachée littérairement au petit livre du chapitre X. Au contraire, elle en est séparée par toute la fin de la première Apocalypse. Quand le Voyant mange ce nouvel instrument de prophétie, la septième trompette n'a pas encore sonné, le troisième *Vae* n'a pas encore reçu son accomplissement, et tout le chapitre XI qui va suivre, y compris la scène des deux Témoins, fait encore partie de la série précédente. Loin de nous aider à découvrir un ordre rationnel dans l'Apo-

calypse et un lien entre ses parties, le « petit livre » n'a donc fait qu'ajouter une obscurité ou une incohérence de plus. Il fournit un des forts arguments tendant à prouver que l'Apocalypse n'est qu'une combinaison de morceaux de provenance disparate, et soudés au hasard, mécaniquement, avec des conclusions qui n'ont pas eu de prémisses, et des entrées en matière qui n'ont aucune matière à les suivre. Car si véritablement x, 2, 8-11, se rapportait à XII sq., pourquoi ce petit morceau se trouverait-il à cette place, mis ainsi en vedette dans un ensemble absolument différent, où il a l'air d'un bloc erratique, et ne servirait qu'à mettre en relief le désordre du rédacteur?

Voilà la difficulté; et voici la réponse. Il faudrait se rendre aux raisons ci-dessus exposées, si nous avions là l'unique exemplaire de ces prétendus « blocs erratiques », ou si de pareils blocs se trouvaient dispersés complètement au hasard à travers le livre. Mais il n'en est pas ainsi. Nous pouvons affirmer que le βιβλαρίδιον de x, 2, 8-11 est bien en rapport avec la série XII s.; et que, s'il nous est apparu comme incrusté dans la série précédente, où il semblait n'avoir rien à faire, ce n'est point le fait d'un hasard, ou d'une maladresse rédactionnelle, mais c'est bel et bien en vertu d'une intention, et même d'une intention profonde.

La preuve de cette double affirmation est fournie par l'examen attentif des chapitres qui suivent. Nous y trouvons en effet des emboîtements tout pareils à celui que nous avons présumé; et ce sont des anticipations faites *en propres termes* de quelque scène qui suivra, en sorte qu'il n'y a pas moyen de douter du lien intentionnel; et ils se présentent toujours à des *places analogues*, de sorte qu'on ne peut douter qu'il y ait là un procédé constant de composition.

Au reste, les voici énumérés :

1° La prophétie des deux Témoins, au chapitre XI, contient déjà (v. 7) la mention de la « Bête qui monte de l'abîme », laquelle ne montera pourtant qu'au chapitre XIII. C'est là un signe que la deuxième partie est déjà contenue dans la première, par une espèce d'involution;

2° La chute de Babylone, qui sera racontée seulement aux chapitres XVII-XIX, est déjà annoncée au chapitre XIV, 8, dans la vision d'Anges préparatoire à celle de l'effusion des sept coupes; puis signalée comme déjà faite au chapitre XVI, 19, c'est-à-dire avant la fin, dans le résumé des bouleversements qui suivent l'effusion de la septième coupe. Ceci peut nous aider à deviner la raison de ces anticipations plus ou moins lointaines. Elles concernent surtout les événements qui intéressent le plus le lecteur chrétien du premier siècle : Babylone, ou Rome païenne, était la grande ennemie, l'implacable persécutrice, qui avait donné lieu à ce culte impie des empereurs, auquel tout le livre est plein d'allusions. L'auteur sacré déploie un véritable luxe d'avertissements pour convaincre les fidèles qu'ils en seront délivrés un jour. Il y en a encore au chapitre XVIII, 1-3 et 21-24.

3° L'effusion des sept coupes, qui sont les châtiments répandus sur le siècle mauvais, aux chapitres XV-XVI, est déjà présagée par une allusion au chapitre XIV, v. 10, dans la bouche d'un Ange annonciateur.

4° L'effusion de la sixième coupe (XVI, 12-16) a pour effet le rassemblement des ennemis de Dieu, les *rois de l'Orient* (les Parthes, ennemis de l'empire romain, ont été pris pour symbole; cf. ch. IX, 13-19, après le son de la *sixième*

trompette), mais on ne dit rien de la bataille qu'ils livrent, ou de leur défaite, tout cela étant réservé au chapitre XIX, 17-21, où il s'agit presque sûrement des mêmes ennemis.

5° Les « noces de l'Agneau » et de son épouse, la Femme-Jérusalem, qui feront le sujet des chapitres de la dernière section, XXI-XXII, sont annoncées dans un cantique céleste, au chapitre XIX, 7-9. — C'est-à-dire par une anticipation absolument analogue à celle que nous sommes, avec tous ces exemples, en train de prouver.

Que conclure de tout cela? Pour nous, une affirmation de critique littéraire s'impose ici : nous avons trouvé, en *douze* chapitres, *six* exemples d'anticipations frappantes, en des places sensiblement analogues. *Le fait est si constant qu'il ne peut être un effet du hasard.* Il est voulu, c'est un procédé littéraire. Ce procédé ressemble à celui qu'on nomme, en poétique savante, la *concatenatio;* pourtant il n'est pas tout à fait le même, et voilà pourquoi nous avons mieux aimé le désigner par un terme pittoresque que par une expression technique qui pourrait tromper. Nous l'appelons « *la loi des emboîtements* ». Au cours d'une révélation, généralement vers la fin, le Voyant pose comme une pierre d'attente pour y élever plus tard l'édifice d'une révélation nouvelle. Révélation nouvelle, ai-je dit; c'est plutôt l'explication d'un point de la révélation précédente et générale, celui qui touche le lecteur de plus près. Un coup est ainsi frappé sur son imagination. Il est tenu en haleine, dans une attente vibrante d'émotion, jusqu'à ce que Dieu et le Prophète s'expliquent davantage. Ainsi les décrets divins forment comme des spirales qui tournent autour d'un point où son œil reste fixé, et vont se resserrant toujours, tant qu'enfin la foudre en sort et frappe là où son intérêt demeurait suspendu. Procédé rare et bien recherché, si l'on veut. Je ne sais s'il a toujours été aussi conscient que j'ai l'air de le dire. Toujours est-il qu'il existe réellement, et qu'il est étrangement dramatique. Si nous nous mettions à la place des chrétiens de l'Asie Mineure, en ces dernières années du 1er siècle, après leur expérience des premières persécutions; si nous nous rendions compte de leur anxiété, et de la foi avec laquelle ils attendaient la lumière que la révélation prophétique pouvait jeter sur leur avenir inquiétant, alors nous serions moins surpris de ces procédés expressifs et nous les comprendrions mieux.

Voilà donc la répétition d'une anomalie, d'un même désordre apparent, qui nous a fait découvrir un ordre supérieur, parce que plus varié. Ces « emboîtements » sont loin d'affaiblir l'impression de l'unité de l'Apocalypse.

II. Il existe une autre grave objection contre l'homogénéité du livre. C'est le fait des *redites* nombreuses qui le remplissent, et qui seraient, pense-t-on, tout à fait inutiles si le tout émanait d'un écrivain spontané, et non d'un rédacteur qui coud ensemble tant bien que mal un bien ramassé un peu partout et dont il ne veut pas laisser perdre une parcelle. Dans le commentaire, je montrerai qu'il n'en est pas ainsi. En examinant, par exemple, le chapitre XII, où ces redites sont très visibles, nous verrons qu'il n'y a pas là simple *juxtaposition* de sources analogues, mais que plutôt, *dans l'intérieur d'une même série,* une vision schématique, qui contient déjà toute la révélation visée, s'explicite ensuite en divisions plus amples qu'elle, identiques à la première pour le fond, mais y apportant chacune une précision et une clarté nouvelle. C'est comme un

développement en volutes, ou mieux en « *ondes concentriques* ». Ce procédé est très caractéristique de l'Apocalypse, il ne dit rien contre l'unité. Je l'appellerai la « *loi des ondulations* ».

III. Tout ce que nous venons de dire ne concerne encore que le mode de présentation le plus extérieur des prophéties. Si maintenant nous examinons leur contenu, si surprenant d'abord par sa diversité et son apparente confusion, nous découvrirons sans trop de peine plus d'un nouveau fil conducteur.

Le premier est ce que j'appellerai, si l'on veut, la loi de *perpétuité de l'antithèse.*

Qu'il y ait des figures ou des phrases antithétiques à l'intérieur de chaque série, et presque de chaque tableau, le lecteur le plus superficiel le remarquera par ses propres moyens. Mais il y en a trop. Que signifient-elles? Se groupent-elles autour d'une idée centrale, antithétique également, dont chacune ne représenterait qu'une des réalisations partielles en des temps ou des lieux divers, ou bien encore un aspect partiel, mais qui peut se retrouver dans tous les cas de réalisation? Ces problèmes ne peuvent être résolus que par l'étude détaillée du texte. Toutefois nous pouvons déjà dire que cette complexité, quand on arrive à la saisir d'un seul regard, se simplifie beaucoup. Si variées que soient les images, elles se trouvent reliées entre elles par de telles analogies, qu'on est vite porté à croire à la quasi-identité de beaucoup des choses qu'elles représentent. Y a-t-il, au fond, autre chose que l'opposition de deux sociétés, de deux *cités,* comme dira saint Augustin, celle des amis de Dieu, la vraie Jérusalem, gouvernée par l'Agneau, et celle de ses ennemis, Babylone, où commande le Dragon? L'une réservée aux épreuves passagères, qui n'empêchent pas la joie intérieure, enfin au triomphe final, absolu; l'autre à l'exercice d'une domination despotique, mais transitoire, qui ne l'empêche pas de sentir continuellement la main vengeresse de la Providence, toute plongée qu'elle est dans la θλίψις μεγάλη, la tribulation de ce monde, jusqu'au jour où Dieu l'écrasera dans la honte éternelle de la « Seconde Mort »? Cette simplicité de l'antithèse fondamentale ressort surtout dans la deuxième partie de la section γ, tout entière dominée par l'opposition des deux Femmes-Cités. Les Bêtes, les rois et leurs armées, Gog et Magog, semblent bien représenter les mêmes réalités complexes, continues à travers l'histoire du monde, Cité du Dragon; de même l'armée du Logos, les cent quarante-quatre mille, le camp des saints, semblent plus ou moins s'identifier. On ne peut croire, en tout cas, que les successions de tableaux où ces figures typiques apparaissent répondent toujours à une succession historique, dans l'avenir, d'événements nettement séparés. Ce serait faire de l'Apocalypse le livre le plus incohérent et le plus incompréhensible qui soit, et tomber dans toutes les rêveries des Joachimites ou de Nicolas de Lyre. Seul l'usage modéré de la « théorie de la récapitulation » fait aboutir à un sens satisfaisant.

Si l'antithèse fondamentale est particulièrement nette dans la section susdite, on peut dire qu'elle commande tout le livre.

Mais il est des places consacrées, dans les séries, où elle s'exprime avec plus de netteté. Il y a des tableaux destinés exclusivement à faire ressortir cette antithèse générale. Cette observation est des plus importantes. Et ces tableaux se trouvent en règle ordinaire situés à des places fixes. C'est ce qu'on peut nommer « *la loi de périodicité dans la position de l'antithèse* ».

1° A la *fin des visions préparatoires* qui précèdent les septénaires;

2° A chaque *sixième* moment des septénaires (celui des lettres excepté).

1° Ce que nous appelons ainsi « visions préparatoires », c'est d'abord la série qui va de VI, 1 à VIII, avant la destruction du siècle présent au son des sept trompettes angéliques ; ensuite la série qui va de XIV, 6 à XV, 5, avant l'effusion des coupes, laquelle correspond à la série des trompettes, avec cette principale différence qu'elle est rapportée à la vision précédente des Bêtes au chapitre XIII.

Dans la première série (VI-VII), nous voyons d'abord des cavaliers, qui apparaissent dans le ciel à la voix des quatre animaux symboliques, et se rangent devant le trône de Dieu, attendant le moment d'exécuter ses ordres. Ensuite, pendant que l'Agneau achève de rompre les sceaux du livre pour que le contenu en devienne exécutoire, les préparatifs de la destruction s'achèvent; les prières des saints « immolés pour la parole de Dieu » produisent au ciel comme une tension de la justice vindicative qui va éclater. Quand le *sixième* sceau est rompu, le Voyant peut considérer, dans une vision anticipée, quel sera le résultat de l'accomplissement des ordres du livre : un cataclysme universel, décrit dans le style apocalyptique commun, épouvante les rois de la terre, etc., c'est-à-dire les impies et leurs chefs, et leur fait dire aux montagnes : Tombez sur nous! C'est là le premier membre de l'antithèse signalée (VI, 12-17). Au contraire, les « serviteurs de Dieu » que des Anges ont marqués au front avant le déchaînement de la colère, pour que les calamités des Anges exterminateurs passent à côté d'eux sans les atteindre, chantent les louanges de Dieu devant son trône (VII, 1-17). Leur attitude forme un contraste absolu avec celle des mondains méchants. Cette vision d'ensemble, anticipée, qui apparaît au Voyant au terme des préparatifs qui se font au ciel pour la destruction du monde, lui résume déjà tout ce qui va s'accomplir au son des trompettes, et lui en dévoile le vrai sens, le vrai but.

L'autre série (XIV, 6-XV, 5) a beaucoup d'analogie avec celle qui précède. Il se fait encore des préparatifs au ciel avant l'effusion des sept coupes pleines de la colère de Dieu. Trois Anges qui font des proclamations (XIV, 6-11) répondent aux quatre Cavaliers du chapitre VI. Comme le premier des Cavaliers était désigné par les traits mêmes de sa description — ainsi que nous le démontrerons en son lieu — comme agent symbolique des conquêtes spirituelles du Verbe et de l'Évangile, tandis que les trois autres symbolisaient la préparation des vengeances, ainsi le premier Ange (XIV, 6-7) remplit un rôle bienfaisant, lui qui « porte un Évangile éternel pour être annoncé aux habitants de la terre », et proclame la prochaine victoire de Dieu; les deux autres au contraire annoncent des malheurs. Le parallélisme ne s'arrête pas là, et la fameuse antithèse ressort d'une façon encore plus nette dans la vision qui suit, de la *moisson* et de la *vendange*. La « moisson », qui, d'après la terminologie de l'Ancien Testament, est une image essentiellement joyeuse, est faite par un personnage qui est « comme un Fils d'homme », c'est-à-dire par le Christ lui-même qui recueille les élus (14-16); la « vendange », qui, dans la même terminologie, signifie ordinairement l'écrasement des ennemis, foulés aux pieds comme des grappes dont le sang jaillit, est accomplie par un esprit subordonné, par un Ange (17-20). La cuve de vengeance est foulée; mais les amis de

Dieu, les vainqueurs de la Bête (xv, 2-4) chantent devant le Tout-Puissant le cantique triomphal de Moïse (1). Ces scènes rappellent tout à fait celles du chapitre vi et du chapitre vii, bien que le parallélisme soit dans le fond plus que dans la forme. Elles sont destinées, elles aussi, à montrer le but et le résultat de l'effusion des coupes qui va suivre, au chapitre xvi.

2° J'ai dit que la même antithèse apparaît encore nettement à un point fixe des septénaires, c'est-à-dire à leur sixième et avant-dernier moment. Là elle a pour but de résumer les résultats du processus de destruction, comme les visions préparatoires les avaient présagés. Nous avons déjà vu ce qui se produit à la rupture du sixième sceau. Au son de la *sixième trompette,* voici, d'une part, l'infernale chevauchée qui massacre le tiers des hommes impies, sans convertir les autres (xi, 13-21), mais aussi, d'autre part (après l'intermède du βιβλαρίδιον, dont nous avons vu la haute portée), voici le tableau des Deux Témoins (xi, 1-14), qui représente la continuité du pouvoir du Bien sur la terre, résistant à toutes les persécutions, même à la mort, et ressuscitant toujours quand on croit l'avoir détruit, pour le plus grand bien des habitants du monde, qui, devant un tel spectacle, finissent par « rendre gloire au Dieu du ciel » (11-13). Alors la septième trompette, celle de la consommation, n'a plus qu'à sonner.

Avec l'effusion de la *sixième coupe,* a lieu le rassemblement des rois de la terre « pour la bataille de ce grand Jour du Dieu tout-puissant » (xvi, 14). Le sort des élus est vaguement indiqué par la phrase : « Heureux qui veille et qui garde ses vêtements ». Ici l'antithèse, il est vrai, n'est pas développée, mais cette scène amorce le chapitre xix, où elle le sera très amplement.

L'antithèse fondamentale se retrouve encore en de nombreux passages que nous ne pouvons citer ici. Nous voulions simplement montrer qu'elle se trouve *principalement* située en des points correspondants de développements divers entre eux, et c'est là un fait hautement significatif, en ce qui touche à la composition du livre.

IV. Une observation d'un autre ordre se rapporte à un caractère particulier de l'un des deux membres de l'antithèse, les amis de Dieu, la Cité de Dieu. Cette collectivité est constamment représentée dans un double état : l'un de persécutions et d'épreuves, l'autre de sécurité intérieure sur terre et de triomphe au ciel. Ce dernier état répond aux deux phases du « Règne de Dieu », tel qu'il est représenté dans les Évangiles. Deux phases nettement distinguées dans les péricopes qui mettent en scène la Femme-Jérusalem, mère du Christ passible et mystique (c. xii), et épouse du Christ personnel et glorieux (c. xx, seq.). Dans le premier état, celui d'Église militante, elle vit sur la terre, obsédée par le Dragon, mais gardant cependant la sécurité et la paix dans le désert où elle est réfugiée (c. xii); dans le deuxième, elle apparaît comme descendant du ciel. L'auteur insiste beaucoup sur la sécurité intérieure de l'Église militante. Dans les visions préparatoires que j'ai analysées ci-dessus, le Prophète use du temps présent pour signifier ce qu'il voit; ce sont toujours des images de la béatitude spirituelle, qui peut exister même au milieu des persécutions, comme l'indi-

(1) Plus exactement encore, ces derniers versets font partie d'une préface à la section xv-xix (v. ch. viii de l'Introduction).

quent les promesses des lettres aux sept églises, notamment à celles de Philadelphie (III, 10) et de Laodicée (III, 20), promesses toutes susceptibles, *d'abord*, d'un accomplissement actuel et terrestre, mais intérieur. C'est de la même façon que nous croyons qu'il faut interpréter le passage du chapitre VII, 9 et suivants : « Ceux qui sont revêtus des tuniques blanches,... ce sont ceux qui viennent (οἱ ἐρχόμενοι) de la grande tribulation;... ils sont (εἰσιν) devant le trône de Dieu, et ils l'adorent (λατρεύουσιν) jour et nuit dans son temple » (13, 14, 15). C'est un présent. Puis viennent des verbes au futur qui doivent se rapporter à la phase dernière qui suivra le Jugement : « Et Celui qui est assis sur le trône déploiera sur eux sa tente (σκηνώσει ἐπ' αὐτούς). Ils n'*auront* plus faim, et ils n'*auront* plus soif... l'Agneau... *sera* leur pasteur (ποιμανεῖ) et les *mènera* aux sources des eaux de la vie, et Dieu *essuiera* toute larme de leurs yeux » (15, 16, 17). Il s'agit sûrement, en ces derniers passages, de la consommation du règne de Dieu au ciel, et il est au moins remarquable que l'emploi du futur les sépare nettement des passages précédents, lesquels peuvent s'appliquer, comme les promesses des lettres, à la phase initiale du Règne de Dieu, celle de la grâce terrestre. Plusieurs autres passages du livre, que nous noterons à mesure, pourraient être rapprochés de celui-là. Ainsi les Bêtes et leurs séides se présentent aussi dans un double état : un triomphe tapageur et superficiel qui coïncide avec l'effusion sur leur tête de tous les fléaux, en attendant la défaite qui les précipitera dans l' « étang de feu ». C'est ce que j'appellerais — si je ne craignais, à la fin, d'avoir l'air pédant — la « *loi des deux phases* ». — Il y a encore une autre loi, celle du « *rythme ternaire* », que nous découvrirons après une analyse plus détaillée (v. ch. suivant).

Toute cette unité de symétrie se complète enfin par celle des divers cantiques qui célèbrent périodiquement, sur la scène céleste, les grandes victoires de Dieu.

Cet ensemble de procédés constitue comme l'architecture *savante* du livre. Toute cette symétrie et ces antithèses sont voulues. Dirai-je cependant qu'elles sont voulues systématiquement comme procédé artistique? Je n'irai pas jusque-là; parce que, si les cadres extérieurs sont nets, la matière qui les remplit n'est pas toujours organisée avec beaucoup d'art ni d'équilibre; il y a de singuliers *glissements* et *éclatements* de symboles, qui font passer une même image d'une idée sur l'autre, ou une même idée d'une image sous l'autre (*vide supra*). Il y a encore, dans les mêmes tableaux antithétiques, une telle absence de parallélisme détaillé entre les deux membres de l'opposition, qu'on peut croire que ces visions, quand le Prophète les a eues de fait, n'étaient pas encore associées ou que, si elles ont des sources littéraires, ces sources n'étaient pas les mêmes. Seulement, quand il a fallu écrire son livre, l'auteur a organisé ses souvenirs et ses emprunts, en respectant l'individualité de chacun, dans une disposition tout à fait harmonique *quant à l'idée*. C'est pour cela qu'il a établi ces grands cadres si nets. Mais dans ces cadres, l'inspiration et le souvenir se jouent encore avec une grande liberté, sans aucun souci d'harmoniser les détails, *quant à la forme littéraire*. La constatation de ce double fait empêche de croire que l'Apocalypse soit l'œuvre d'un compilateur, et en même temps de considérer son auteur comme un artiste de la plume, un écrivain professionnel. C'est un esprit spontané, qui saisit puissamment, retient et organise de même, mais qui

reste bien étranger aux règles grecques de l'art d'écrire, — comme sa langue toute seule suffirait à le montrer.

## III

Nous ne sommes pas encore au bout de l'analyse qui peut nous dévoiler, avec les procédés de composition de l'auteur, sa psychologie d'écrivain. Nous avons vu comment la netteté de ses cadres, et leurs correspondances voulues, n'empêche pas la matière ardente, qui y est versée tout en fusion, d'échapper maintes fois aux lois du parallélisme général qu'il s'est imposé. En face de cela, nous pouvons noter le phénomène inverse : un parallélisme qui semble presque inconscient, en tout cas non cherché, entre des idées ou des figures éparpillées dans des cadres tout à fait distincts ou distants les uns des autres.

C'est, par exemple, la répétition d'une image qui revient en des scènes absolument différentes, pour éveiller partout la même impression. Ainsi en est-il des vêtements blancs, ou de la couleur blanche en général. Ce trait revient une douzaine de fois dans le livre, sans parler des images similaires. Il appartient à l'aspect de Dieu et de son trône, au Logos, aux élus. Dans le chapitre VII, v. 9 et 13, c'est de toute évidence le signe de la pureté, de la joie et de la victoire. Ainsi en est-il encore dans les lettres du commencement (II, 17; III, 4, 5, 18). Cela montre comment il faut l'interpréter dans les passages en soi moins clairs. Ainsi le cheval *blanc* du premier cavalier, au chapitre VI, 2 (cfr. XIX, 11), ne peut être que la monture d'un triomphateur divin et bienfaisant, par opposition à celles des autres cavaliers; et la « nuée blanche » sur laquelle apparaît le Fils d'homme du chapitre XIV, rapprochée de l'image de la « moisson », opposée à celle de la « vendange », indique qu'il s'agit de l'appel des élus, et non de la punition des réprouvés.

C'est encore, en deux sections d'une tonalité différente, le retour de toute une *série* des mêmes images avec le même sens fondamental. Ainsi le *livre de vie, l'arbre de vie, l'étoile du matin,* etc., se trouvent à la fois dans les promesses faites aux fidèles d'Asie, à la fin des lettres de la deuxième section, et dans la dernière section, la plus eschatologique de toutes, relative à la Jérusalem céleste.

Bien plus, il y a des traits spécifiques d'une scène donnée qui apparaissent subitement, à l'état isolé, dans une autre scène n'ayant avec celle-là aucun rapport littéraire direct, ni aucun autre parallélisme de détails. Nous l'avons déjà vu à propos des « emboîtements »; mais la même chose se reproduit un peu partout. Il ne faut pas chercher à l'expliquer par l'indigence imaginative de l'auteur, dont les images, au contraire, sont plus variées que chez nul autre écrivain d'apocalypses. Et, notons-le, ce sont généralement des traits qui lui sont propres, au lieu de rentrer dans les lieux communs apocalyptiques du genre tremblements de terre, invasions, étoiles qui tombent, etc. Ainsi on ne saurait affirmer qu'il y ait aucun parallélisme voulu entre les *Deux Témoins* du chapitre XI et les *Deux Bêtes* du chapitre XIV. Leur mention appartient à des parties différentes du livre. Leur origine ne remonte pas aux mêmes sources. Les Bêtes, ou du moins la première, celle qui monte de la mer, se rattachent au symbolisme de Daniel, des parties poétiques de l'Ancien Testament; elle pro-

vient sans doute d'un fond de traditions proto-sémitiques, sinon sémito-aryennes. Les Deux Témoins, au contraire, ont des traits empruntés aux personnages historiques Moïse, Aaron et Élie, et se rattachent sûrement, du point de vue littéraire, à la vision du prophète Zacharie (ch. III-IV), c'est-à-dire au grand-prêtre Jésus et à Zorobabel, types du pouvoir sacerdotal et du pouvoir laïque dans le peuple élu. Par là ils ont leur contre-partie dans les Deux Bêtes qui représentent de leur côté le pouvoir politique et le pouvoir intellectuel de l'Antéchrist. Mais c'est un *parallélisme d'idées* seulement, transcendant à toutes les formes littéraires un peu compliquées dont l'auteur a coutume d'user.

De même, les hommes qui ont reçu la « marque de la Bête » au chapitre XIII, et qui sont destinés à « boire du vin de la colère de Dieu » (XIV, 10), s'opposent manifestement à ceux qui ont été marqués du signe de Dieu au chapitre VII, afin d'être épargnés par la colère, et à ceux qui ont le sceau de l'Agneau et le nom de son Père imprimés sur leurs fronts (XIV, 1).

Encore ceci : la Bête de l'Abîme semble avoir été frappée à mort, puis avoir guéri ou être ressuscitée, aux chapitres XIII, 3, 14, et XVII, 8, 11. De même les Deux Témoins, représentants terrestres du pouvoir du Christ mort et ressuscité, sont eux-mêmes immolés, puis ressuscitent (XI, 7, 12).

Tous ces traits semblables se trouvent à une distance beaucoup trop grande les uns des autres, et sont entourés de contextes beaucoup trop divers, pour frapper immédiatement le lecteur. Il faut admettre qu'ils n'étaient pas destinés à produire un effet littéraire; un pareil effet a été si peu cherché, que leur apparition déconcerterait plutôt les amateurs de compositions bien équilibrées. Pour les remarquer, il faut avoir pénétré dans la pensée la plus profonde de l'auteur par une longue habitude du texte. Que nous apprennent-ils donc? Rien de plus — et c'est assez — que la simplicité grandiose de son idée fondamentale s'exprimant spontanément, sans intention d'art, mais suivant le rythme et l'antithèse qui forment comme la substance même de son imagination et de sa conviction : il voit dans le règne du Mal une contrefaçon perpétuelle de celui du Bien, dans l'Antéchrist une caricature du Christ. Toutes ces images s'envolent du même trésor de sa pensée, sans recherche consciente, au souffle d'une puissante inspiration qui déborde de beaucoup son art conscient d'écrivain; et cela nous montre d'une façon palpable combien toutes les visions consignées dans son livre formaient une unité dans son esprit.

Voici un dernier trait curieux que nous pouvons noter, sans d'ailleurs que je veuille y insister plus que de raison. *Tous les septénaires sont séparés en deux séries, l'une de trois, l'autre de quatre membres.* Ainsi la rupture des quatre premiers sceaux (ch. VI) amène des effets du même ordre, l'apparition des quatre cavaliers; et celle des trois derniers (VI, 9-VIII, 5) amène des scènes bien plus développées, supplication des martyrs, vision anticipée des résultats, préparatifs des sept Anges exterminateurs, sans ressemblance littéraire avec les précédentes. Même chose pour les sept trompettes : le son des quatre premières amène des cataclysmes schématiquement exposés, sur la terre, la mer, les fleuves et les astres (VII, 7-12), tandis que les trois dernières amènent les trois « Vae » fondant directement sur les hommes, annoncés à part par un aigle qui vole au milieu du ciel (VIII, 13), et développés dans les scènes extraordinairement colorées et fantastiques des sauterelles, de la chevauchée infernale, avec

la vision des résultats au chapitre XI, après quoi vient la consommation. La vision des sept coupes peut être aussi, à ce point de vue, mise en parallèle avec celle des trompettes, car l'effusion des quatre premières (XVI, 2-9) atteint aussi directement la terre, la mer, les fleuves et le soleil, tandis que celle des trois dernières a des effets plus spéciaux en rapport plus étroit avec les particularités de cette partie du livre.

On interprète souvent cette division des septénaires en 4 + 3 par une dualité de sources : la tradition apocalyptique commune aurait fourni les quatre premiers membres, qui sont des lieux communs : *guerre, famine, peste,* et (?) *bêtes sauvages* pour les cavaliers; perturbations dans le *ciel,* la *terre,* la *mer* et les *eaux douces* pour les trompettes et les coupes. L'auteur aurait, de son propre chef, transformé ce quaternaire en septénaire par l'addition de trois visions, plus spéciales, à chaque série. Nous ne contestons pas la possibilité de la chose, mais cette théorie ne rend pas compte de tout, par exemple du caractère spécial du premier cavalier, ni du renvoi des troubles de l'*air* jusqu'à la septième coupe (XVI, 17 seq.). Puis cette dualité est inadmissible dans la série des lettres aux sept églises, qui sont très homogènes et toutes pareilles d'inspiration les unes aux autres. Or, là aussi, nous trouvons la même division du septénaire en trois et quatre. Dans les trois premières, à Éphèse, à Smyrne, à Pergame (II, 1-17), il y a un détail de composition caractéristique : l'admonition : « *Que celui qui a des oreilles entende ce que l'Esprit dit aux Églises* », précède les promesses faites au « *vainqueur* ». Dans les quatre dernières, à Thyatire, à Sardes, à Philadelphie et à Laodicée (II, 18-III, 22), la caractéristique est inverse et l'admonition suit la promesse. C'est peu de chose; mais ce peu de chose est très significatif. Il nous dévoile chez l'auteur un goût, un instinct, un je ne sais quoi de peu explicable pour nous, qui le fait diviser de la même façon toutes les séries de sept, que le contenu lui fournisse pour cela des raisons, *ou qu'il ne lui en fournisse pas.* C'est un trait individuel que je ne me charge pas d'expliquer et où je n'ai aucune envie de chercher un sens mystique, — bien que tout soit possible avec la « Gêmatria » qui était alors en honneur. Mais ce trait, on ne peut pas le négliger, et sa ténacité, jusque dans les sept Lettres, diminue beaucoup la vraisemblance de la théorie dualiste.

De pareilles observations, qui iront se multipliant et se précisant dans l'étude du texte, tendent à un double but : faciliter l'intelligence du livre mystérieux, par la mise en relief des lois qui ont présidé à sa composition littéraire; — en faire ressortir l'homogénéité, indice d'unité, niée par tant de critiques à contresens. La détermination de l'origine et du sens de chaque symbole pris à part peut nous coûter des études longues et fastidieuses; mais elles auront beaucoup plus de chance d'aboutir à un résultat sérieux après que cette étude de la structure littéraire, qui révèle déjà le sens général du livre, nous aura orientés dans nos recherches.

L'Apocalypse nous apparaît donc déjà, non comme une compilation chaotique et échevelée, mais comme une œuvre d'art spontané, d'une magnifique venue. Le rythme, malgré les atteintes partielles au parallélisme, en est très nettement marqué. Les développements en volutes et le glissement des symboles ne nuisent pas à la régularité symétrique des pensées. C'est une œuvre d'art qui nous déroute d'abord, il est vrai, mais qu'on admire toujours plus à mesure qu'on

la pénètre mieux. On comprend qu'elle ait pu jaillir brûlante, et comme un tout indivisible, de la mémoire et du cœur du Voyant. On comprend aussi qu'elle répugnait aux interpolations, et que les graves menaces de la fin du livre contre les interpolateurs (XXII, 18-19), n'étaient pas des paroles en l'air. D'ailleurs, il n'était pas si facile de l'interpoler : sa forte structure à elle seule devait lui assurer un respect qui était rarement accordé aux Apocalypses en général — par exemple à Hénoch — à cause de leur caractère originel de compilations. Joignez à cette unité de pensée l'unité de langue dont nous parlerons. Toute cette régularité de forme imposée à une matière exubérante fait voir combien simple et grandiose était, dans la pensée de Jean, ce poème prophétique de courage et de confiance surnaturelle.

## CHAPITRE VIII

### LE CONTENU ET LE PLAN DE L'APOCALYPSE. — SON CARACTÈRE SYNTHÉTIQUE.

Il n'est plus très difficile désormais d'exposer le plan détaillé de l'Apocalypse. La plus ancienne division du texte que nous connaissions est celle du commentateur grec *André de Césarée* (VIe siècle) en 72 κεφάλαια. Elle est faite avec une exacte attention, mais on pourrait facilement la réduire à 70, en mettant dans le même κεφάλαιον, par exemple, les numéros 60, 61 et 62 (XX 1-3; 4; 5-6) qui constituent un tout, le Règne millénaire. André a de plus voulu grouper ces 72 péricopes trois par trois, de façon à trouver 24 λόγοι, correspondant aux 24 vieillards. Ces λόγοι sont tout à fait arbitraires, et divisent le texte à contre temps. Mais il faut remarquer le nombre 72 (70) qui est mystique; il n'est nullement impossible que Jean, qui s'est tant servi des nombres apocalyptiques, l'ait choisi intentionnellement.

Le *Codex Amiatinus* et le *Codex Fuldensis* partagent le livre en 25 chapitres; *Primasius* en trouvait 20; certains manuscrits latins en trouvent de 22 à 48. Nous n'en parlons que pour mémoire.

Notre répartition actuelle en 22 chapitres est celle de *Stephen Langton,* usitée depuis le XIIIe siècle, comme pour tout le reste du Nouveau Testament. Dans l'Apocalypse, elle est bien faite en général.

Mais toutes ces coupures sont matérielles, et, malgré leur plus ou moins grande exactitude, elles ne font pas ressortir les groupements naturels des visions, et la marche de la révélation prophétique. Les modernes en ont proposé d'autres qui répondissent mieux à un plan rationnel. Ainsi la plupart des commentateurs, depuis Bède, y compris *Ewald,* trouvent dans le livre sept parties, *Moffatt* six (quatre septénaires, et deux visions, du jugement et de la consommation), *Zahn* huit visions successives. Une répartition très remarquable est celle que propose *Swete :* 42 petites sections, se ramenant à 14 plus larges. Elle a quelque chose de tentant, quand on pense que 14 est le double de sept, et que le chiffre 42 joue un rôle important dans l'Apocalypse, où il est probablement messianique.

La division rationnelle la plus large, qui est assez généralement admise aujourd'hui, et a été introduite par *Bengel,* reconnaît trois parties bien distinctes : I-III (Introduction et lettres aux églises); IV-XXII, 5 (le corps des prophéties); XXII, 6-21 (la conclusion). Le commentateur *Henten,* au XVIe siècle, s'est aperçu que la partie prophétique était nettement scindée entre le chapitre XI et le chapitre XII, en deux sections à peu près égales. *Swete* et d'autres exégètes reconnaissent le bien-fondé de cette vue. J'ai montré au chapitre précédent que je suis du nombre. Voici, selon nous, la division la plus rationnelle et le plan de l'Apocalypse.

# PLAN ET RÉSUMÉ DE L'APOCALYPSE

(Les grandes idées et les symboles majeurs sont imprimés en majuscules Le détail des idées et les symboles secondaires en italiques; les explications et les renvois sont entre parenthèses; les observations sur la structure, en marge.)

## PROLOGUE GÉNÉRAL (CH. Ier, 1-9).

Il comprend : 1° UN TITRE DÉVELOPPÉ, affirmant l'origine divine de cette APOCALYPSE apportée par un ANGE (I, 1-3); 2° la salutation de JEAN aux SEPT ÉGLISES QUI SONT EN ASIE (I, 4-5); 3° une *doxologie au Christ* rédempteur, un élan prophétique, et une déclaration de Dieu qu'il est l'*Alpha* et l'*Omega* (I, 6-9).

## PREMIÈRE PARTIE

RÉVÉLATION AUX SEPT ÉGLISES D'ASIE SUR LEUR ÉTAT SPIRITUEL (I, 9-III).

(ἃ εἰσίν de I, 19).

I. — VISION D'INTRODUCTION AU LIVRE ENTIER (I, 9-20). — JÉSUS apparaît à Jean, dans son exil de *Patmos,* pareil à un « FILS D'HOMME » sous un aspect qui montre son caractère *royal, sacerdotal* et *divin.* Il lui commande d'écrire à SEPT ÉGLISES D'ASIE, pour leur dévoiler *des choses présentes, leur état de mérite ou de démérite*), ἃ εἰσίν, et ensuite *tout l'avenir* (du monde et de l'Église), ἃ μέλλει γενέσθαι μετὰ ταῦτα I, 19.

II. — LES SEPT LETTRES (II-III) que le Christ dicte à Jean pour les ANGES DES ÉGLISES (c'est-à-dire les sept églises elles-mêmes). Elles contiennent un jugement de louange ou de blâme, des menaces et des promesses temporelles et spirituelles, formulées à la fin de chacune par l'ESPRIT.

| | |
|---|---|
| *Répartition* | A. Lettre à Éphèse (II, 1-9). |
| | B. Lettre à Smyrne (II, 8-11). |
| *en* | C. Lettre à Pergame (II, 12-17). |
| | D. Lettre à Thyatire (II, 18-29). |
| | E. Lettre à Sardes (III, 1-6). |
| 3 + 4 | F. Lettre à Philadelphie (III, 7-13). |
| | G. Lettre à Laodicée (III, 14-22). |

## DEUXIÈME PARTIE

RÉVÉLATION PROPHÉTIQUE DE TOUT L'AVENIR DU MONDE ET DE L'ÉGLISE, A PARTIR DE LA GLORIFICATION DU CHRIST JUSQU'AU DERNIER JUGEMENT (IV-XXI, 8).

(ἃ μέλλει γενέσθαι μετὰ ταῦτα de I, 19).

I. — VISION D'INTRODUCTION GÉNÉRALE A LA PARTIE PROPHÉTIQUE (IV-V). — Jean, *transporté au ciel,* y voit le TRÔNE DE DIEU et la cour céleste, puis l'intronisation de JÉSUS RÉDEMPTEUR, sous la figure d'un AGNEAU « comme égorgé » qui prend en main le LIVRE DES DÉCRETS DIVINS relatifs au *monde entier, envisagé dans toute son étendue et sa durée,* pour l'ouvrir et en diriger l'exécution. (Ce

décor céleste demeure en vue, dominant l'agitation de la terre, jusqu'au bout de la IIe Partie).

A. Vision du Trône de Dieu, des 4 Animaux, des 24 Vieillards et de la cour céleste. *Glorification de Dieu créateur* (c. iv).

B. Apparition de l'Agneau « comme *égorgé* », qui reçoit le Livre aux sept sceaux, et qui est à son tour *glorifié par la Cour céleste comme Rédempteur et maître de l'humanité* (c. v).

II. — 1re Section des Prophéties (vi-xi, 18), ou *exécution* des décrets du Livre aux sept sceaux (relatifs à l'ensemble du monde).

A. Ouverture du livre aux sept sceaux (vision de préparation). A chaque sceau rompu par l'Agneau, il se fait des préparatifs au ciel pour l'exécution des jugements de Dieu sur le *monde profane*. (Jean voit *idéalement* au ciel ce qui se passera *réellement* sur la terre) (vi-viii, 1).

*Remarquer la disposition 4 + 3*

1° Rupture du *1er sceau*. Apparition d'un Cavalier au cheval blanc, image des victoires du Christ dans le monde (vi, 1-2).

2° Rupture des *2e, 3e, 4e sceaux*. Apparition de *trois cavaliers* sinistres, représentant en général les fléaux instruments de la vengeance divine, *Guerre, Famine et Peste* (vi, 3-8).

3° Rupture du *5e sceau*. Jean entend les prières des Martyrs, qui pressent les rétributions de Dieu (vi, 9-11).

4° Rupture du *6e sceau*. Jean perçoit (d'une manière anticipée) quels seront les résultats des ordres divins (vi, 12-vii).

*Antithèse au 6e moment*

a. *Bouleversement* du monde impie (vi, 12-17).

b. *Préservation* des justes au milieu des fléaux. Leur bonheur présent et futur (vii, 1-17) :

α. Des Anges marquent au front les élus des tribus d'Israël, au nombre de *144.000* (vii, 1-8).

β. Jean voit une foule immense qui s'assemble au ciel (vii, 9-12).

γ. Un des Vieillards lui explique que ce sont les rachetés de la « *grande tribulation* », qui arrivent en procession jusqu'au ciel (temps présent). Il lui prédit que, dans la vie future, leur bonheur sera complet (temps au futur) (vii, 13-17).

5° Rupture du *7e et dernier sceau* (Le livre étant ouvert, l'exécution peut commencer). Un *silence d'une demi-heure* au ciel marque la solennité terrible du moment (viii, 1).

B. Visions des 7 trompettes. Jean, du haut du ciel, regarde s'effectuer, dans le monde terrestre, les décrets du livre aux sept sceaux. La succession des fléaux, qui, pour l'origine symbolique, répond sans doute aux sept millénaires apocalyptiques, ne signifie pourtant pas réellement des périodes. Tout commence à l'Ascension de l'Agneau égorgé (c. v), et s'étend jusqu'au jugement dernier, au son de la dernière trompette.

C'est tout l'avenir du monde, mais intéressant plus spécialement le *monde profane*. Le sort religieux des justes a été présagé à la rupture du 1er, du 5e et du 6e sceaux, et la vie de l'Église au milieu de ces calamités sera décrite symboliquement au chap. xi (viii, 2-xi, 18).

1° Les 7 Archanges reçoivent 7 trompettes. Un autre Ange offre à Dieu *le parfum des prières des saints,* puis, *jetant l'encensoir* enflammé sur la terre, il la voue au châtiment (viii, 2-6) (c'est comme une *préface* de ce qui va suivre jusqu'à xi).

*Remarquer encore la disposition*

2° La sonnerie des *4 premières trompettes* suscite des *calamités cosmiques,* qui atteignent la terre et la végétation (viii, 7); la mer (viii, 8-9); les eaux douces (viii, 10-11); les astres (viii, 12).

3° Un *Aigle* annonce 3 « Malédictions » qui vont fondre directement sur l'humanité au son des dernières trompettes (viii, 13).

4° La 5e *trompette* — 1re malédiction — amène l'ouverture du *puits infernal,* d'où s'élancent des nuées de *sauterelles diaboliques,* conduites par l'*Ange de l'Abîme,* pour tourmenter (moralement) les hommes sans les faire mourir (Image des péchés et des remords). Les hommes marqués au front en sont préservés (ix, 1-12).

5° La *6e trompette* — 2e malédiction — (met le comble aux calamités temporelles, auxquelles va s'opposer le spectacle de la préservation spirituelle de l'Église, et du succès des prédicateurs évangéliques, qui convertissent le monde malgré l'Antéchrist) (ix, 13-xi, 14).

*en*

a. Des *Cavaliers diaboliques,* venus par centaines de myriades d'au delà de *l'Euphrate,* et menés par *4 Anges* du châtiment, massacrent un tiers de l'humanité; le reste ne se convertit pas (ix, 13-21).

*Encore l'Antithèse au 6e moment*

*(emboîtement)*

Jean (qui se trouve peut-être redescendu sur terre) voit alors un Ange puissant descendre du ciel, porteur d'un petit livre ouvert. Cet Ange proclame que la fin des malheurs, ou l'accomplissement du « *Mystère de Dieu* », arrivera sûrement au son de la 7e trompette. Il confie à Jean une *nouvelle mission prophétique,* en lui donnant à manger le petit livre (qui contient les prophéties des chap. xii-xx) (x).

b. Vision des 2 témoins. Jean voit *Jérusalem* (figure du monde), et le *temple* (figure de l'Église). Un Ange mesure le *parvis intérieur* (état spirituel de l'Église), qui sera préservé, tandis que les *parvis extérieurs* (état temporel) seront foulés aux pieds par les gentils. Les Deux témoins du Christ luttent pendant 42 mois contre la Bête (Antéchrist, annonce du chap. xiii et sq., *emboîtement*), sont tués par elle, ressuscitent, montent au ciel, spectacle qui décide les hommes à rendre gloire a Dieu (xi, 1-14).

4 + 3

6° La 7e *et dernière trompette* sonne. Elle amène l'établissement complet du Règne de Dieu, comme le proclame le chœur des 24 Vieillards, qui célèbrent le jugement définitivement accompli (noter pourtant que la 3e « *malédiction* » n'a pas été décrite) (xi, 15-18).

III. — Deuxième Section des Prophéties (xi, 19-xxi, 8), ou exécution des décrets du Petit livre ouvert que Jean a reçu de la main de l'Ange (c. x). (Elles

embrassent encore TOUTE L'HISTOIRE HUMAINE, depuis la naissance du Christ jusqu'au Jugement général; mais tout y est envisagé PAR RAPPORT A L'ÉGLISE. Le DRAGON invisible, accompagné de ses Anges, opère au moyen de ses suppôts humains collectifs, les DEUX BÊTES, et du pouvoir politique qui représente éminemment la 1re Bête au temps de Jean, c'est-à-dire Rome païenne, BABYLONE LA COURTISANE; le Diable lutte ainsi contre la FEMME qui est l'Église militante de tous les temps, contre SON FILS le Christ ravi au ciel, contre MICHEL et ses Anges, et contre les Saints de la terre, au milieu desquels le Christ est présent comme AGNEAU, puis comme un CAVALIER qui est le ROI DES ROIS et le VERBE TRIOMPHATEUR. La résistance du Dragon semble, d'après XII, 12, être la 3e « MALÉDICTION » annoncée dans la section précédente. Les puissances hostiles sont défaites dans l'ordre inverse de leur apparition, en allant du particulier au général, d'abord BABYLONE, puis les BÊTES, puis SATAN lui-même. Enfin a lieu le JUGEMENT UNIVERSEL).

Petit PROLOGUE, indiquant le *caractère eschatologique* de toutes les visions qui vont suivre. Il montre que *tout est ordonné à la miséricorde,* par l'ouverture du SANCTUAIRE au Ciel et l'apparition de l'ARCHE D'ALLIANCE (XI, 19).

A. LA FEMME ET LE DRAGON (vision qui donne à Jean le sens de toutes les luttes qui vont être décrites. C'est comme une *préface* grandiose de toute la section; elle montre que l'Église n'est persécutée que par un Adversaire qui se sait déjà écrasé). Une FEMME CÉLESTE (l'Église depuis les patriarches) met au monde un FILS (le Christ) que le DRAGON A SEPT TÊTES, l'ancien serpent (de la Genèse) veut engloutir, mais qui est ravi au ciel. *Le Dragon est précipité* alors sur la terre par MICHEL et ses Anges. *Il poursuit vainement la Femme,* qui se réfugie au désert pour 3 ANS ET DEMI = 1260 jours = (42 mois). Le CHŒUR CÉLESTE a chanté la chute du Dragon comme l'établissement du Règne de Dieu et du Christ (XII, 1-17).

B. VISION D'INTRODUCTION (1) (à la lutte du Christ et du Diable, telle qu'elle va se dérouler visiblement dans l'histoire. *Les forces qui vont agir sont mises en présence,* d'une manière assez analogue à ce qu'on a vu aux chapitres IV et V, en cette description des Puissances célestes qui du reste demeurent toujours dans le champ visuel du Prophète. Seulement la scène est transportée sur terre, où coexistent la cité de Dieu et la cité du Diable) (XII, 18-XIV, 5).

*Remarquer l' antithèse*

1° Le DRAGON, pour avoir raison de l'Église, appelle ses représentants humains, sous le couvert desquels il va engager le combat (XII, 18-XIII).

a. Il fait monter *de la mer* (de l'occident) la BÊTE A SEPT TÊTES, orgueilleuse et blasphématrice, qui va dominer l'Univers entier pendant QUARANTE-DEUX MOIS et persécuter les saints (C'est le pouvoir politique et oppresseur de l'Antéchrist, dans tous les âges) (XII, 18-XIII, 10).

b. Une DEUXIÈME BÊTE monte *de la terre* (d'Asie) pour porter les hommes, par persuasion, à adorer la première, et les MARQUER DU SIGNE DE LA BÊTE, faute de quoi ils seront exclus de la société humaine et mis à mort. NOMBRE DE LA BÊTE :

(1) On pourrait aussi bien dire : de « présentation » des forces opposées dans la lutte visible.

666 (XIII, 11-18). (Remarquer que ces deux Bêtes, dont l'une survit à une blessure mortelle, et dont l'autre contrefait l'Agneau, forment à elles deux L'ANTITHÈSE DE L'AGNEAU égorgé, et sont aussi, comme vicaires de Satan, la contre-partie des DEUX TÉMOINS du Christ.

2° (En face de la Bête et de ses adorateurs), l'AGNEAU est établi sur la MONTAGNE DE SION, avec 144.000 HOMMES VIERGES ses prémices, MARQUÉS AU FRONT (comme les 144.000 du chap. VII) (XIV, 1-5).

C. VISIONS DE PRÉPARATION à la lutte des forces ainsi mises en présence. (Les intentions divines sont annoncées, d'une manière qui n'est pas sans analogie avec les indications célestes de la *vision des sceaux* (c. VI). Seulement, cette fois, ce sont des proclamations angéliques adressées à toute l'humanité) (XIV, 6-20).

1° Apparition de *3 Anges,* qui prédisent la victoire et les vengeances de Dieu (cfr. les *4 cavaliers*) (XIV, 6-13).

a. L'*Ange* qui porte l'*Évangile éternel* (cfr. 1er cavalier) (XIV, 6-7).

b. L'*Ange* qui prédit (*emboîtement*) la chute de BABYLONE (et prépare ainsi les ch. XVII-XVIII) (XIV, 8).

c. L'*Ange* qui menace de damnation les ADORATEURS DE LA BÊTE (XIV, 9-11).

2° Exhortation des saints à la patience, prédiction de leur bonheur éternel (analogue au 5e sceau du chap. VI) (XIV, 12-13).

3° *Vision du Jugement* (anticipée, et pour Jean tout seul), qui sera le résultat de la lutte (cfr. 6e sceau du chap. VI-VIII). Le « FILS D'HOMME » fait la *moisson des élus;* et un *Ange,* la *vendange des réprouvés* (plus ou moins confondue avec une bataille sanglante, présage des chapitres XIX et XX) (XIV, 14-20).

D. EXÉCUTION DES VENGEANCES DIVINES SUR LES BÊTES ET BABYLONE (XV-XIX).

1° Vision de l'EFFUSION DES SEPT COUPES (cfr. les 7 trompettes des chapitres VIII-IX) (XV-XVI).

a. Encore une *préface.* Jean voit *au ciel* SEPT ANGES tenant les 7 DERNIÈRES PLAIES, et, debout sur l'Océan céleste, les VAINQUEURS DE LA BÊTE, qui, chantant le *Cantique de Moïse et de l'Agneau* (délivrance et rédemption), célèbrent la *conversion du monde* qui résultera des jugements divins (XV, 1-4). Cfr. VIII, 2-6.

b. Du *sanctuaire du ciel* qui s'est ouvert (cfr. XI, 19) sortent les 7 ANGES DES DERNIÈRES PLAIES (identiques probablement aux archanges des trompettes). Ils reçoivent de la main d'un des 4 ANIMAUX, les SEPT COUPES D'OR pleines de la colère de Dieu. Une voix du sanctuaire leur commande de les verser sur la terre (cfr. VIII, 2-6) (XV, 5-XVI, 1).

c. Les ANGES VERSENT LEURS COUPES (cfr. les sonneries des trompettes, chap. VIII-XI. Cette nouvelle série de fléaux diffère de celle des trompettes en ce que les calamités cosmiques et historiques sont moins strictement distinguées. Cependant il y a encore des traces d'une division en 4 + 3; la dernière n'amène pas encore le jugement général) (XVI, 2-21).

α. *Première coupe,* versée sur la *terre.* Un ulcère malin frappe

les ADORATEURS DE LA BÊTE, qui portent sa marque (quelque analogie avec le fléau de la 5e trompette; cfr. aussi la 1re) (XVI, 2).

β. *Deuxième coupe,* sur la *mer,* changée en sang (cfr. 2e trompette) (XVI, 3).

γ. *Troisième coupe,* sur les *eaux douces* (cfr. 3e trompette). L'*Ange des eaux* approuve ce jugment (XVI, 4-7).

δ. *Quatrième coupe,* sur le *soleil* (cfr. 4e trompette) (XVI, 8-9).

ε. *Cinquième coupe,* sur le trône de la BÊTE. Ténèbres, BLASPHÈMES DES HOMMES (XVI, 10-11).

*Remarquer l' antithèse au 6e moment*

ς. *Sixième coupe* sur l'*Euphrate* (cfr. 6e trompette). Des *démons-grenouilles,* sortis de la Bouche du DRAGON et des DEUX BÊTES assemblent

*emboîtement*

les rois de la terre, pour combattre le Dieu tout-puissant, en un lieu dont le nom seul *Armagédon,* signifie déjà leur écrasement (ceci prépare les chapitres XIX et XX).

En même temps, le *Christ annonce sa venue subite,* et promet le bonheur à ceux qui veillent, et gardent leurs *vêtements* (XVI, 12-16).

ζ. *Septième coupe* versée dans l'*air.* Bouleversement du monde entier (cfr. la rupture du 6e sceau). La « grande Cité » BABYLONE, s'écroule (ce qui annonce comme accomplies les prophéties des chapitres XVII-XVIII). LES HOMMES CONTINUENT A BLASPHÉMER (XVI, 17-21).

2° SORT DE BABYLONE (ROME). (La ruine de la ville a déjà été annoncée, par emboîtement, au chap. XIV, 8, et elle a déjà été effectuée par la 7e coupe. Ces chapitres ne sont donc que le développement d'une partie de la *vision des coupes.* Le dernier adversaire présenté, l'ennemi historique contemporain, est donc détruit le premier) (XVII-XIX, 10).

a. Un des ANGES DES 7 COUPES montre à Jean BABYLONE LA PROSTITUÉE dans sa magnificence. (Ainsi il a vu d'abord le Dragon et les Bêtes dans une attitude d'offensive ou de triomphe). C'est une FEMME assise sur la BÊTE AUX 7 TÊTES, et ivre du sang des martyrs (XVII, 1-6). L'Ange explique la vision, à mots couverts. Il fait comprendre que Babylone est ROME; les *têtes de la Bête* sont des *empereurs,* les CORNES DE LA BÊTE des *rois* qui viendront après les empereurs. — La BÊTE et les 10 CORNES, d'abord ANÉANTIRONT BABYLONE, ensuite *feront la guerre* à l'AGNEAU, qui les vaincra (ceci prépare toutes les visions de XVIII à XX) (XVII, 7-18).

b. PROCLAMATIONS ANGÉLIQUES contre Babylone (analogues à la vision préparatoire *des Sceaux,* et aux proclamations qui précèdent l'*effusion des coupes*) (XVIII, 1-8).

α. Un *Ange* annonce (au passé prophétique), la destruction de la Cité impie (XVIII, 1-3).

β. Une AUTRE VOIX commande au peuple de Dieu de séparer son sort de celui de Babylone et excite les destructeurs (XVIII, 4-8).

c. DESCRIPTION DE LA RUINE DE BABYLONE. (Cette description n'est pas directe mais donnée prophétiquement sous forme de lamentations poussées par ceux qui vivaient de sa puissance et de son luxe (XVIII, 9-19), puis de l'acte symbolique d'un Ange (XVIII, 21-24), et d'un cantique céleste triomphal (XIX, 1-8) (XVIII, 9-XIX, 8).

ST. BASIL'S SEMINARY LIBRARY

α. *Lamentation des rois de la terre* (XVIII, 9-10) — des *marchands* (II-16); — des *marins* (17-19); — tandis que le *ciel* et les saints de la terre sont invités à se réjouir de la justice faite (20).

*anti-thèse*

β. *Action prophétique d'un Ange* qui lance une pierre dans la mer, en décrivant (au futur) la désolation de Babylone (XVIII, 21-24).

γ. La FOULE IMMENSE DU CIEL, avec les VIEILLARDS, et les ANIMAUX *glorifient Dieu* pour la ruine de la Prostituée et pour les noces que l'AGNEAU va célébrer avec son ÉPOUSE (Jérusalem. Ceci prépare les chapitres XXI et XXII) (XIX, 1-8).

*emboîtement*

d. Epilogue. L'ANGE (qui a montré à Jean la Prostituée) proclame heureux ceux qui seront invités à ces noces. Le Prophète, dans son enthousiasme, *veut l'adorer; mais l'Ange l'en empêche* (XIX, 9-10).

3° (Après les prophéties sur Babylone, qui est l'incarnation actuelle de la Bête), Jean voit la RUINE DES BÊTES elles-mêmes (XIX, 11-21).

a. Du ciel ouvert descend le VERBE DE DIEU, sous la figure du CAVALIER AU CHEVAL BLANC (cfr. VI, 1), suivi de cavaliers célestes. Il est le ROI DES ROIS et le SEIGNEUR DES SEIGNEURS (XIX, 11-16).

b. Un *Ange proclame l'écrasement des ennemis du Verbe* (XIX, 17-18).

c. La BÊTE ET LES ROIS rassemblent leur *armée* pour la résistance (cfr. XVI, 12-16). L'armée est exterminée par le *glaive qui sort de la bouche* du Verbe. Les DEUX BÊTES sont faites prisonnières et jetées dans l'*étang de feu* (XIX, 19-21).

(Remarquer qu'il y a encore ici : *présentation; — annonce; — exécution*).

E. EXÉCUTION DE LA VENGEANCE DIVINE (EN DEUX PHASES) SUR LE DRAGON (qui est le chef et l'inspirateur invisible des Bêtes et de Babylone) (XX, 1-10).

1° Le DRAGON *incarcéré*, par un Ange, pour MILLE ANS (image qui semble correspondre à sa défaite par Michel, et à sa chute sur la terre, au chap. XII) (XX, 1-3).

2° Pendant les MILLE ANS, le CHRIST ET LES SAINTS RÈGNENT SUR LA TERRE; c'est la PREMIÈRE RÉSURRECTION (MILLENIUM : cfr. *résurrection des Témoins* au chap. XI; l'*Agneau et les 144.000 vierges* de XIV, 1-5, etc.) (XX, 4-6).

3° Au bout des MILLE ANS, *Satan délié* lance *Gog et Magog* contre la *Cité bien-aimée* (cfr. *Sion* de XIV, 1-5) et le *camp des saints*. Le feu du ciel dévore ces derniers ennemis, et le Diable est jeté pour l'éternité dans l'*étang de feu*, en compagnie des DEUX BÊTES (XX, 7-10).

(C'est encore une vision, qui, comme A, chap. XII, résume l'ensemble des luttes de l'Église contre le Diable, mais en y ajoutant le résultat final; cfr. XI, 1-14, rapproché de VI, 1).

F. LE JUGEMENT DERNIER devant le TRÔNE DE DIEU (XX, 11-XXI, 4).

1° RÉSURRECTION GÉNÉRALE. Les *livres* sont ouverts, et chacun *jugé selon ses œuvres*, pour son sort définitif (XX, 11-13).

*anti-thèse*

2° DAMNATION de ceux qui ne sont pas inscrits au *livre de vie*, jetés dans l'*étang de feu*, avec la Mort et l'Hadès (XX, 14-15).

3° *Ciel nouveau et terre nouvelle*. NOUVELLE JÉRUSALEM (ce qui annonce la 3e partie du livre) Béatitude des élus (XXI, 1-4).

IV. — CONCLUSION *de toute la 2e partie* (XXI, 5-8). Celui qui est ASSIS SUR LE TRÔNE

parle lui-même au Prophète, lui ordonne d'écrire, et renouvelle ses promesses et ses menaces pour l'ensemble des hommes (XXI, 5-8).

## TROISIÈME PARTIE

VISION DE LA JÉRUSALEM CÉLESTE, ÉPOUSE DE L'AGNEAU (XXI, 9-XXII, 5). (Cette ville qui descend du ciel est le *lieu de tous les biens spirituels* promis dans les lettres aux sept églises et dans les parties prophétiques de la Révélation. C'est la CITÉ DE DIEU, qui s'oppose à BABYLONE LA PROSTITUÉE, la principale cité du Diable. Elle est identique, d'une part, au *sanctuaire céleste* (VII, 15; XI, 19; XVI, 5, 17) et de l'autre au *Temple* du chap. XI, à la FEMME du chapitre XII, à la *montagne de Sion* du chap. XIV, à la *Cité bien-aimée* du chap. XX. Seulement elle n'est considérée ici que dans sa joie triomphante, commencée dès ici-bas pour s'épanouir dans l'éternité. C'est donc UNE IMAGE TRANSCENDANTE DE L'ÉGLISE, aussi bien sur la terre que dans le ciel, aussi bien sous le régime de la grâce que dans la gloire, dans le temps que dans l'éternité; mais c'est la gloire de son état définitif dans l'éternité qui jette sa lumière sur toute la description, contrairement aux scènes des chapitres XI et XII, où l'Église était exclusivement représentée dans son état militant).

I. — UN ANGE PORTEUR D'UNE DES SEPT COUPES (XXI, 9-10) transporte Jean sur une haute montagne, d'où il lui montre, descendant du ciel, la JÉRUSALEM, ÉPOUSE DE L'AGNEAU (cfr. l'Ange qui lui a montré Babylone, au chap. XVII).

II. — DESCRIPTION DE LA JÉRUSALEM NOUVELLE (XXI, 11-23).
1° Son *éclat* (XXI, 11).
2° Sa *muraille* et ses *douze portes* (12-14).
3° Ses *dimensions*, mesurées par l'Ange révélateur (cfr. la mesure du temple au chap. XI) (15-18).
4° Les *matériaux précieux* de sa construction (19-21).
5° DIEU et l'AGNEAU en sont eux-mêmes le *Temple* et le luminaire (22-23).

III. — CE QUE CETTE JÉRUSALEM EST POUR LES HOMMES (XXI, 24-XXII, 5), soit dans la vie terrestre, soit dans la vie future, et pour toute l'éternité.
1° *Entrée libre des rois et des nations* dans cette cité (au cours évidemment de la vie temporelle) (XXI, 24-27).
2° *Fleuve* et *arbres de vie* pour la purification des hommes (XXII, 1-2).
3° Bonheur parfait et VISION BÉATIFIQUE pour tous ses habitants (dans l'avenir, verbes au futur) (XXII, 3-5).

## CONCLUSION ET ÉPILOGUE DE TOUT LE LIVRE (XXII, 6-21).

I. — TRIPLE ATTESTATION, DE L'ANGE, DU CHRIST ET DU PROPHÈTE (XXII, 6-9).
1° Attestation de l'ANGE RÉVÉLATEUR, concernant la vérité du livre (XXII, 6).
2° Attestation du CHRIST lui-même, jointe à la promesse de venir *bientôt* (XXII, 7).
3° Attestation de JEAN (dont l'Ange refuse les marques d'adoration comme celui qui avait montré la ruine de Babylone, XIX, 10) (XXII, 8-9).

II. — PAROLES DU CHRIST (XXII, 10-16) (adressées à Jean, à l'Église, et à toute l'humanité en général).
1° *Le Christ commande de publier le livre*, quelle que soit la manière dont on l'accueillera (XXII, 10-11).
2° « Il VIENT BIENTOT ». Il renouvelle ses *promesses* et ses *menaces*, et affirme que

c'est lui qui a envoyé l'Ange porter cette révélation aux Églises (les 7 églises d'Asie) (XXII, 12-17).

3° L'ESPRIT et l'ÉPOUSE (XXII, 17) (l'Église terrestre) lui répondent, par un appel amoureux et pressant. Que l'auditeur de l'Apocalypse s'associe à cet appel et que tous viennent puiser aux sources de la vie.

III. — JEAN (XXII, 18-19) défend sévèrement d'*altérer d'aucune manière son livre* prophétique.

IV. — JÉSUS (XXII, 20) atteste encore sa *venue prochaine*. Le PROPHÈTE à son tour le *supplie de venir*.

Clausule épistolaire en forme de bénédiction (XXII, 21).

*
* *

J'ai voulu faire cette analyse aussi détaillée que possible; le commentaire la justifiera par l'étude des particularités. On ne peut dire que l'Apocalypse soit une œuvre d'art irréprochable, tant au point de vue de l'équilibre parfait des matières qu'à celui de la netteté allégorique. Rappelons-nous toutefois, pour ce dernier point, que les matériaux étaient fournis à l'esprit de Jean par une tradition consacrée; c'est celle-ci qu'il faut rendre en premier lieu responsable de bien des obscurités. Quant à la suite des visions, nous l'avons éclaircie de notre mieux; les « incohérences » prétendues diminuent beaucoup quand on y regarde de près. Toutes les parties sont emboîtées solidement les unes dans les autres, et l'impression de l'unité est beaucoup plus forte que celle des disparates. En dehors des *septénaires* qui s'échelonnent à travers le livre, chaque série principale obéit encore à un *rythme ternaire* assez nettement accusé. Chacune des révélations d'ensemble se fait en trois grands mouvements : a) une *Introduction*, où le Prophète présente les personnages ou les forces qui vont entrer en action; — b) une *Vision préparatoire*, où il connaît par prolepse la nature des événements qui doivent s'accomplir; enfin c) la *Vision des réalisations*, où il assiste à l'exécution symbolique de ce qui a été annoncé. Cette disposition est continue; elle n'apparaît qu'à l'état de vestige dans les *Lettres* où la prédiction tient moins de place, mais elle devient très nette dans la 2e partie : a) chap. IV-V; b) chap. VI-VII; c) chap. VIII-XI pour la 1re section; — puis a) chap. XII, 18-XIV, 5; b) chap. XIV, 6-20; c) chap. XV-XVI; et a) chap. XVII; b) chap. XVIII, 1-8; c) chap. XVIII, 9-XIX, 8, et encore a) chap. XIX, 11-16; b) 17-18; c) 19-21 dans la 2e section prophétique. De plus, le livre entier et chaque grande division sont précédés d'un *prologue*, ou même d'une sorte de *préface symbolique*, plus ou moins longue; il y a aussi des *épilogues* partiels. C'est encore là comme une loi, celle du « rythme ternaire » que nous pouvons joindre à celles que nous avons expliquées au chapitre précédent, où nous ne devions pas en parler encore, car on ne la reconnaît qu'au bout d'une analyse détaillée.

Peut-être y a-t-il encore d'autres septénaires que ceux qui apparaissent à première vue. Ainsi l'on pouvait répartir la 2e section prophétique, depuis la Femme et le Dragon jusqu'à l'effusion des coupes (dont les visions suivantes, jusqu'à la défaite des Bêtes, ne sont qu'une explication) en sept *signes* (σημεῖα), distingués

par les expressions : *Je vis un autre signe; — Après cela je vis;... — Après cela je regardai et voici : ...* Les commentateurs ont remarqué encore que les formules de bénédiction qui s'adressent à Dieu créateur sont à *quatre* membres, tandis que celles qui ont pour objet le Christ Rédempteur en ont *sept*. Les Agents de Dieu dans la nature ou l'humanité prise en général sont nombrés par *quatre* ou ses multiples (les 4 *Animaux*, les 24 = 4 × 6 *Vieillards*, les 4 *Fléaux des Cavaliers*, les 4 *Trompettes* qui amènent des calamités cosmiques, les 4 *Anges de l'Euphrate*); sans doute à cause des quatre points cardinaux, ou des quatre parties de l'Univers; tandis que les Agents de la nouvelle économie établie par l'Incarnation sont toujours *sept*, chiffre de la plénitude, de la création nouvelle et parfaite : (Ainsi les 7 *esprits de Dieu*, les 7 *Églises*, représentant l'Église universelle, les 7 *Anges* des trompettes et des coupes qui exécutent les ordres de l'Agneau Roi et Juge). Par contrefaçon, les adversaires du nouvel ordre, le Dragon et la 1re Bête, ont aussi sept têtes. Les visions relatives à l'Église triomphante ou à la vie céleste de la grâce et de la gloire, présentent un autre chiffre de la plénitude, à savoir *douze* (les *douze* portes de la Jérusalem céleste, les 144.000 = 12 × 12 × 1000 hommes des chap. VII et XIV et aussi, si l'on veut, les 24 = 12 × 2 Vieillards, Anges qui sont les intercesseurs d'office pour l'humanité rachetée). Ce chiffre de douze (4 × 3) peut signifier la nature restaurée et arrivée à son intégrité. Il y avait sans doute des causes occasionnelles (p. ex. les douze tribus, les douze apôtres) pour le choix de ce dernier chiffre; pourtant on peut dire, sans crainte de se tromper, qu'il n'est guère un seul nombre (y compris le mystérieux 666), qui ne soit tout imprégné de sens mystique.

Dans l'étude consacrée au style de l'Apocalypse (*vide infra*, c. X), nous expliquerons un caractère très particulier des développements, que l'analyse nous permet de signaler déjà (V. *supra*, ch. VII). Jean ne donne presque jamais toute sa pensée d'un seul jet, ni en une seule vision. Il en présente tout d'abord une indication, un résumé; puis il l'amplifie et la précise en des descriptions beaucoup plus vastes, qui forment comme des volutes s'élargissant toujours. Ce procédé est surtout remarquable dans les chapitres XII et suivants, au commentaire desquels nous l'étudierons en détail. L'auteur aime à « *récapituler* », (pour nous servir de l'expression plus ou moins exacte devenue célèbre dans l'histoire de l'interprétation apocalyptique), et à revenir sur sa pensée afin de lui donner des formes nouvelles, comme si les premières visions n'avaient eu qu'une valeur d'essai ou d'ébauche.

Mais ces observations qui complètent l'étude précédente sur les procédés de composition de notre livre, ne sont pas les plus intéressantes que puisse nous suggérer le résumé ci-dessus. Les involutions, les emboîtements, tous les autres signes d'unité littéraire que nous avons reconnus, sont comme le reflet d'une unité synthétique merveilleuse dans l'idée (1). Voici, en effet, quelles sont les pensées maîtresses de l'Apocalypse :

1° Le ciel et la terre forment comme un seul monde, que Dieu gouverne du haut de son trône, ordonnant toutes choses au bien des élus. Tout ce qui arrive en bas a été déterminé en haut. La liberté humaine n'en est cependant nullement

(1) Nous donnerons un résumé synthétique définitif dans le Commentaire, à l'Introduction spéciale de la dernière partie, XXI, 9-XXII, 5.

diminuée, car les hommes sont avec Dieu les auteurs de leur salut, comme le prouvent les exhortations des Sept Lettres, et les autres qui sont éparses dans le livre. Les créatures célestes s'intéressent à tous les événements qui se pressent sur le champ de bataille du monde transitoire. L'enfer ne s'ouvre, le diable n'est délié en vue du châtiment des rebelles obstinés et de l'épreuve qui perfectionnera les justes, que sur le signal donné par des esprits bienheureux. Des chœurs angéliques célèbrent par leurs chants d'allégresse les divers stades de la lutte, et de la victoire infaillible du Bien.

2° Le Christ, dans son humanité, règne avec Dieu dans le ciel, depuis qu'il a racheté les hommes par sa mort. Mais l' « Agneau comme égorgé », qui fait sonner au firmament les trompettes du jugement, est également présent sur notre terre. Le Dragon et ses Deux Bêtes, qui sévissent ici-bas, le trouvent debout en face d'eux, sur l'inexpugnable montagne de Sion, quoique le « Fils » de la Femme ait été enlevé au ciel. Il est présent, comme « Fils d'Homme », au milieu des sept églises d'Asie, qu'il tient dans sa main droite. Il parcourt le monde, pour le convertir à son Évangile, sous la forme d'un Cavalier invincible, qui, un jour, par le « glaive de sa bouche » anéantira toute la puissance de ses ennemis.

3° Le Dragon a été vaincu dès le jour de l'enlèvement du Christ au ciel, de sa glorification. Il le sait bien, et ne cherche qu'à profiter du court répit qui lui est accordé encore pour compléter, en fait, le nombre de ses vainqueurs, des martyrs et des confesseurs. Il suscite contre l'Église ses Deux Bêtes, le Double Antéchrist (contrefaçon du Christ) qui paraît devoir résister à toute blessure mortelle. Mais, s'il a des avantages momentanés sur les saints, les deux Témoins du Christ et de l'Église ressuscitent aussi toujours, et ce spectacle finira par convertir les hommes, qui s'étaient endurcis contre la justice vindicative des fléaux. Ces fléaux ruinent la cité du Diable, son pouvoir extérieur. Par la guerre, les agents du démon se détruisent mutuellement : la Bête avec les rois, ses dix cornes, détruit la Courtisane Babylone. Et il en sera sans doute toujours ainsi, jusqu'à ce que le « glaive » du « Verbe » ait anéanti toute opposition.

4° C'est que l'humanité a atteint les « derniers temps », prédits et ardemments souhaités par les Prophètes, ceux de la victoire de Dieu. Ils s'ouvrent à l'Incarnation. Le Jugement du monde a commencé, au son des trompettes angéliques, dès que le Christ a été glorifié et a pris possession du livre des Destinées. Des signes eschatologiques, comme la « troisième malédiction », ou chute du Dragon sur la terre (c-XII), et l'Apparition de la Bête qui se fait adorer, ont déjà précédé d'un certain nombre d'années les visions de Patmos. Jean n'a donc pas hésité à insérer dans un bloc eschatologique, au moins pour ce qui est de ces deux passages, des visions relatives au passé. Le genre apocalyptique le permettait, puisque, dans *Baruch syriaque* (chap. 53 et suivants), la vision du nuage montant de la mer et des treize averses qui en tombent, nous fait remonter en deçà du temps de l'auteur fictif, jusqu'aux jours d'Adam. Mais, chez Jean, ce n'est pas un résumé des périodes du monde. Il ne s'agit que des âges qui ont commencé au Christ, et *tout y est embrassé dans la même perspective eschatologique*, du Jour du Jugement, du jour des châtiments et du salut. Ce jour-là pourra durer mille années et plus; mais peu importe la durée, il n'y a plus qu'un seul grand Événement qui se déroule, la Venue du Messie et de Dieu, terme de toutes les aspirations prophétiques.

5° Déjà, en effet, la *Jérusalem nouvelle* est une réalité actuelle. Ceux qui ont lavé leurs vêtements dans le sang de l'Agneau, qui ont reçu sur leurs fronts le signe de Dieu, y ont accès dès après leur mort, sans attendre la Parousie finale (μακάριοι οἱ νεκροὶ οἱ ἐν κυρίῳ ἀποθνήσκοντες ἀπάρτι, XIV, 13). Bien plus, ils y résident déjà, par leur vie intérieure, durant cette existence, comme on le voit par les promesses des lettres, la description de la « Foule immense » du chap. VII, les versets qui closent le chap. XXI et ouvrent le chap. XXII, et d'autres passages encore. C'est peut-être là l'aspect le plus saisissant et le plus divin de toute la synthèse apocalyptique. Comme le dira un autre livre du Nouveau Testament, le IVe Évangile, les fidèles sont déjà transportés dans la « vie éternelle » ; ou bien, pour rappeler une expression de saint Paul « leur vie civique (πολίτευμα) est au ciel », dans la Cité du Ciel (*Phil.*, III, 20).

D'un mot, nous pouvons dire que toute l'Apocalypse est une eschatologie (si l'on ne prend pas ce mot dans un sens trop matériel), bien qu'elle parle de faits contemporains. Les derniers temps, le Jugement, ont commencé avant que Jean se mette à écrire. Ce qui lui est montré dans son exil de Patmos, c'est *l'actualité du Règne de Dieu et du Christ, qui surmonte les dernières résistances de l'Ennemi vaincu*. Le Ciel a pénétré la terre, et l'humanité est montée jusqu'au ciel; les fidèles du Christ n'ont rien à craindre de la « grande tribulation », rien que de s'y montrer lâches; car, quoi que fasse contre eux l'Ennemi, celui qui le veut peut « prendre gratuitement de l'eau de la vie » (XXII, 17), au fleuve de la Jérusalem céleste.

Il y a donc un abîme entre cette Apocalypse, et celles dont elle a emprunté en partie le symbolisme et les procédés littéraires. C'est bien, nous le répétons, un livre d'un optimisme triomphal, une branche de ee fleuve rafraîchissant de la vie qui coule du ciel sur la terre brûlante et bouleversée. Jean dit à ses lecteurs, que menace la Bête : « Courage, l'Agneau a déjà vaincu le monde; vous êtes au ciel, si vous le voulez, et rien ne pourra vous en faire tomber, dans toutes les convulsions d'un monde auquel vous n'appartenez plus ».

## CHAPITRE IX

### L'APOCALYPSE ET LES AUTRES LIVRES DU NOUVEAU TESTAMENT COMPARÉS SURTOUT AU POINT DE VUE DE L'ESCHATOLOGIE.

L'Apocalypse, jusqu'ici, a été trop envisagée par les critiques comme un livre isolé dans le Nouveau Testament. Les études précédentes suffisent pourtant à montrer comme ce livre tient intimement à l'ensemble des enseignements du Christ et des Apôtres. Ce n'est pas, sans doute, un écrit destiné à l'enseignement doctrinal; il ne prétend qu'à exhorter et à fortifier les chrétiens en leur rappelant où Dieu les mène à travers les crises douloureuses de ce monde. Aussi n'apporte-t-il aucun enrichissement substantiel au Credo de l'Église primitive. Mais il suppose et confirme tout entière la dogmatique très développée des épîtres pauliniennes; il présage déjà, par sa fameuse mention du « Verbe de Dieu », au chap. XIX, la dernière expression qui sera donnée à la Christologie par le IVe Évangile. Dans le IIe chapitre de cette Introduction, nous avons relevé les doctrines principales de Jean. Elles embrassent, très reconnaissables sous le va-et-vient des symboles, les principaux enseignements sur la Trinité, y compris la troisième Personne, sur l'Incarnation, la Divinité du Christ, la Rédemption, sur l'Angélologie, la prédestination, le règne de Dieu, la vie de la grâce, l'Eucharistie, l'Église, le Jugement, le Paradis et l'Enfer. Sans être donc, à proprement parler, un livre didactique, l'Apocalypse apporte le plus précieux témoignage, un témoignage à peu près universel, touchant les croyances de la chrétienté à la fin de l'âge apostolique.

Une assez nombreuse école de critiques a reconnu, depuis une vingtaine d'années, l'importance qu'a l'étude de cette Révélation pour la connaissance des origines chrétiennes. Ils l'ont même exagérée, dans l'intérêt de leur philosophie religieuse, et essayé de démontrer, en analysant historiquement le caractère des symboles, que le sytème dogmatique qui transparaît partout dans les visions johanniques, et qu'ils sont bien obligés de faire remonter au moins à saint Paul, n'était qu'une combinaison syncrétique du pur enseignement de Jésus avec les idées religieuses de l'hellénisme contemporain, dérivées elles-mêmes pour une grande part des vieux cultes orientaux. *Gunkel,* le premier coryphée de cette école « de l'histoire des religions » ou « des traditions », déclare nettement : « Le Christianisme est une religion syncrétique... La note vraiment caractéristique, nous pouvons dire providentielle, dans le Christianisme, c'est qu'il a connu son époque classique à cette heure importante pour l'histoire du monde, où il a passé de l'Orient en Grèce. Par là il tient à deux mondes... Destiné à être prêché à des peuples nombreux, il ne fut pas lui-même le produit d'un seul peuple, mais il est né de la grande histoire, très entremêlée, de beaucoup de peuples. — Le judaïsme (dit Bousset), fut la cornue où les divers éléments s'assemblèrent... C'est là, disons-nous avec Pfleiderer, la plus grandiose et plus solide apologie du

Christianisme que l'on puisse concevoir (sur le terrain historique). Car l'on voit que ce n'a pas été un hasard, si cette foi a vaincu le monde et introduit une nouvelle époque dans l'histoire de l'humanité, mais qu'en cela c'est une plus haute nécessité historique qui se manifeste. » *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments,* pp. 95-96, 1903). Bousset, qui a écrit un remarquable commentaire de notre Apocalypse se rallie aux mêmes idées en les mitigeant un peu. Les auteurs de cette école trouvent des points d'appui pour leur thèse dans l'histoire évangélique de l'Enfance du Christ, la doctrine sacramentelle et la christologie de Paul, ailleurs encore, mais principalement dans l'Apocalypse, parce que ce livre, en effet, a visiblement puisé aux traditions orientales. Je n'ai pas besoin de dire au lecteur croyant comment cette apologétique-là doit être jugée. Mais j'en ai dit assez, au chapitre où nous étudiions les symboles apocalyptiques, pour faire comprendre que le rôle des traditions étrangères, d'ailleurs beaucoup plus restreint qu'on le prétend, a été purement matériel. Elles ont pu seulement fournir là un revêtement d'images à des idées exclusivement chrétiennes. Nous le démontrerons en détail dans plusieurs chapitres du commentaire, notamment à la vision de la Femme et du Dragon, qui est capitale à ce point de vue. Du reste, n'oublions pas qu'en passant par la « cornue » du judaïsme, ces images avaient vu se volatiliser tout leur contenu religieux païen incompatible avec la révélation mosaïque. Justifier l'Apocalypse de toute accointance doctrinale avec le paganisme babylonien, parsi ou grec, c'est donc détruire le plus fort argument historique opposé aujourd'hui à la nouveauté et à la transcendance du Nouveau Testament pris en bloc.

Mais une étude comparée de l'Apocalypse et des autres écrits apostoliques se recommande à un tout autre point de vue à l'apologiste historien. Il ne s'agit plus de réfuter les conceptions subjectivistes de l'école « religionsgeschichtlich », mais d'étudier une des questions les plus brûlantes et les plus obscures de nos origines religieuses, à savoir la croyance des Apôtres et des premiers chrétiens touchant l'eschatologie et la date du second Avènement du Christ.

*
* *

### L'ESCHATOLOGIE DE L'APOCALYPSE ET CELLE DES AUTRES ÉCRITS NÉOTESTAMENTAIRES, DANS SA CONCEPTION GÉNÉRALE.

Ce qu'enseigne aujourd'hui l'Église touchant les fins dernières, c'était déjà la croyance des premières générations chrétiennes. Mais bien plus présente à toutes les pensées et bien plus vivante dans tous les cœurs était alors l'idée du glorieux Avènement de Jésus-Christ, de la Parousie. Ce jour-là, tous l'attendaient avec une joyeuse ardeur qui éclate presque à chaque page des écrits apostoliques ou de ceux des premiers Pères. La critique, après avoir bien établi ce fait d'ailleurs indéniable, est allée beaucoup plus loin, et elle entend démontrer aussi que les disciples des Apôtres vivaient dans l'inébranlable conviction que la Parousie aurait lieu avant que leur génération ne fût disparue. Cette prévision, que la marche de l'histoire aurait eu si vite fait de démentir, est attribuée par une nombreuse école rationaliste à Notre-Seigneur lui-même;

la plupart des protestants, suivis de quelques catholiques (1), ne doutent pas au moins que saint Paul, et les autres apôtres avant lui, aient partagé l'erreur de leurs contemporains. Et si l'unanimité d'une telle croyance paraît difficile à concilier avec l'enseignement si net du Christ touchant l'incertitude « du jour et de l'heure », ces critiques pensent se tirer de la difficulté en disant que ces paroles du Sauveur étaient bien comprises comme un refus de déterminer l'année, le mois ou le jour exact, mais qu'on ne les jugeait nullement contraires à la certitude que la Parousie aurait lieu sans trop tarder. Nul n'ignore les controverses suscitées par cette nouvelle théorie, controverses qui ne semblent pas près de finir.

Pourtant on trouve jusqu'à des critiques « eschatologistes » qui entrevoient au moins le principe d'une solution moins rigide de ce grand problème historique et doctrinal. Écoutons un de ceux qui ont le plus contribué à répandre le nouveau dogme exégétique. Chez les premiers chrétiens, dit *Johannes Weiss*, « que le délai dût être un peu plus long ou un peu plus court, on ne peut du moins plus douter de la venue du Règne (de Dieu), car l'histoire a fait en avant un pas décisif; l'avenir est assuré du fait que dès à présent l'Élu est monté à son trône; la « domination du Messie », la première période des temps du salut, a commencé (2). A la vérité, il y a encore le dernier combat, le décisif, contre les Dominations et les Puissances qui résistent à la domination universelle de Dieu; mais le Vainqueur omnipotent est là déjà (I *Cor.* xv, 24-suiv.) (3) ». L'exégète indépendant emploie là des termes entraînant la reconnaissance implicite d'une vérité que, nous catholiques, nous tenons pour essentielle dans la controverse eschatologique : l'Homme-Dieu règne déjà sur notre monde comme Messie, « oportet autem illum regnare donec ponat omnes inimicos sub pedibus ejus », comme dit saint Paul au passage indiqué. Sa domination n'étant pas différée jusqu'à la Parousie, on devrait en déduire logiquement ceci : c'est qu'il devient d'un intérêt assez secondaire pour ses disciples de savoir combien de temps dureront ces dernières luttes, qui doivent être nécessairement victorieuses. Par conséquent, le jour de la Parousie elle-même, quoique la venue en soit ardemment souhaitée, n'a pas aux yeux des premiers chrétiens cette valeur unique, cette importance absorbante, que beaucoup d'exégètes se figurent. Si le Deuxième Avènement doit mettre, pour toute l'éternité, le sceau à la victoire, il n'amènera pas l'apparition de nouvelles forces divines, créant une économie nouvelle pour l'humanité. Non, l'univers est déjà entré, par la glorification du Fils de Dieu, dans son dernier état spécifique, dans cet Éon futur (l'αἴων ὁ μέλλων) opposé à toutes les époques anté-

(1) Un catholique ne peut évidemment soutenir que les Apôtres aient *enseigné* comme révélée une pareille erreur dans leurs écrits inspirés; mais plusieurs prétendent qu'ils l'ont donnée comme leur propre opinion humaine. Voir TILLMANN, *Die Wiederkunft Christi nach den paulinischen Briefen*, passim.

(2) Sous la plume des exégètes indépendants, cette expression a quelque chose de suspect, en ce qu'ils peuvent vouloir ainsi distinguer la domination du Messie de celle de Dieu, à la façon des apocryphes juifs. Un catholique se souviendra toujours que la domination du Messie est celle de l'Homme-Dieu, donc celle de Dieu, qui ne finira jamais.

(3) J. WEISS, *Das Problem der Entstehung des Christentums*, ARW, sept. 1913, p. 478. Cfr. *Das Urchristentum*, 1917, pp. 24-25.

rieures prises en bloc. Ce n'est pas que l'état actuel du Règne de Dieu, qui va s'établissant, ne soit distinct de celui où il se révèlera à tous comme parfaitement établi. Mais cette différence est de degré, non de nature. Les deux phases sont en parfaite continuité. Si solennellement triomphant que doive être le dernier acte, il n'amènera pas de changement radical, car il ne sera que la dernière conséquence du grand changement déjà produit par l'Incarnation. Aussi les deux phases peuvent-elles se confondre dans une même perspective, comme les « dies novissimi » des prophètes de l'Ancien Testament, comme l'aurore et le jour qui ne font qu'un dans leur opposition à la nuit qui les a précédés, ou comme la croissance et l'épanouissement définitif du grand arbre semé par Dieu. Reste à savoir toutefois si l'épanouissement certain est prochain ou éloigné encore.

Or, Joh. Weiss continue (1) : « Nulle part cette tournure des idées du christianisme primitif ne se reflète d'une manière plus significative que dans le XII^e chapitre de l'Apocalypse de Jean. Satan a été précipité sur la terre, et il halète de fureur, car il sait qu'il n'a plus qu'un court répit. Mais, pour les chrétiens, c'est là une occasion d'allégresse jubilante... Le nouvel Éon est déjà entamé, et la consommation est certaine ». Voilà donc signalée, par un commentateur de l'Apocalypse, l'importance de ce livre comme témoin de la continuité saisie par la pensée chrétienne entre les débuts de l'âge messianique et l'avenir éternel. L'idée est fort juste, et paraît toute naturelle; cependant on n'en a pas assez tiré parti pour résoudre les points les plus épineux du problème de la Parousie et de sa date. On a négligé l'Apocalypse. Pour déterminer l'idée exacte que se faisaient nos premiers pères sur la prétendue proximité de la Parousie, on scrute les Synoptiques, saint Paul, les Épîtres catholiques, qui ne traitent du problème qu'en passant, ou par allusions; et on fait à peine entrer dans la discussion l'exégèse du livre prophétique qui traite tout entier, *ex professo,* des fins dernières. Comment expliquer une méthode si fautive? On dira que l'Apocalypse, outre la difficulté d'en faire l'exégèse, est un écrit trop tardif, ne donnant que la doctrine personnelle d'un prophète? Mais, de fait, il est parfaitement d'accord, pour toute sa théologie, avec le reste du Nouveau Testament; il n'est postérieur que d'une trentaine d'années aux derniers écrits de saint Paul; il est adressé à des églises groupées autour d'Éphèse, et nourries de l'enseignement de l'Apôtre des gentils; et s'il a bien pour auteur ce même Jean fils de Zébédée, qui fut dès les premiers jours l'ami et le collaborateur de Pierre, comme il avait été le disciple bien-aimé du Maître?

J'ai déjà indiqué au chapitre précédent comment l'Apocalypse embrasse dans une même perspective synthétique toute la durée des temps messianiques terrestres et l'éternité du siècle futur.

C'est une conception tout à fait biblique, celle même des Prophètes de l'Ancien Testament. Elle s'oppose à celle des Apocryphes judaïques tardifs qui distinguaient soigneusement « les Jours du Messie » du « Siècle à venir ». Seulement, ce que les Prophètes entrevoyaient dans l'avenir, Jean le contemple déjà dans le présent. Il voit le Règne actualisé, comme les *Jubilés,* etc., mais dans un tout autre sens; c'est un règne qui ne changera plus

(1) *Ibidem,* p. 478.

de nature, mais qui s'affermira et s'étendra toujours davantage, jusqu'à ce que tout lui soit soumis. Dans le prolongement de la phase actuelle, où les adversaires résistent encore, où les fidèles ont encore à souffrir, il aperçoit l'éternité, où tout ennemi sera réduit à l'impuissance, où les saints verront toutes les larmes essuyées de leurs yeux. Les rayons du Grand Jour percent déjà de tous côtés les ombres actuelles. L'instant du Jugement, disons de la Parousie, séparera bien les deux phases de ce Règne de Dieu; mais on ne saurait trouver une vision intégrale qui se rapporte exclusivement à la phase ultime; partout, même aux chapitres XXI et XXII, c'est la même vue synthétique, embrassant à la fois les débuts de Règne et sa consommation.

La terre est donc déjà le Royaume du Christ, bien que Satan et ses suppôts n'en soient pas encore expulsés. Le chapitre XII détermine encore mieux le moment où cet état de choses a commencé, le « tournant de l'histoire » de l'univers, l'arrivée de l'Éon définitif. C'est quand le Dragon et ses Anges ont été précipités sur la terre par les armées de Michel (XII, 7-9), et cette bataille paraît être le résultat immédiat du ravissement du Messie au ciel (XII, 5). Le cantique des habitants du ciel (XII, 10) place à cet instant même de la chute de Satan l'entrée en exercice du gouvernement de Jésus (ἄρτι ἐγένετο... ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ ἡμῶν καὶ ἡ ἐξουσία τοῦ χριστοῦ αὐτοῦ, ὅτι ἐβλήθη ὁ κατήγωρ,, κτλ.) C'est le début des temps que, dans une perspective large, on peut appeler « eschatologiques ». Et en effet, (si XI, 19 doit se rattacher, comme nous le croyons après André de Césarée, avec H. Holtzmann et d'autres, aux chapitres XII et suivants, auxquels il servirait d'introduction), l'apparition de l'arche d'alliance, qui est un signe eschatologique traditionnel, caractérise toutes les descriptions qui vont suivre, et qui partent de la naissance du Christ, comme se référant aux « derniers temps ».

Certes, le Prophète n'a pas perdu de vue, dans cette perspective synthétique, la Parousie ou plutôt le Jugement des morts, qui séparera les deux phases du Règne de Dieu. Il en parle explicitement au chapitre XI, après la septième trompette, et au chapitre XX, après la défaite dernière de Satan. Mais cela n'empêche pas les deux phases de se fondre l'une dans l'autre en ses visions, sous les traits d'une même allégorie. Au chapitre VII, il contemple l'Église militante comme une procession analogue à celle du jour des Rameaux, comme un fleuve qui déverse continuellement au temple du ciel (ἐρχόμενοι, au présent, v. 14) des flots d'adorateurs (encore λατρεύουσιν au présent, v. 15) qui attendent, en servant Dieu, le jour où ils n'auront plus faim, plus soif, où les larmes sècheront dans leurs yeux, c'est-à-dire le jour de l'éternité bienheureuse, qui n'est encore qu'entrevu, quoiqu'ils soient déjà présents allégoriquement au ciel, mais entrevu comme une continuation de la vie spirituelle déjà connue sur terre. Par contre, aux chapitres XXI et XXII, il s'agit directement de la Jérusalem céleste, c'est-à-dire de l'Église glorifiée, ainsi du triomphe définitif; or la cité céleste a encore des traits épars qui ne conviennent qu'à l'Église militante : les nations marchent à sa lumière, les rois de la terre y apportent leur gloire, ses portes sont toujours ouvertes pour qu'on y entre (XXI, 24-27), elle est plantée d'une forêt d'arbres de vie « pour la guérison des nations » (XXII, 3). Cette Jérusalem est donc l'Église vue sous des traits simultanément combinés, lesquels en réalité conviennent à deux états qui, chronologiquement, seront successifs : le

temps des conquêtes, et le temps de la gloire consommée. Ou bien on peut dire que déjà l'Église est au ciel, par ceux de ses membres qui jouissent de la vue de Dieu, tandis qu'elle reste sur la terre, par ceux qui luttent encore; le moment de la consommation, la Parousie, ne changera pas substantiellement son état, il l'élèvera seulement à la perfection d'un bonheur et d'une gloire que déjà elle possède en partie. En tout cas, on voit bien par ces deux exemples l'unité de la perspective dans laquelle Jean embrasse le Règne et la Cité de Dieu, sans distinction absolument nette de leurs phases initiale et finale.

Ainsi se trouve justifiée notre première thèse. Le moment où se fait la distinction essentielle entre les âges de l'univers, entre les deux Éons, ce n'est pas la Parousie future, c'est un événement du passé, la glorification du Christ mort et ressuscité. Cet événement marque la fin des temps de préparation, le début de ceux qui ne changeront plus de nature. Comme le disait Paul (II *Cor.* v, 17) : τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ γέγονεν καινά. Virtuellement l'ancien monde est déjà anéanti; c'est la fin des temps τὰ τέλη τῶν αἰώνων (I *Cor.* x, 11); virtuellement aussi l'économie définitive est déjà établie : le Christ règne sur terre, quoique d'un règne non encore incontesté, et la Jérusalem céleste, quoique encore invisible aux yeux mortels, brille déjà dans sa splendeur. Les fidèles, s'ils ne possèdent pas encore le Christ comme un soleil dans son plein, le voient poindre, ou même le possèdent dans leurs cœurs, comme l'étoile du matin (II, 28; cfr. XXII, 16). La vie présente de l'Église, depuis l'Incarnation, est comme une aurore où les ténèbres qui reculent luttent contre le Jour qui s'avance en irrésistible conquérant.

Ainsi les époques que la tradition judaïque tardive avait nettement distinguées, ne sont plus tranchées de la même manière dans l'Apocalypse. Non seulement les Jours du Messie s'unissent dans une même perspective avec l'éternité bienheureuse qui n'en est que la prolongation, l'épanouissement complet, mais encore le siècle présent et le siècle futur, les deux « Éons » — si l'on continue à nous passer cette expression technique de l'Apocalyptique juive, bien qu'elle soit étrangère à saint Jean (1), — les deux Éons, dis-je, se mêlent et se compénètrent pour un certain temps après l'Incarnation. Les débuts du deuxième, qui est le Règne de Dieu, coïncident avec la fin du premier, qui était le Règne de Satan. Dès que le Christ glorieux a pris en main sa royauté, le monde profane et pécheur, condamné irrémissiblement, virtuellement anéanti, commence à s'écrouler au son des sept trompettes apocalyptiques, car celles-ci se mettent à retentir dès que le septième sceau du livre est rompu (c. VIII); il ne faut donc pas rejeter toutes ces catastrophes à un avenir très éloigné. Le parallélisme de « récapitulation » qui existe entre les deux sections IV-XI et XII-XX montre au contraire que les exécutions divines ont commencé dès la chute du Dragon sur la terre (c. XII); et cette chute qui, au moment où Jean écrit, a déjà eu ses effets dans l'histoire (2), paraît, d'après XII, (*Vae* terrae et mari) n'être autre chose que le troisième « Vae », la troisième malédiction annoncée VIII, 13, IX, 12 et XI, 14, c'est-à-dire le dernier des sept

(1) Noter pourtant que l'emploi du mot κόσμος, dans l'Évangile et les Épîtres de Jean, a quelque chose d'équivalent.

(2) Ainsi l'apparition de la Bête du ch. XIII, dès le temps de Néron.

fléaux, qui sont classés comme des types, et non suivant une succession proprement chronologique (voir plus loin). Certains événements considérables, comme la chute de Rome, sont prophétisés, à la façon de la ruine de Jérusalem dans les Synoptiques, comme une manifestation extérieure du Règne de Dieu déjà en acte (XIX, 6); les habitants du ciel qui la célèbrent dans un de leurs cantiques entrevoient même à cette occasion les « noces de l'Agneau », c'est-à-dire le salut définitif à la Parousie. Ainsi le siècle présent, le monde coupable, est en train de s'évanouir sous les coups du Roi de l'Univers, qui fait sonner les trompettes et répandre les coupes de sa colère. Mais combien d'années ou de siècles occupera la progression de cette ruine? Le soleil a déjà percé les ombres; combien de temps mettra-t-il à les dissiper tout à fait, jusqu'à ce que, au grand Jour de la Parousie, les dernières armées du Prince des ténèbres se précipitent d'une course affolée au fond des abîmes?

L'Apocalypse aura une réponse à cette grande question. Mais ce qu'il nous faut constater d'abord, c'est que sa conception synthétique des temps eschatologiques correspond exactement à celle que nous révèlent les Évangiles, les Actes et les Épîtres.

Dans les Synoptiques, Notre-Seigneur parle plus d'une fois du Règne de Dieu comme inauguré déjà par son activité miraculeuse, et surtout ses victoires sur Satan, dans la guérison des démoniaques (voir notamment *Luc*, XI, 20); dans une foule de logia, la venue de ce Règne est au moins annoncée comme imminente, et les Paraboles indiquent clairement qu'il s'agit de l'Église. D'après le discours eschatologique de *Marc*, XIII, *Mat.* XXIV, *Luc*, XXI (avec les parallèles), les ὠδῖνες, ou douleurs d'enfantement des temps nouveaux, comprenant la ruine de Jérusalem, et autres déploiements de la puissance du Fils de l'Homme, pour le châtiment ou le salut, doivent commencer dès la génération présente, qui verra également le Règne de Dieu (*Luc*, IX, 27), venu dans la puissance (*Marc*, IX, 1), le Fils de l'Homme venant avec son pouvoir royal (*Mat.* XVI, 28). Ces sortes d'avènements partiels sont comme les prodromes ou un commencement de la Parousie qu'ils annoncent. Ils sont englobés dans la même perspective que la consommation, quoique la date du grand jour soit laissée volontairement par le Christ dans une ombre impénétrable, pour que les disciples songent à veiller, et à être toujours prêts. On peut donc dire que, *pour les Évangiles, tout ce qui suit la vie terrestre de Jésus est une eschatologie.*

Les Apôtres et leurs convertis obéirent à ce précepte de vigilance et ils pensèrent toujours avec une grande ferveur, un sentiment presque d'impatience, au retour glorieux du Maître temporairement caché à leur vue. L'âge messianique où ils sont entrés n'est à leurs yeux que le début d'un monde nouveau qui est celui de l'avenir et de l'éternité. Tout ce qui pourra se succéder de la Résurrection jusqu'à la Parousie, ils ne le considèrent que comme une transition. Dès son premier discours à Jérusalem, saint Pierre fait voir dans les merveilles de la Pentecôte l'accomplissement d'une prophétie eschatologique de Joël. Les Apôtres qui, immédiatement avant l'Ascension, parlaient encore avec impatience du rétablissement du Royaume d'Israël (*Actes*, I, 6), ont vu leur Maître s'en aller au ciel. Peu de jours après, l'Esprit descendu en eux leur a fait comprendre — et ce fut une merveilleuse révolution dans leurs idées — que les temps nouveaux et définitifs (*Actes*, II, 17, ἐν ἐσχάταις ἡμέραις) débutaient à la Pentecôte. Pendant que

le monde va commencer à s'ébranler dans les convulsions prédites par Joël, l'humanité va aussi avoir accès au salut par l'invocation du nom du Christ (II, 21), d'abord les fils d'Abraham, puis « ceux qui sont loin » (II, 39), toutes les familles de la terre qui recevront à leur tour l'Évangile (III, 25). Le monde est déjà plongé dans les ὠδῖνες, ces « douleurs du Messie », que la tradition juive (comme l'Apocalypse au chapitre XII) fait précéder la naissance du Messie, mais qui, par une extension et une transposition naturelle, signifient, maintenant que le Messie est venu, l'enfantement laborieux du salut définitif (1). C'est la détresse du monde qui va vers sa fin, l'ἀνάγκη ἐνεστῶσα, qui, pour saint Paul, I *Cor.* VII, 26, marque au moins le début des grandes commotions qui doivent effacer la figure passagère du siècle présent. La période présente peut déjà s'appeler « les derniers jours » ἔσχάται ἡμέραι; de fait, cette expression désigne, dans *Heb.* I, 2, I *Pet.* I, 20, *Jude* 18, et peut-être ailleurs, conformément à la perspective biblique, tout le temps qui s'écoulera depuis l'incarnation de Dieu jusqu'à la consommation. C'est « la fin des siècles » τὰ τέλη τῶν αἰώνων, en prenant τέλη dans le double sens de point d'aboutissement chronologique, et de but, d'épanouissement du fruit des âges antérieurs, vis-à-vis de quoi tout ce qui a précédé avait raison de préparation ou de présage. En parlant des événements de l'Exode israélite, saint Paul s'exprime ainsi I *Cor.* X, 11 : « Tout cela arrivait à ceux-là en figure, mais a été écrit pour notre avertissement, à nous que la fin des âges a atteints » (εἰς οὓς τὰ τέλη τῶν αἰώνων κατήντηκεν). Maintenant l'humanité est arrivée au crépuscule matinal du Grand Jour : « C'est déjà l'heure de s'éveiller du sommeil: car à présent notre salut est plus proche que lorsque nous avons commencé à croire. La nuit est avancée, le jour s'est approché. Rejetons donc les œuvres des ténèbres, et revêtons-nous des armes de la lumière » (*Rom.* XIII, 11-12). La comparaison de l'Apôtre porte-t-elle à la fois sur la nature du crépuscule et sur sa durée, toujours brève, ou bien sur sa nature seulement, sur le mélange qu'il présente de nuit finissante et de jour commençant? Ou encore ce crépuscule ne serait-il pour chaque chrétien que la durée de sa vie mortelle? Tout cela est possible en soi, et nous ne pouvons encore décider. Toujours est-il que, pour Paul, comme pour les autres Apôtres, l'âge messianique terrestre n'est qu'une période de transition, l'aube du jour de l'éternité. C'est exactement la conception que nous avons notée dans l'Apocalypse.

*
* *

### LA DURÉE DU TEMPS MESSIANIQUE DANS L'APOCALYPSE ET LES AUTRES ÉCRITS DU NOUVEAU TESTAMENT.

Voici maintenant qu'une question plus difficile se pose. L'Apocalypse est-elle aussi d'accord avec les autres écrits néotestamentaires sur la durée du temps de transition que le Christ emploiera à détruire la puissance du Mal, avant la Parousie, et le Jour où Dieu sera enfin « tout en tous »?

(1) Quoique le terme θλῖψις, tribulation, soit fort commun au sens le plus général, surtout chez Paul, nous serions tentés, après d'autres, de lui reconnaître un sens technique équivalent à celui des ὠδῖνες, en divers passages, tels que *Mat.* XXIV, 21, 29; *Marc,* XIII, 19, 24; *Apoc.* I, 9; II, 22; VII, 14.

Résumons d'abord l'enseignement de Jean sur ce point. (La démonstration de nos assertions doit être remise nécessairement au Commentaire.)

1° Les expressions apocalyptiques qui sembleraient indiquer la proximité de la Parousie (ἔρχομαι ταχύ, etc.) ont en réalité des sens variables ; beaucoup d'entre elles n'ont pas de rapport immédiat au dernier Avènement, et celles qui en ont un ne déterminent pas à elles seules l'époque de cet Avènement.

2° La nature des événements prophétisés comme s'interposant entre le temps de l'Apocalypse et la fin du monde, bien loin d'obliger à croire la Parousie prochaine, la recule nécessairement dans un lointain indéfini. En effet :

a. Le temps assigné au Règne de l'Antéchrist se prête à un très long ajournement de la Parousie. Car les *trois ans et demi* qu'il doit se prolonger (c. XIII, 15) ne sont pas une durée littérale, mais symbolique. Ils mesurent toute la durée de l'activité des Bêtes, et le déroulement des événements ainsi mesurés suppose une plus longue, même une très longue durée. Cela ressort : α) de ce que dans ce cadre doivent trouver place les règnes de *cinq* empereurs passés, et une partie du règne d'un *sixième* (v. ch. XVII) ; β) ce laps de temps défalqué, il doit rester assez de durée encore pour que le sixième finisse son règne, et qu'un *septième* règne après lui. Mais ce schéma de 7, qui a été choisi principalement pour des raisons de symbolisme, sans doute pour signifier que l'Empire romain aurait son déroulement normal, n'épuise pas le nombre des empereurs ; il y aura encore un *huitième* membre, lequel signifie peut-être, ainsi que nous le verrons, une série prolongée, ou en tout cas, s'il n'est qu'un individu, peut aussi avoir des successeurs ; γ) quand il n'y aura plus d'empereurs romains, après la ruine de Babylone par la Bête et ses cornes (c. XVII), commencera une série, en nombre rond, de *dix rois,* qui peut aussi bien comprendre des royaumes successifs. Alors, mais alors seulement, Jésus viendra dans son triomphe (c. XIX).

b. La péricope du *Millénaire* (XX, 1-10) donne enfin à la pensée de Jean sur le grand éloignement de la Parousie une évidence éclatante. Ce difficile passage fera l'objet d'une longue dissertation en temps et lieu. Indiquons-en ici les résultats : Le *Règne de mille ans* (d'une durée indéfinie, en tout cas très longue), *se confond avec toute la phase terrestre du Règne de Dieu établi à la glorification du Christ.* Il n'a en effet qu'un caractère spirituel, la « première résurrection » est la vie de la grâce ou de la gloire dans la Jérusalem nouvelle qui est l'Église, même considérée en son état militant. Il ne s'étend pas à toute l'humanité et l'incarcération de Satan n'est nullement absolue ; enfin il n'y a pas proprement rapport de succession chronologique, mais plutôt simultanéité, entre les réalités du Millénaire et celles des visions précédentes XII-XIX (ainsi que VIII-XI). Le Règne de Mille Ans coexistera avec l'Empire des Bêtes. Ainsi la Parousie doit être reculée à une époque très lointaine, figurée par un chiffre rond et symbolique très considérable.

S'il en est ainsi dans la Révélation apocalyptique, ne faut-il pas admettre par contre que tous les autres écrivains du Nouveau Testament ont cru la Parousie très rapprochée de leur époque ?

L'eschatologie des Synoptiques (1) n'est pas ici en question. Jésus n'a voulu

(1) Sur cette question, voir le P. LAGRANGE, *Évangile selon S. Marc,* au commentaire du chapitre XIII, et passim.

révéler ni le jour ni l'heure. Il a prédit que la génération contemporaine verrait le « Règne de Dieu venu dans sa puissance », que Jérusalem serait détruite, mais que les guerres et les fléaux imminents n'étaient pas encore la consommation, seulement « le commencement des douleurs » (ὠδίνων). Il faudra, avant son retour, que le Règne de Dieu se développe, et que l'Évangile soit porté par toute la terre. Du temps qu'exigera ce processus, le Sauveur a refusé de rien dire.

Mais, à partir du discours de Pierre au chap. II des Actes, jusqu'aux épîtres johanniques, on dirait, sur la première impression que donne la lecture, que, soit la Parousie elle-même, soit les ultimes signes précurseurs, sont envisagés par les écrivains sacrés dans un avenir assez immédiat. L'étendue et la variété des textes de saint Paul rend plus facile à déterminer chez lui la portée des expressions à tournure eschatologique. Commençons donc par une brève revue de ses Épîtres, qui nous permettra d'interpréter plus rapidement et plus sûrement les indications des autres écrits inspirés.

Paul a toujours eu, semble-t-il, la Parousie à l'horizon de sa pensée. Il l'a toujours invoquée parmi les plus puissants motifs de ses exhortations à la foi et aux vertus chrétiennes, quoique un peu moins souvent et clairement dans les Lettres de la première captivité. On ne peut dire qu'il y ait eu sur ce point aucun changement, ni même aucune évolution visible dans sa pensée. Depuis les épîtres aux Thessaloniciens jusqu'à la deuxième à Timothée, il ne cesse de faire des allusions au retour du Christ, qu'il a vu dans sa gloire au chemin de Damas. Il vit de l'attente de son triomphe entier et éclatant, et nulle idée n'est plus actuelle ni plus agissante dans l'esprit et le cœur du grand Apôtre. C'est par là qu'il fortifie ses disciples contre les tentations du dehors et du dedans, qu'il les encourage et les admoneste, qu'il se console lui-même, par la vue anticipée de la récompense qui l'attend « en ce jour-là », des difficultés et des tristesses de son labeur apostolique (I *Thess.* I, 3 suiv.; II, 19; I *Cor.* I, 8-9; VII, 26; X, 11; XVI, 22 (marana tha!); *Rom.* XIII, 11-12; *Philippiens*, I, 1, 6, 9; II, 12-16; IV, 5; *Eph.* IV, 30; *Col.* III, 14; I *Tim.* VI, 14; II *Tim.* I, 12, 18; IV, 1, 8; *Tit.* II, 13; *Heb.* X, 25, 37; et nous en omettons). Si tel ou tel de ces passages peut s'appliquer également au progrès du Règne du Christ sur la terre, il s'agit pourtant d'abord et principalement, en presque tous, du grand Jour où chacun recevra suivant ses œuvres, où le Christ sera tout en tous, où ses derniers ennemis, jusqu'à la Mort elle-même, seront écrasés à jamais.

Mais l'Apôtre était-il encore animé dans cette attente par la conviction que la Parousie aurait lieu de son vivant même, ou relativement peu de temps après sa mort?

Qu'il y eût des hommes qui dussent assister vivants à la Parousie, en sorte que leur corps serait seulement transformé, sans avoir besoin d'être ressuscité, c'est une part aujourd'hui indiscutée de son enseignement eschatologique (I *Cor.* XV, 51-53, avec la leçon certaine : πάντες οὐ κοιμηθησόμεθα, πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα). Que ce sort lui parût enviable en soi, c'est ce qui résulte avec évidence de II *Cor.* V, 1-10, où il exprime la répugnance naturelle à tout homme, et à lui-même, devant la perspective d'être dépouillé de son corps; il était plus humain que les spiritualistes à la Platon (οὐ θέλομεν ἐκδύσασθαι, ἀλλ' ἐπενδύσασθαι, ἵνα καταποθῇ τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς). Mais c'est là constater seulement un fait psychologique normal et général, et de ce seul passage il ne s'ensuit pas que l'Apôtre ait regardé

concrètement comme probable ou possible qu'il serait vivant à la Parousie; il ne fait qu'envisager théoriquement la double hypothèse, comme nous pourrions le faire nous-mêmes, nous chrétiens qui n'avons guère d'espoir d'assister vivants au retour du Seigneur. Nous pouvons donc laisser ce texte-là de côté, comme trop peu instructif pour notre sujet. Examinons les autres, qui sont nombreux, et que l'on peut partager en deux classes, sans nous occuper pour l'instant de leur ordre chronologique : 1° les uns n'ont qu'une valeur d'indication donnée en passant, au cours d'instructions qui ne traitent pas spécialement d'eschatologie; 2° les autres en traitent directement et formellement. Ce sont : *a* deux passages des lettres aux Thessaloniciens; *b* le chapitre XI de l'Épître aux Romains; *c* la description de l'état religieux des derniers temps dans les Épîtres pastorales.

I. *Textes où Paul parle d'eschatologie* per transennam. — Nous avons le droit de faire abstraction de leur ordre chronologique, car, en fait, le même mélange de perspectives ou de points de vue se retrouve dans les épîtres de toutes les époques.

Déjà beaucoup d'allusions au jour du Seigneur ont été notées ci-dessus. Relevons seulement ici les plus significatives.

Au cours de son instruction sur la virginité et le célibat, I *Cor.* VII, v. 26 suivants, Paul conseille cet état non seulement à cause de la plus grande liberté qu'il donne, en tout état, pour s'occuper de Dieu, mais à cause de la condition du monde, qui est sur son déclin. Il invoque comme motif « la nécessité présente » — ou imminente — (διὰ τὴν ἐνεστῶσαν ἀνάγκην, v. 26); le fait que le temps — ou le temps propice — s'est resserré (ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστίν, v. 29); la tribulation dont la menace est suspendue sur les affections terrestres (θλίψιν δὲ τῇ σαρκὶ ἕξουσιν οἱ τοιοῦτοι, v. 28); et il affirme que la forme, la disposition actuelle du monde est en voie de disparition (παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου, v. 31). Il se juge donc au moins aux débuts de ce processus de destruction. Mais nous avons vu qu'il en était de même pour l'auteur de l'Apocalypse.

Dans la même épître, XV, v. 51 et suivants, l'Apôtre décrit la résurrection des fidèles, au jour de la Parousie : « Voici que je vous dis un mystère : Nous ne dormirons pas tous; mais tous nous serons transformés, en un instant, en un clin d'œil, à la dernière trompette; car la trompette sonnera; et les morts ressusciteront incorruptibles, et nous serons transformés ». On en a conclu que saint Paul, se rangeant dans la catégorie de ceux qui seront seulement transformés, se met par là en dehors de la catégorie de ceux qui ressusciteront (καὶ οἱ νεκροὶ ἐγερθήσονται ἄφθαρτοι καὶ ἡμεῖς ἀλλαγησόμεθα); donc il ne sera pas mort, selon ses prévisions, au jour du Seigneur. Le texte donne en effet cette impression à première vue; pourtant il est moins catégorique qu'il en a l'air. On part en effet de cette idée que la transformation (ἀλλαγησόμεθα), s'oppose irréductiblement à la résurrection (ἐγερθήσονται). Or il n'en est rien; car, au verset précédent, saint Paul attribue cette transformation à *tous* sans exception, y compris par conséquent à ceux qui, étant morts, devront ressusciter, non moins qu'à ceux dont le corps corruptible vivant passera subitement à l'incorruptibilité (πάντες οὐ κοιμηθησόμεθα, πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα). Aussi n'est-il pas impossible de comprendre ainsi le verset 52 : « Les morts — c'est-à-dire ceux qui sont morts à l'heure qu'il est, au moment où je vous écris — ressusciteront incorruptibles, et nous — nous qui ne sommes pas morts encore, — nous serons transformés — transformés, cela

va sans dire, de la manière qui conviendra à notre état, laquelle manière pourra être une résurrection, ou autre chose. » Il faut noter en effet, comme l'ont relevé à très bon droit Cornély et d'autres conservateurs, que saint Paul se place tout aussi bien, dans cette même épître aux Corinthiens, parmi ceux qui seront ressuscités (VI, 14 : ὁ δὲ θεὸς καὶ τὸν κύριον ἤγειρεν, καὶ ἡμᾶς ἐξεγερεῖ) Et dans II *Cor.* IV, 14, nous lisons : Celui qui a ressuscité le Seigneur Jésus *nous ressuscitera aussi* avec Jésus ».

Dans l'Épître aux Philippiens, écrite durant la captivité romaine, lorsque, suivant la plupart des exégètes, les idées de Paul auraient subi une évolution sur ce point-là, nous retrouvons pourtant I, 6, 10, et surtout IV, 5 (ὁ κύριος ἐγγύς cfr le *Maranatha* de I *Cor.* XVI) autant d'insistance sur la préparation au Jour du Seigneur que dans les épîtres aux Thessaloniciens elles-mêmes. L'apôtre y parle, au chapitre III, 11, de sa résurrection souhaitée (εἰ πῶς καταντήσω εἰς τὴν ἐξανάστασιν τὴν ἐκ νεκρῶν), quoiqu'il ait suffisamment indiqué auparavant qu'il ne croyait pas que son jugement dût aboutir à une sentence capitale, et qu'il ne fût pas arrivé à l'extrême vieillesse, qui ouvre des perspectives de mort prochaine. Neuf versets plus bas (III, 20-21), il revient à l'attente de la Parousie, et d'une « transformation » dont lui aussi sera bénéficiaire : « Notre vie de citoyens est dans les cieux, d'où aussi nous attendons comme Sauveur le Seigneur Jésus-Christ, qui transformera (κατασχηματίσει, verbe apparemment synonyme de l'ἀλλάττειν des Corinthiens) le corps de notre humiliation en le configurant au corps de sa gloire. »

Ainsi Paul dit indifféremment de lui-même, comme de ceux au nombre desquels il se place, ou bien qu'il ressuscitera, ou bien qu'il sera transformé, au Jour de la Parousie. C'est donc, ou qu'il n'oppose pas strictement la *résurrection* à la *transformation* (celle-ci serait le genre et l'autre une espèce de ce genre; nous tenons cette hypothèse pour possible). Ou bien, si nous concédons qu'il les oppose formellement, s'il distingue deux catégories, les « ressuscités » et les « transformés », il se place lui-même, suivant les cas, dans l'une ou dans l'autre. C'est donc que le pronom *nous*, ἡμεῖς, signifierait au fond dans ces passages : *ceux d'entre nous, les uns parmi nous.* Paul envisageait comme un tout l'ensemble des chrétiens, et il n'est pas nécessaire de restreindre cette collectivité « nous » aux chrétiens présents, elle peut fort bien embrasser les fidèles du passé, du présent et de l'avenir. Très surprenante est l'objection qui prétend qu'une telle manière de parler eût été incompréhensible dans les premières épîtres, parce que leurs destinataires n'auraient pas connu la doctrine de l'Épître aux Éphésiens sur l'unité de l'Église, considérée comme un seul corps. Mais cette incorporation des fidèles au Christ, qui fait l'unité du chef avec les membres, et des membres entre eux, n'était-ce pas, dès le jour de la conversion sur le chemin de Damas, devenu l'idée maîtresse de l'Apôtre des Gentils? Pouvait-il la laisser ignorer à ses néophytes? N'en parle-t-il pas déjà, de cette unité, dans la Première aux Corinthiens, et s'est-il écoulé seulement dix ans entre les lettres à Thessalonique et l'épître aux Éphésiens?

*Toute cette première catégorie de textes ne peut donc à elle seule trancher la question de savoir si Paul, qui, à toute époque de sa carrière, a eu l'âme remplie par l'attente du retour triomphal de Jésus, a jugé que ce retour aurait lieu de son vivant.*

Nous reconnaissons bien que l'ἀλλαγησόμεθα, le καιρὸς συνεσταλμένος, ont l'air de faire pencher la balance du côté de la proximité de la Parousie; mais peut-être n'en ont-ils que l'air. Il faut réserver la possibilité d'un autre sens. Pour juger de la véritable perspective de l'Apôtre, nous devrons voir quelle signification il convient de donner à ces textes douteux pour qu'ils s'accordent avec les prédictions eschatologiques faites *ex professo* dans certaines épîtres.

II. *Les enseignements eschatologiques formels.*

Les premiers en date et en importance se trouvent dans les épîtres aux Thessaloniciens (1).

*a.* **I Thess. IV, 13-V, 11. — II Thessal. II, 1-13.** — Ces deux péricopes sont intimement jointes, et l'on ne peut avoir la pleine intelligence de la première qu'en fonction de la seconde.

Celle de **I Thessal.** fournit leur argument le plus fort à ceux qui veulent trouver dans saint Paul l'affirmation de la proximité de la Parousie. Mais il faut bien comprendre de quoi saint Paul voulait instruire les Thessaloniciens.

Était-ce de la date de la Parousie? Nullement, et pas même en passant. L'Apôtre résout une question théorique universelle, sur la parité des morts et des vivants au point de vue du bonheur consommé que l'Avènement inaugurera. Les fidèles de Thessalonique, ayant vu mourir quelques-uns des leurs depuis l'évangélisation de leur ville, se demandaient avec inquiétude dans quelle mesure ceux-là, qui étaient déjà dans les tombeaux, participeraient aux bienfaits et aux joies du jour du Seigneur. Ce qui les préoccupait, c'était le sort de leurs morts, d'individus défunts bien connus d'eux, et en nombre déterminé. Que cette liste funéraire put encore s'allonger avant la Parousie, ils n'en doutaient sans doute pas, si rapproché qu'ils en crussent le jour. Mais enfin, eux n'étaient pas encore de la catégorie des morts, et, quoique le même problème pût un jour se poser pour eux, c'était à *leurs* morts, non à eux-mêmes, qu'ils pensaient, c'était sur des personnes connues qu'ils gémissaient, que cela leur inspirât ou non un retour sur leur propre sort personnel. Voilà comme se posait la question. Paul les rassure sur *leurs* morts, mais en posant des principes valables pour tous les fidèles, quels qu'ils soient, qui s'endormiront dans le Seigneur avant la Parousie. Ils ne seront pas moins favorisés, de ce chef, que les fidèles trouvés alors en vie par le Seigneur; car tous, ressuscités ou transformés, seront ravis en même temps au devant du Seigneur, pour demeurer toujours avec lui.

C'était une réponse absolument universelle; dans le cas d'une prolongation de ce monde transitoire, il n'y avait qu'à l'appliquer à plus d'individus, à des milliers ou à des millions de plus, voilà tout. Et c'est ce principe seul qui importait, c'est le seul enseignement doctrinal, la seule affirmation, que Paul ait voulu donner dans ce passage. Ce serait se méprendre étrangement que de croire y trouver l'intention d'enseigner ou d'affirmer quelque chose sur l'imminence ou la non-imminence de la consommation. La question était étrangère au débat et l'attention de Paul ne s'est pas portée sur elle, absorbée qu'elle était tout entière par celle de la parité des morts et des vivants en face du jugement du Christ. Il en touche bien un mot un peu plus loin; mais c'est pour

(1) Voir Vosté, *Ep. Thessal.*, ad loc.

rappeler, d'après les paroles du Christ, que cette question est inutile, étant insoluble; il est oiseux de vouloir calculer soit les *époques,* soit les *moments* (περὶ δὲ τῶν χρόνων καὶ τῶν καιρῶν, ἀδελφοί, οὐ χρείαν ἔχετε ὑμῖν γράφεσθαι. I *Thess.* v, 1). Il faut seulement se tenir toujours prêts, de façon à ce que, *soit vivants, soit morts* — tel est le sens, d'après le contexte, des mots de v, 10 : εἴτε γρηγορῶμεν εἴτε καθεύδωμεν — nous puissions vivre avec le Christ.

La question est résolue, pour ainsi dire, *in abstracto,* et en toute hypothèse. Toute discussion sur la survivance possible des membres de la communauté thessalonicienne jusqu'à l'Avènement, est donc ainsi écartée. Les fidèles ne doivent pas s'en tourmenter, puisqu'ils savent désormais qu'ils ne perdront rien en définitive à mourir avant ce jour-là.

Mais pourquoi alors l'Apôtre, au cours de cette instruction si belle et si sobre, qui fixe un point de théologie bien plus qu'elle ne prophétise, a-t-il employé deux fois (iv, 15 et 17) l'expression ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι (εἰς τὴν παρουσίαν τοῦ κυρίου), « nous, les vivants, qui sommes laissés *jusqu'à* (ou *pour*) la Parousie du Seigneur? » C'est ici le fort des eschatologistes. L'Apôtre, disent-ils, quoique se refusant, à cause des déclarations du Christ, à rien dire sur le temps exact de l'Avènement, n'en partage pas moins pleinement la conviction humaine de ses fidèles, qu'il aura lieu au cours de la génération contemporaine. Il entre sans aucune réserve dans leur hypothèse, que les faits n'ont pas vérifiée. Nous pourrions tout de suite leur objecter que saint Paul ne se refuse pas moins à la détermination d'une *époque* qu'à celle d'un *moment* exact; c'est pour cela qu'il a opposé χρόνοι à καιροί. Quant au ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι, nous ne croyons pas que la grammaire oblige à y voir l'affirmation que lui, Paul, juge devoir être de ces vivants laissés pour la Parousie; autrement, comme l'a insinué la Commission biblique (1), saint Jean Chrysostome et les autres commentateurs grecs s'en seraient bien aperçus, et auraient cherché de quelque manière à expliquer cette difficulté. Ce n'est pas une question de grammaire, ce peut n'être qu'une figure de style. Sans doute « nous qui *sommes* laissés » n'est pas littéralement la même chose que « nous qui *serons* laissés », ou « *ceux d'entre* nous, chrétiens, qui *seront* laissés ». Mais il n'est certes pas impossible, ou que saint Paul ait parlé ainsi par hypothèse, jugeant avoir alors autre chose à faire qu'à critiquer cette idée des Thessaloniciens, ou que, comme nous l'avons dit à propos de l'ἀλλαγησόμεθα et de l'ἐξεγερεῖ de I *Cor.* il se soit mis momentanément à la place de la catégorie des chrétiens — peut-être présents, mais aussi bien futurs, — que le Seigneur trouverait vivants. On pourrait tout au plus en inférer comme probable que l'hypothèse d'être du nombre ne lui répugnait pas au moment où il écrivait cette lettre. Au reste, je reconnais bien que, à part notre distinction de χρόνοι et de καιροί, dont on contestera peut-être la portée, toute la péricope demeure très obscure et

(1) Décret du 18 juin 1915, *De Parousia seu de secundo Adventu Domini nostri Jesu Christi, in epistolis Sancti Pauli Apostoli,* à la troisième réponse, d'après laquelle l'interprétation catholique traditionnelle du « ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι » ne peut être licitement rejetée « tanquam longius petitam et solido fundamento destitutam », et tout le passage I *Thess.* iv, 15-17, doit être expliqué à la façon des Pères « quin ullo modo involvat affirmationem Parousiae tam proximae ut Apostolus seipsum suosque lectores annumeret fidelibus illis qui superstites ituri sunt obviam Christo ».

équivoque au point de vue du sujet que nous traitons. Aussi avons-nous dit que, pour bien comprendre la position de Paul, il ne fallait pas tirer de conclusion de cette péricope avant d'avoir examiné le chapitre II de la seconde épître adressée aux mêmes fidèles.

**II Thessal. II, 1-13.** — Le point négligé dans la première épître avait pris de l'importance quand saint Paul, quelques mois après, écrivit la seconde. Car l'attente de la Parousie prochaine, qui prétendait s'appuyer sur des déclarations de l'Apôtre lui-même, jetait du trouble dans les mœurs de la communauté, flâneries, exploitation de la charité d'autrui, ch. III, 6-16. Alors, cette fois, saint Paul dit nettement :

1. Nous vous demandons, frères, concernant la Parousie de Notre-Seigneur Jésus-Christ et notre réunion à lui, 2. de ne pas être trop vite jetés hors de sens ni épouvantés (εἰς τὸ μὴ ταχέως σαλευθῆναι ὑμᾶς ἀπὸ τοῦ νοὸς μηδὲ θροεῖσθαι), ni par un esprit, ni par une parole, ni par une lettre censée venir de nous (μητὲ δι' ἐπιστολῆς ὡς δι' ἡμῶν), comme si le jour du Seigneur était déjà là (ὡς ὅτι ἐνέστηκεν ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου).

Les termes sont forts. Déjà, lors de la première lettre, les Thessaloniciens croyaient la Parousie assez prochaine; mais on ne sait quel incident avait fait juger à certains d'entre eux qu'elle était non seulement proche, mais *imminente*. C'est cela seulement que peut signifier ἐνέστηκεν ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου. Le parfait ἐνέστηκεν, dans l'usage grec, a la valeur d'un présent qui dure; mais la grammaire n'oblige pas d'admettre qu'il s'agisse ici d'un présent parfaitement actuel; le jour du Seigneur n'est pas tout à fait venu, mais « il est là », il est tout proche. Un présent, selon le contexte, peut toujours aussi signifier un futur immédiat. Si l'erreur eût été semblable à celles que voulurent propager plus tard à Éphèse Hyménée et Philète (II *Tim.* II, 17-18) en prétendant que la résurrection était une chose faite, autrement dit qu'il n'y avait à attendre de résurrection qu'au sens spirituel, on ne voit pas bien, d'abord, comment cette hérésie froide et rationaliste aurait pu produire cet affolement, cette épouvante, marqués par les mots σαλευθῆναι ἀπὸ τοῦ νοός et θροεῖσθαι. Ce qui est encore plus probant, c'est que l'erreur des Thessaloniciens devait être de telle nature qu'elle pût prétendre s'appuyer sur saint Paul lui-même. Or, on n'aurait pu interpréter dans ce sens rationaliste la première épître qui parlait avec tant de conviction, et au sens le plus littéral, de l'Avènement visible du Seigneur. Si c'était une lettre falsifiée, ou une prétendue révélation spirituelle qui avait donné lieu à cette agitation, il fallait du moins que leurs dires pussent se concilier avec l'enseignement connu de Paul. Une seule explication reste donc : comme la première épître n'avait pas dit que la Parousie était éloignée, quelque incident survenu ensuite avait fait conclure qu'elle était *imminente*. Or, *c'est bien cette imminence que Paul va nier catégoriquement.*

La Parousie, dit-il, n'est pas si proche, car les signes qui doivent la précéder n'ont pas encore paru. Ces signes, dont Paul va parler, nous verrons que ce sont des signes qu'on peut prendre pour négatifs, des signes *ante quae non.* Ils n'enlèvent donc pas l'incertitude qui, d'après les Synoptiques et I *Thess.*, doit durer jusqu'à la fin touchant la date du grand jour. Notre-Seigneur lui-même avait dit que, avant son Avènement, aurait lieu la chute de Jérusalem et l'évan-

gélisation de tous les peuples, sans dire de combien de temps la Parousie devait les suivre.

Saint Paul continue donc ainsi :

3. Que personne ne vous égare en aucune manière. Car si *l'apostasie* ne s'est pas produite d'abord (1), et si *l'homme du péché ne s'est pas manifesté* (καὶ ἀποκαλυφθῇ ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας), le fils de la perdition, 4, celui qui s'oppose, et qui s'élève au-dessus de tout ce qui s'appelle dieu ou chose sainte (ὑπεραιρόμενος ἐπὶ πάντα λεγόμενον θεὸν ἢ σέβασμα), jusqu'à s'asseoir lui-même dans le temple de Dieu, prétendant lui-même être dieu...

5. Ne vous souvenez-vous pas qu'étant encore avec vous je vous ai dit ces choses? 6. Et maintenant, *ce qui le retient,* vous le savez (καὶ νῦν τὸ κάτεχον οἴδατε), pour qu'il n'entre en scène (εἰς τὸ ἀποκαλυφθῆναι αὐτὸν : pour qu'il ne soit *manifesté*) qu'en son temps à lui. 7. Car le *mystère d'iniquité est déjà en activité* (τὸ γὰρ μυστήριον ἤδη ἐνεργεῖται τῆς ἀνομίας). Que seulement ce qui le retient (ὁ κατέχων, *celui qui le retient*) jusqu'à présent soit écarté, 8 et alors se manifestera l'impie, que le Seigneur doit détruire (ἀνελεῖ) du souffle de sa bouche, et anéantir par l'éclat de son avènement (καὶ καταργήσει τῇ ἐπιφανείᾳ τῆς παρουσίας αὐτοῦ).

9. (lui) dont *l'apparition* (ἡ παρουσία) *se produit selon l'action de Satan,* parmi toutes sortes de miracles, de signes et *de prodiges menteurs,* 10, et avec toute la puissance de séduction de l'iniquité pour ceux qui se perdent parce qu'ils n'ont pas reçu l'amour de la vérité pour leur salut, 11. Et, à cause de cela, Dieu leur *envoie* (πέμπει, au présent) une force agissante de séduction pour qu'ils croient au mensonge, 12, afin que soient jugés tous ceux qui n'ont pas cru à la vérité, mais qui se sont complu dans l'injustice.

13. Quant à nous, nous avons le devoir de rendre grâces à Dieu en tout temps, à votre sujet, frères que le Seigneur aime, de ce que Dieu vous a choisis, *dès le commencement* (ou *comme prémices,* suivant qu'on lit ἀπ' ἀρχῆς ou ἀπαρχήν) pour le salut par la sanctification de l'Esprit et par la foi à la vérité, etc. (2).

L'Apôtre nous apprend, dans ce fameux passage, qu'avant le jour du Seigneur le monde verra d'abord une « apostasie », accompagnée ou suivie du Jour de l'Antéchrist. Car c'est bien la figure sinistre de l'Adversaire (ὁ ἀντικείμενος, v. 4), de Bélial ou du roi impie et persécuteur de la tradition judaïque, qu'il faut ici reconnaître dans cet « homme de péché ». L'apostasie future lui donnera l'occasion de se *révéler* (ἀποκαλυφθῇ, etc., vv. 3, 6, 8). Il est dit qu'il se « révèlera », non qu'il commencera d'être alors. Car déjà, au moment où saint Paul écrit, le « mystère d'iniquité » opère dans le monde (τὸ μυστήριον τῆς ἀνομίας, comparer ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας et ὁ ἄνομος). C'est une force malfaisante qui agit jusqu'alors d'une façon relativement voilée (μυστήριον), et qui prépare l'Antéchrist, peut-être est-ce déjà l'action de l' « homme d'iniquité » lui-même; il pourrait déjà apparaître au grand jour, mais il ne le fait pas encore, parce qu'il y a *quelque chose* (τὸ κάτεχον, au neutre), une force, ou une institution, ou

(1) La leçon ἀποστάτης (au lieu d'ἀποστασία,) qu'on ne lit dans aucun manuscrit grec, mais dont on peut supposer l'existence d'après une citation de S. Augustin, *Cité de Dieu,* xx, 19 : « quoniam nisi venerit *refuga* primum et revelatus fuerit homo peccati », ne peut être authentique, elle aurait été due au désir de ramener tous les détails de la péricope à l'Antéchrist personnel.

(2) Trad. LEMONNYER.

une doctrine, et *quelqu'un* (ὁ κατέχων, au masculin) qui arrêtent jusqu'ici cette manifestation. Mais un jour viendra où cet agent personnel, et par conséquent aussi cette force impersonnelle, seront écartés (ἕως ἐκ μέσου γένηται a certainement ce sens). *Alors* (τότε) l'impie se révèlera, et il se mettra d'emblée au-dessus de tout objet d'adoration, de tout dieu, vrai ou faux (πάντα λεγόμενον θεόν.) Il s'assoira dans le Temple de Dieu, temple qui peut être une figure comme dans l'Apocalypse chapitre XI (1). L'autorité de cet imposteur sera établie aux yeux des hommes infidèles par toute espèce de prodiges mensongers. Ce sera une véritable *Parousie* (v. 9), contrefaçon de celle du Fils de Dieu. Mais celui-ci le détruira par le souffle de sa bouche — image à laquelle nous sommes habitués, et qui signifie la force de la parole divine, n'entraînant donc pas nécessairement d'action subite et miraculeuse — et il finira par abolir tout à fait la puissance de l'Adversaire, par l'anéantir (καταργήσει) à l'apparition de sa Présence (τῇ ἐπιφανείᾳ τῆς παρουσίας αὐτοῦ), c'est-à-dire par sa Parousie eschatologique.

*Qu'est-ce que cet « homme de péché »?*

Notons avant tout qu'il ne semble pas être, purement et simplement, une figure de l'avenir. En effet, il y a correspondance membre à membre entre les agents de l'iniquité et les agents qui en contiennent encore le débordement. Au neutre τὸ μυστήριον τῆς ἀνομίας répond le neutre τὸ κάτεχον ; au masculin ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας répond le masculin ὁ κατέχων. On ne peut passer négligemment sur ce parallélisme. Or, cet agent personnel, ce κατέχων, agit et opère déjà (ὁ κατέχων ἄρτι) il met en action le κάτεχον; de même, on peut supposer que l' « homme d'iniquité » est déjà présent, d'une manière latente, sous le « mystère d'iniquité » qui travaille à l'heure qu'il est. Force s'oppose à force, et personnalité à personnalité pour diriger ces forces.

Suivant toute apparence, cet homme d'iniquité est donc là, au milieu du Ier siècle de notre ère, préparant dans l'ombre sa Parousie. Il n'y a pas à douter que ce soit un agent personnel. *Mais est-ce bien une personne individuelle, ou une collectivité personnifiée?* Pour le sujet qui nous occupe, les conséquences seraient toutes différentes dans l'un ou dans l'autre cas. Si c'est une personne individuelle, qui doive être anéantie seulement à l'Avènement du Christ, alors il faudra bien que la Parousie ait lieu avant que le temps d'une vie d'homme, et de la vie d'un homme déjà en âge d'exercer une action puissante et secrète, se soit écoulé; si c'est au contraire la personnification d'une collectivité, son action peut se prolonger, malgré la disparition de ses membres successifs, pendant une période qui ne sera pas nécessairement courte; le souffle de la bouche du Christ, sa Parole, pourra mettre du temps à la détruire (ἀνελεῖ), jusqu'au jour où la Parousie achèvera cette destruction (καταργήσει). Nous touchons, on le voit, à un point très sensible de notre enquête.

Les exégètes, pour identifier cet « homme d'iniquité », sont très embarrassés par la pénurie des parallèles. Il y a bien les parallèles juifs sur l'Antéchrist, qui ont certainement conditionné *la forme extérieure* de cette prophétie; mais on ne peut les transporter tels quels, avec leur sens non inspiré, dans une

(1) Nous reviendrons là-dessus plus loin. Cette intrusion dans le temple signifie que l'Antéchrist tâchera d'exclure le vrai Dieu lui-même, et de supprimer, au profit de son orgueil, l'idée du Tout-Puissant invisible.

prédiction du Nouveau Testament. Par ailleurs, dans les écrits inspirés, on n'a guère pensé qu'à la « petite corne » du monstre de Daniel (*Dan.* VII, 8 suiv. 20 suiv. cfr. VIII), dont l'interprétation totale n'est pas plus facile que celle de notre passage.

Mais il y a pourtant un autre parallèle, et un parallèle beaucoup plus proche, et encore un parallèle inspiré. Il est dans l'Apocalypse : C'est la Bête des chapitres XI, XIII, et XVII. Cette Bête, après être montée de la Mer ou de l'Abîme, séduit les hommes, et fait apostasier un certain nombre de chrétiens, les lâches, les δειλοί du c. XXI, 8; comparez l' « apostasie » de notre chapitre. Par le faux miracle de sa résurrection, et par les prestiges de la seconde Bête ou Faux Prophète (c. XIII), elle se fait rendre des honneurs divins; comparez cette surdivinité de l'Antéchrist, dont il persuade les hommes au moyen de prestiges diaboliques. La Bête est d'abord contrariée et maintenue, durant les trois ans et demi, par l'activité des Témoins (c. XI); comparez le κάτεχον et le κατέχων. Mais elle finit par les vaincre, au moins en apparence; comparez le « ἕως ἐκ μέσου γένηται ». Pour la Bête il y a alors un progrès dans la manifestation, une apogée, une Parousie (πάρεσται de XVII, 8); comparez la Parousie de l'homme d'iniquité. Enfin, quand la Bête a séduit à peu près toute la terre, le Christ, apparaissant comme Verbe de Dieu, c'est-à-dire agissant principalement par sa parole, la saisit et la jette dans l'étang de feu (c. XIX); comparez-y l'action du souffle de la bouche du Seigneur contre l'Antéchrist, et l'anéantissement de celui-ci à la Parousie.

Ce parallélisme est donc beaucoup plus marqué qu'on ne le pense d'ordinaire. Mais la Bête est une collectivité politique; mais les Deux Témoins du Christ opposés aux Deux Bêtes témoins de Satan, sont aussi la collectivité des instruments de Dieu, agissant par la prédication appuyée de miracles. Ne peut-on penser qu'il en est de même de l'« homme d'iniquité » et du « κατέχων »? Cette interprétation n'est d'ailleurs nullement incompatible avec celle des Pères qui ont vu dans l'ἄνομος un Antéchrist personnel; car, de même que pour la Bête, rien n'empêche de croire que l'apogée, la « Parousie » de cette puissance malfaisante soit due à l'action personnelle d'un homme futur, qui incarnera par excellence toutes les forces de l'iniquité (1).

Admettre que saint Paul a parlé ici un langage figuré, je sais bien que c'est contredire le grand nombre des exégètes, anciens et modernes, et remonter un courant presque unique. Mais peu importe, s'il est certain par ailleurs que pareil langage apocalyptique n'était pas étranger à saint Paul, quand il parlait d'eschatologie. Or, nous en avons la preuve dans cette description même de l'Avènement du Christ qu'il fait I *Thess.* III et I *Cor.* XV. Il y parle de la « voix de l'Archange », de la « *dernière* » trompette, ce qui laisse supposer qu'il connaissait une tradition eschatologique sur plusieurs trompettes, peut-être celle-là même qui devait donner leur cadre aux visions de Jean, *Apoc.* VIII-XI. Non seulement cela, mais Paul était porté à user du langage apocalyptique là même où il ne s'agissait pas à proprement parler d'eschatologie. C'est ainsi que, *Rom.* I, 18, il dramatise l'aban-

(1) Saint Augustin connaissait déjà, sans la rejeter, une interprétation de l'Antéchrist comme représentant non seulement un homme, mais une multitude constituant un corps dont il serait le chef (*Cité de Dieu*, XX, 19).

don divin qui se manifeste dans le dérèglement et l'aveuglement des gentils, en disant que « la colère de Dieu se révèle du haut des cieux », ἀποκαλύπτεται γὰρ ὀργὴ θεοῦ ἀπ' οὐρανοῦ, style dont on s'explique mieux la couleur si l'on songe que pour l'Apôtre aussi, les derniers temps, ἐσχάται ἡμέραι, pouvaient avoir commencé. Si jusqu'à des faits moraux et continus de l'époque revêtaient à ses yeux et dans son style quelque teinte apocalyptique, à fortiori a-t-il dû user de ce style quand il parlait formellement de la Parousie et de ce qui la précédera. Car tel était depuis longtemps l'usage, et ce n'est pas saint Jean qui a créé le style apocalyptique avec les personnifications qu'il entraîne.

Nous pouvons en conclure qu'*il est possible a priori, que saint Paul ait usé, dans la péricope* II *Thess.* III, 1-13, *des personnifications du style apocalyptique;* et que le parallélisme assez étroit existant entre cette péricope et le drame des Bêtes dans l'Apocalypse Johannique, *rend vraisemblable qu'il en ait usé.*

En ce cas, l'« homme d'iniquité » peut être une série courte ou longue, on ne sait, d'agents personnels travaillant pour Satan, laquelle aboutit peut-être à un personnage principal, d'après lequel toute la série serait nommée; le κατέχω serait une personnification des instruments de la propagande évangélique, comparable aux Deux Témoins, ou, pour prendre une figure non dédoublée, au premier cavalier du chapitre VI de l'Apocalypse. Dans cette lutte, l'Antéchrist aurait un jour le dessus, ce qui lui permettrait de se manifester pleinement; non que jamais les portes de l'enfer puissent prévaloir contre l'Église, mais parce que de bien des manières elle peut être enfermée aux catacombes, et son épanouissement en œuvres extérieures arrêté. Enfin ces événements peuvent être différés jusqu'à une époque bien postérieure à la génération actuelle des Thessaloniciens. C'est pour cela que Paul, en les félicitant de leur élection, les caractérise comme ayant été choisis *dès le commencement* ou *en prémices.* Les manuscrits et même les éditions critiques se partagant entre les leçons ἀπ' ἀρχῆς et ἀπαρχήν, mais cela revient au même. Ces termes sont relatifs essentiellement. Relatifs à quoi? Ils ne conviennent pas à l'Église de Thessalonique par rapport à l'ensemble des églises chrétiennes du premier siècle, car il y avait déjà bien des pays évangélisés avant la Macédoine; ni même tout à fait par rapport aux églises pauliniennes, car celles de l'Anatolie méridionale auraient mieux mérité alors d'être désignées comme *prémices,* ou fondées *au commencement.* L'Église de Thessalonique a donc bénéficié des *débuts* de l'évangélisation, en ce sens que cette période de l'évangélisation du monde, commencée à la fondation de l'église de Jérusalem par les Douze, ne peut être considérée que comme le commencement d'un mouvement destiné, semble-t-il d'après cela, à se prolonger longtemps, bien plus longtemps que la durée d'une vie d'homme.

Nous n'avons parlé que de possibilité ou de probabilité jusqu'ici. Cette probabilité peut-elle se transformer en *certitude?* Oui, si l'on considère d'autres prophéties pauliniennes qui doivent se réaliser avant l' « apostasie » et avant la « manifestation » de l'Antéchrist. Leur étude va nous montrer, d'abord que l'hypothèse présentée ci-dessus est la véritable, et ensuite, par de nouveaux arguments, que la Parousie, dans l'idée même de Paul, doit être reculée dans un lointain peu défini.

*b.* **Rom. XI, 25, suivants,** cfr. **XI, 11-12; 15.**

Dans ce passage, saint Paul apprend à ses lecteurs que la réprobation d'Israël,

sur laquelle il s'est longuement étendu, n'est que temporaire. Un beau jour, le peuple des patriarches se piquera d'émulation en voyant les gentils appelés au salut (XI, 11). La chose n'arrivera que quand la *plénitude des nations sera entrée dans la chrétienté* (XI, 25, πώρωσις ἀπὸ μέρους τῷ Ἰσραὴλ γέγονεν ἄχρι οὗ τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν εἰσέλθῃ). La conversion d'Israël sera alors complète; il sera sauvé comme nation (XI, 26 : Καὶ οὕτως πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται). Et ce sera alors un tel épanouissement de vie spirituelle qu'il pourra être comparé à un retour des morts à la vie (XI, 12; XI, 15 : τίς ἡ πρόσλημψις εἰ μὴ ζωὴ ἐκ νεκρῶν.)

Nous allons chercher à fixer la portée de cette prophétie en fonction de celles que nous avons déjà vues dans les épîtres aux Thessaloniciens. En avons-nous le droit? Nous le pensons, car rien n'oblige à supposer que Paul ait modifié ses prévisions eschatologiques entre les années 51-52, où il écrivit à Thessalonique, et l'an 58, date de l'épître aux Romains. Le prétendu changement de perspective que certains veulent saisir entre la première et la deuxième aux Corinthiens, quand saint Paul eût commencé à envisager sa mort comme possible, n'est pas fondé (1), ainsi que nous l'avons déjà fait sentir. S'il avait découvert alors des conditions nouvelles de la Parousie, qui eussent transformé ses vues antérieures, l'obligeant ainsi à en rectifier l'expression, n'en aurait-il pas donné quelque signe un peu plus perceptible? Non, il est bien plus naturel de supposer que les diverses parties de ses conceptions eschatologiques, quoique ne nous ayant été livrées que comme des *disjecta membra,* formaient un tout cohérent dans son esprit dès l'époque où la prédication de la Parousie tenait une place prépondérante dans son enseignement.

En nous plaçant dans cette hypothèse justifiée, nous cherchons ce que peut nous enseigner, sur la date jusqu'ici indéterminée de la Parousie de l'Antéchrist, et conséquemment sur celle du Christ, qui ne peut avoir lieu qu'après, la prophétie de la conversion d'Israël. Établissons encore une série de propositions avec leurs preuves.

1° *Paul n'affirme pas que la conversion des Juifs précédera* immédiatement *la résurrection générale.*

« Si leur rejet, dit-il XI, 15, a été la réconciliation du monde, que sera leur réintégration, sinon un retour des morts à la vie! » L'absence d'article, pour conforme qu'elle soit à la grammaire, permet cependant de comprendre les mots ζωὴ ἐκ νεκρῶν au sens d'*une* résurrection quelconque, aussi bien que de *la* Résurrection générale. Nous savons d'ailleurs que la résurrection des morts est souvent prise, dans le Nouveau Testament, en un sens figuré (*Apoc.* XI et XX, *Paul, passim; Jean,* V). Il *peut* en être de même ici. Trois versets plus haut, l'auteur sacré a dit que cette conversion augmenterait les richesses spirituelles déjà octroyées aux nations à l'occasion de l'infidélité d'Israël (XI, 12 : εἰ δὲ τὸ παράπτωμα αὐτῶν πλοῦτος κόσμου καὶ τὸ ἥττημα αὐτῶν πλοῦτος ἐθνῶν, πόσῳ μᾶλλον τὸ πλήρωμα αὐτῶν;) Nous serions tentés de faire un rapprochement avec le millenium d'Apocalypse, XX, : le monde, après cette conversion des Juifs, participera d'une manière plus pleine et

(1) La maladie qui aurait donné à Paul des inquiétudes pour sa vie, entre son départ d'Éphèse et l'envoi de II Corinthiens (II *Cor.* I, 8-suiv.), peut fort bien avoir porté l'Apôtre à penser davantage à la mort et à en parler, sans pour cela lui avoir fait croire pour la première fois que cette mort était possible avant la Parousie. Toute théorie basée sur ce prétendu changement de perspective et d'opinion de l'Apôtre est fort caduque.

plus éclatante à la « résurrection première » des mille ans, qui est la vie de la grâce.

2° *Cette conversion est présentée de telle manière qu'elle doit précéder l'apostasie des temps de l'Antéchrist.*

Disons d'abord entre parenthèses qu'elle ne saurait avoir lieu qu'après le châtiment complet d'Israël infidèle, entraînant cette ruine du temple prédite par Notre-Seigneur. Saint Paul paraît faire allusion à cet événement I *Thess.* II, 16, quand il déclare : « La colère (de Dieu) s'est hâtée, précipitée sur eux, jusqu'au terme » (ἔφθασεν δὲ ἐπ' αὐτοὺς ἡ ὀργὴ εἰς τέλος). Et s'il fait allusion à la ruine prédite, qu'il ne pouvait ignorer, alors dans quelque temps l'homme d'iniquité ne trouvera plus de « temple de Dieu » matériel pour s'y installer; ce temple de II *Thess.* II, 4, pourrait donc bien être aussi métaphorique que celui d'*Apoc.* XI. Mais nous faisons là une digression, d'ailleurs utile à notre sujet. Revenons au point principal.

Les temps de la manifestation de l'Antéchrist seront des temps d'*apostasie* (II *Thess.* III, 1). Qui dit d'un homme ou d'un peuple qu'il est apostat dit qu'il a d'abord été croyant. Il s'agit donc d'une apostasie des chrétiens. Ce n'est certainement pas alors, quand une grande partie du monde aura apostasié, ou sera en train de le faire, que l'exemple du salut des gentils pourra donner de l'émulation aux Juifs, et les stimuler à embrasser eux-mêmes la foi. Il faut donc croire que la conversion d'Israël aura lieu plutôt avant qu'après la manifestation de l' « homme de péché », avant cette décadence qui lui permettra de se manifester.

3° *Paul n'a pas cru ni espéré que la conversion d'Israël, comme peuple, aurait lieu de son vivant.*

En effet, au milieu des sublimes efforts qu'il faisait pour sauver ses frères de race, qu'ambitionnait-il comme résultat de son travail personnel en leur faveur? D'en sauver *quelques-uns,* τινας. « Je vous le dis, à vous Gentils : pour aussi longtemps que je suis apôtre des Gentils, je rendrai glorieux mon ministère, si (par là) en quelque manière (j'arrive à) exciter l'émulation de (ceux qui sont) ma chair, et à en sauver quelques-uns » (*Rom.* XI, 13-14). L'entrée en masse de son peuple, de « sa chair », dans l'Église ne pouvait donc lui apparaître que comme un fait qu'il préparait de loin, lui qui, dans la 2e Épître aux Corinthiens, dans la lettre aux Philippiens, dans les Pastorales, a entrevu sa mort si clairement.

4° *Cette conversion des Juifs, en effet, doit être précédée de la conversion des nations* (1).

Israël a été aveuglé en partie, et cela doit durer « jusqu'à l'entrée de la plénitude des Gentils » (ἄχρι οὗ τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν εἰσέλθῃ, *Rom.* XI, 25). Que faut-il entendre par cette « plénitude »? Certainement, pour parler ainsi, l'universaliste qu'était saint Paul ne pouvait pas songer uniquement aux peuples de l'empire, de l'οἰκουμένη romaine, les seuls qui eussent entendu l'Évangile jusque-là. N'est-ce pas lui qui a dit, *Col.* III, 11, qu'auprès de Dieu il n'y a ni Gentil ni Juif, *ni Scythe, ni barbare?* Et qu'est-ce que cette « entrée » dans l'Église? Ce serait faire injure au grand Apôtre que de supposer qu'il se contentait de la perspective d'un christianisme professé superficiellement par quelques individus pris dans la généralité des peuples, ou qu'il eût appelé « entrée de la plénitude » le seul fait que

(1) Voir LAGRANGE, *Épître aux Romains,* au ch. XI.

l'ensemble des Gentils auraient *entendu* la prédication de l'Évangile, sans y adhérer. Il ne peut s'agir que d'une transformation de l'ensemble des Gentils par la grâce de la vie chrétienne sérieusement professée. Qu'il doive rester, pour user des termes de Jean, des Gog et Magog, cela ne change pas la perspective. D'abord, Paul n'en dit rien; puis, s'il y avait pensé, il aurait pu les considérer comme des exceptions, ou comme la masse des individus ou des peuples « apostats ».

5° *Mais Paul n'espérait pas mener lui-même à terme, avant sa mort, la conversion des Gentils.*

On peut au moins le conjecturer d'après ce qu'il déclare aux Romains, xv, 23. Il a, dit-il, porté partout l'Évangile en Orient, depuis Jérusalem jusqu'à l'Illyricum; maintenant il veut, en passant par Rome, s'en aller en Espagne pour évangéliser les pays neufs d'Occident. Et la raison qu'il en donne, c'est qu'il ne « trouve plus de place », sous-entendu à évangéliser, dans ces régions orientales, ou bien encore qu'il « n'a plus d'occasion » d'y faire quelque chose (μηκέτι τόπον ἔχων ἐν τοῖς κλίμασι τούτοις). Il jugeait alors en gros; pendant et après sa première captivité, il s'aperçut qu'il lui restait encore quelque chose à faire là-bas. Cette confidence nous montre bien toutefois en quoi consistait aux yeux de Paul la mission personnelle qu'il avait à remplir durant sa vie. Il ne pouvait se faire l'illusion de croire que l'Orient était déjà à peu près converti, et qu'il suffirait d'un court travail de ses disciples pour le christianiser rapidement en masse; on ne se fera pas une pareille idée de la perspicacité d'un tel homme. Non; mais ce qu'il avait à y faire, avant d'aller rejoindre le Christ, il estimait l'avoir déjà fait; sa mission n'était donc que de fonder quelques églises, qui seraient comme les cellules-mères des autres, de semer des germes que le temps et le travail d'autres apôtres feraient croître et se multiplier. Et quand viendrait la plénitude de la moisson? Ne devait-elle pas être encore assez éloignée?

Ainsi Paul n'a certainement pas espéré qu'il mènerait personnellement à son terme l'œuvre de la conversion des Gentils annoncée dans la même épître, au chapitre xi, et il n'a pas cru sans doute qu'elle pût être achevée en quelques années après sa mort. Cependant il faut que la plénitude des nations soit entrée dans l'Église avant le retour d'Israël. Ce n'est pas encore tout.

6° *Entre la conversion des Gentils et des Juifs et la pleine manifestation de l'Antéchrist doit trouver place l'* « *Apostasie* ».

Cette apostasie ne peut être seulement celle d'un chrétien destiné à devenir ensuite « l'homme de péché ». La leçon de II *Thess.* iii, 1, est bien ἀποστασία, et non ἀποστάτης. Rien n'autorise à restreindre cette défection à une seule personne, ou à quelques-unes. Au contraire, il semble bien, par tout le contexte, que cette apostasie doive être le résultat général de l'opération du « mystère d'iniquité » qui est d'ores et déjà à l'œuvre. Ce « mystère » malfaisant, quand écrit Paul, opère surtout hors de l'Église, par les ennemis du Christ juifs ou païens. Les néo-convertis ne sont pas sur la voie de l'apostasie, c'est au contraire une période de joie, d'ardeur, de conquêtes. L' « apostasie » suppose une époque toute différente de celle de l'âge apostolique. Elle se produira quand Gentils et Juifs auront reçu l'Évangile, et *auront eu le temps de se refroidir, de tomber en décadence.* On peut invoquer comme parallèle le passage des Synoptiques, *Mat.* xxiv, 12, où Notre-Seigneur annonce que « à cause de la multiplication du péché, la charité du

grand nombre (τῶν πολλῶν) se refroidira ». Le mystère d'iniquité, qui, avant même la fin de la conquête évangélique, avait pu s'insinuer çà et là dans les communautés, y fera un jour, à la faveur du relâchement des mœurs chrétiennes, une invasion débordante. Alors les temps seront mûrs pour la Parousie de l'Antéchrist. Mais, pour qu'il se produise une pareille décadence, il faut du temps. Donc *une période qui peut être longue, séparera encore la conversion des Gentils et des Juifs des succès derniers de l'Antéchrist.*

7° L'*Antéchrist apparaîtra alors,* dans le temps qui lui est marqué par Dieu (ἐν τῷ αὐτοῦ καιρῷ, II *Thess.* III). Le Christ luttera contre lui, et le vaincra — peut-être d'un seul coup, mais peut-être aussi au bout d'une période de luttes, au moyen des instruments de sa parole. Enfin il le détruira tout à fait, et

8° *La ruine définitive de l'Antéchrist* (καταργήσει) *coïncidera avec la Parousie du Christ,* apparaissant (τῇ ἐπιφανείᾳ τῆς παρουσίας αὐτοῦ) pour juger les vivants et les morts.

De l'ensemble de cette discussion des textes eschatologiques formels, voici donc ce qui résulte en résumé :

Saint Paul, dans I *Thess.*, n'a traité qu'une question théorique et universelle sur la parité des vivants et des morts au jour de la Parousie; il n'a pas jugé alors utile de rien dire sur l'époque de cet événement, tout en rappelant que cette époque était inconnue, — et il a même, implicitement, donné un *transeat* à l'idée que se faisaient les Thessaloniciens de sa proximité. Mais il s'est aperçu peu après que ce manque d'affirmation avait des inconvénients. Alors, dans II *Thess.*, il a déclaré nettement que la Parousie n'était pas imminente. C'est qu'elle ne pourra arriver qu'après des événements qui n'ont pas encore pu se produire, une apostasie des fidèles, et la manifestation de l' « homme de péché », le grand Adversaire de Dieu connu par la tradition judaïque. Il ne détermine pas si cet adversaire est un individu ou une collectivité; mais les termes dont il use, et le parallèle qu'on trouvera plus tard dans l'Apocalypse, montrent déjà que le sens de collectivité est vraisemblable. Quelques années plus tard, saint Paul, écrivant aux Romains, ne transforme pas, mais complète, son enseignement eschatologique. Il leur prédit la conversion d'Israël comme peuple, avant la fin des temps. Il n'affirme pas d'ailleurs que cette conversion doive être immédiatement suivie de la résurrection générale. Ce qui est indubitable, c'est qu'il ne s'attend pas à être personnellement l'heureux témoin de ce retour de son peuple. D'autant moins que cette conversion des Juifs doit être précédée de l'entrée en masse des nations dans l'Église, et que l'Apôtre ne croit nullement être appelé, avant sa mort, à compléter cette conversion, ni même à pousser cette œuvre jusqu'à un point tel qu'il ne faudrait plus que peu d'années pour la mener à terme. En rapprochant cette nouvelle révélation de ce qui a été prédit II *Thess.*, il appert que cette christianisation du monde, déjà reculée elle-même dans le lointain, précédera d'assez longtemps la pleine manifestation de l'Antéchrist; car il faudra que le « Mystère d'iniquité » ait eu le temps de corrompre les chrétiens par son action progressive, et de les entraîner dans une décadence qui aboutira à l' « Apostasie » de grandes masses. Donc cet « homme d'iniquité », toujours présent sous le « Mystère d'iniquité », est principalement une collectivité, une série d'adversaires, qui peut se prolonger fort longtemps, indéfiniment presque, et la « Parousie » dernière de l'Antéchrist est à reculer dans les régions lointaines

de l'avenir. Il en est de même, à fortiori, de la Parousie du Christ, qu'une période de luttes plus ou moins prolongées peut du reste aussi séparer de celle de son Adversaire.

Conclusion : *Saint Paul n'a jamais affirmé, pas même quand il écrivait aux Thessaloniciens, que la Parousie dût arriver, ni pendant sa vie, ni au bout d'un temps étroitement limité qui suivrait sa mort.* Entraîné par l'ardeur de son espérance, il a bien pu croire, d'une opinion humaine, et sans rien affirmer ni insinuer là-dessus, que le cours des événements futurs intermédiaires, conversion des Gentils, conversion des Juifs, séduction des fidèles, serait beaucoup plus rapide qu'il ne devait l'être en réalité. Mais cela même n'est pas certain ; et toujours est-il qu'en l'an 58, quand il écrivit aux Romains, la consommation avait reculé à ses yeux dans un lointain tout à fait indéfini.

Il nous reste à voir si les dernières épîtres ajoutent ou changent quelque chose à cette conclusion.

*c.* Les **Épîtres pastorales** doivent nous donner l'idée définitive de Paul sur ce sujet. Nous pouvons y joindre l'**Épître aux Hébreux,** que l'Apôtre, pensons-nous, a fait rédiger par quelqu'un de ses disciples de culture alexandrine, en l'an 63, au terme de la première captivité, quand il était encore en Italie.

Au ch. x, 25 et 37, de l'Epître aux Hébreux, l'Apôtre recommande aux Judéo-Chrétiens de ne pas délaisser leurs réunions, mais de s'encourager mutuellement « *et d'autant plus que vous voyez s'approcher le Jour* » (καὶ τοσούτῳ μᾶλλον ὅσῳ βλέπετε ἐγγίζουσαν τὴν ἡμέραν). Ce « Jour » est évidemment le Jour du Christ, mais peut-être au sens large, peut-être, puisqu'il écrit à des « Hébreux », le Jour de la grande épreuve prochaine, la ruine de la nation. Plus loin, les exhortant à la persévérance : « Encore un peu, bien peu (ἔτι γὰρ μικρὸν ὅσον ὅσον), celui qui vient viendra, et il ne tardera pas. » Il est clair qu'on ne peut exclure de ce passage l'idée de cette venue du Christ qu'attend chaque juste au terme de sa vie, de ces « Parousies » individuelles par lesquelles le Christ apportera à chacun sa rétribution. Nous devons même préférer cette interprétation, eu égard aux autres textes étudiés ci-dessus.

Dans les Épîtres pastorales, on attendrait, pour ce qui regarde l'eschatologie, des formes de langage catégoriques, homogènes, et dégagées de toute obscurité. Il n'en est pourtant pas ainsi. Paul, le vieillard, n'est pas moins préoccupé de la Parousie qu'il le fut au temps de sa maturité. Comme autrefois, elle demeure l'objet de la grande aspiration qui entretient la vigueur des prédicateurs de l'Évangile. L'Apôtre dit à Tite (*Tit.* II, 13) : « Vivons avec justice et piété dans ce siècle, *attendant la bienheureuse espérance et l'apparition* (ἐπιφανείαν) *de la gloire de notre grand Dieu et Sauveur Jésus-Christ* ». Et si cela peut s'interpréter comme une attente à longue, très longue échéance, que les prédicateurs devront entretenir à travers des générations successives, il est une autre parole de l'Apôtre, à Timothée celle-ci, qui donne au premier moment une impression semblable à celle de ces textes aux Thessaloniciens ou aux Corinthiens où l'on aurait cru voir l'annonce de l'Avènement prochain : « Je te recommande..... de garder le commandement sans tache, sans reproche *jusqu'à l'apparition de Notre-Seigneur Jésus-Christ* μέχρι τῆς ἐπιφανείας τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ), que fera voir *en son temps* (καιροῖς ἰδίοις) le bienheureux et unique Souverain... » (I *Tim.* VI, 13-15). C'est comme si le vieil apôtre, n'espérant pas assister vivant à

cette « Épiphanie », mais oublieux un moment de tout ce déroulement d'événements, assez vaste pour occuper des siècles, qu'il a annoncé lui-même comme devant précéder le grand Jour, se rattachait au moins, pour se consoler de n'être pas lui-même du nombre des « περιλειπόμενοι », à l'espoir vague et tremblant qu'au moins son disciple préféré pourrait en être. Mais il ne s'y arrête pas, et se réfugie, plein d'un sentiment d'abandon au Dieu Souverain, dans la certitude que Dieu manifestera le triomphe de son Christ « *quand il le faudra* » καιροῖς ἰδίοις. C'est là une observation très pénétrante de Tillmann (1). Seulement il ne faudrait pas conclure du ton un peu mélancolique de la phrase que saint Paul eût jamais pensé autrement, et dû, dans sa vieillesse, renoncer à un espoir autrefois ferme et décidé. Ce qui avait toujours importé à l'Apôtre, c'était le *fait* même du triomphe du Christ, non les conditions ni la date de ce fait, déjà si assuré qu'il le voyait, par moments, comme présent.

Dans ces mêmes épîtres, saint Paul montre assez qu'il se croit aux « derniers temps ». I *Tim.* IV, 1 suivants : « L'Esprit dit clairement que, *dans les derniers temps* (ἐν ὑστέροις καιροῖς) certains se détourneront (ἀποστήσονται) de la foi, pour s'attacher à des esprits séducteurs, etc. » et l'énumération qui suit montre assez que l'Apôtre s'attaque à des erreurs et des vices contemporains, ceux-là mêmes qu'il avait déjà combattus, dans les Épîtres de la captivité, chez les protognostiques d'Asie. Il y revient II *Tim.* III, 1 suivants : « Mais sache ceci, qu'aux *derniers jours* (ἐν ἐσχάταις ἡμέραις) viendront des moments difficiles; car les hommes seront égoïstes, etc. » Qu'il parle encore de ses contemporains, la chose est certaine d'après le verset 6 : « Et de tels gens éloigne-toi; ceux-là sont du nombre, qui s'insinuent dans les familles, etc. » Il a donc vu dans cette perversion de certains milieux d'Asie une infiltration du « mystère d'iniquité », un prodrome lointain de l' « Apostasie » future (ἀποστήσονται, I *Tim.* IV. 1). Seulement, le contexte de II *Tim.* III indique bien que ce ne sera pas encore le grand mouvement d'apostasie de II *Thessaloniciens,* qui doit aboutir à la manifestation de l' « homme de péché ». En effet, Paul déclare aux versets 8 et 9 que ce mal intérieur des églises n'aura pas encore de suites durables : « A la manière dont Jannès et Jambrès s'opposèrent à Moïse, ainsi ceux-là s'opposent à la vérité...; mais ils ne progresseront pas davantage; car leur insanité sera visible à tous, comme le devint celle de ces hommes-là. » L'apostasie et l'Antéchrist ne sont donc pas encore tout proches. Si Paul appelle son époque « les derniers temps », c'est au sens très large que nous avons expliqué au début de cette étude; rien n'indique qu'il se croie à la fin de ces « derniers temps ».

Les épîtres pastorales, comme on le voit, n'ajoutent donc aucune détermination aux idées eschatologiques formulées par Paul antérieurement. Loin de là, leur langage renouvelle ces mêmes équivoques apparentes, sur la date de la Parousie, qui ont tant embarrassé les commentateurs des premières épîtres. C'est un fait à noter, car il confirme nos explications précédentes. Dans ces lettres de la fin de sa vie, il est impossible qu'il y eût chez Paul aucune équivoque de pensée; pourtant le langage n'a pas varié. Il y a là un nouvel argument pour nous autoriser à croire que si les expressions en cause n'ont rien d'affirmatif,

(1) Fritz Tillmann, *Die Wiederkunft Christi nach den paulinischen Briefen,* Fribourg-en-Brisgau, 1909, page 19.

malgré leur apparence, dans les Épîtres pastorales, les expressions similaires n'étaient pas affirmatives non plus dans les lettres aux Thessaloniciens et aux Corinthiens. Si elles sont compatibles en l'an 64 et 67 avec l'idée d'une prolongation considérable des temps de transition, du crépuscule de l'éternité, pourquoi ne l'eussent-elles pas été également une douzaine et une quinzaine d'années plus tôt?

Ainsi, malgré tous les passages, disséminés au cours de presque toutes ses lettres, où Paul évoque la Parousie comme une raison très actuelle de vivre chrétiennement, malgré les difficultés toutes particulières du ἡμεῖς οἱ περιλειπόμενοι et du ἡμεῖς ἀλλαγησόμεθα, il faut reconnaître que les passages eschatologiques les plus détaillés s'opposent à toute certitude, et même à toute probabilité, d'une Parousie prochaine. Et on ne saurait démontrer que la pensée de Paul ait subi aucune évolution sur ce point. Par conséquent, il faut se résigner à admettre que l'expression équivoque « nous *qui sommes* laissés », équivalait à « nous, *à supposer que* nous soyons laissés », ou bien à « nous, *c'est-à-dire ceux d'entre nous, chrétiens,* qui seront laissés ». Si, par moments, la vivacité et la certitude de son attente masquait aux yeux de Paul la longue série d'événements qui devait précéder l'Avènement du Seigneur, de manière à le lui faire paraître comme presque présent, il se ressaisissait quand il fallait *affirmer* explicitement quelque chose sur la marche des événements futurs, et, de fait, il ouvre une perspective qui, si elle n'est pas explicite comme les « mille ans » de l'Apocalypse, peut du moins très bien se concilier avec une durée aussi considérable de la vie de l'Église militante.

* * *

C'est peu de chose que d'interpréter les épîtres catholiques, après toutes les difficultés des épîtres pauliniennes. Sauf la 2e épître de saint Pierre, elles apportent peu de nouveau. Nous y retrouvons les expressions avec lesquelles nous sommes déjà familiarisés.

L'attente des récompenses ou la crainte des châtiments de la Parousie sert encore de puissant stimulant pour les fidèles (Ia *Pet.*, I, 7, 13, IV, 13; I *Joh.* II, 28). Aucun de ces premiers textes n'en entraîne la proximité. Mais la période présente de l'histoire est encore caractérisée comme étant « *les derniers jours* ». Ainsi I *Pet.*, I, 20, où il s'agit de l'apparition historique du Christ ἐπ' ἐσχάτου τῶν χρόνων, « *à la dernière des époques* »; *Jude* 18, les hérétiques de son temps étaient prédits comme devant venir au cours de la *dernière époque* : ἐπ' εσχάτου τοῦ χρόνου, et II *Pet.*, III, 3, ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν *des derniers jours;* Jean appelle même son époque « la *dernière heure* » παιδία, ἐσχάτη ὥρα ἐστίν (I *Joh.* II, 18.) Et on croirait qu'il se juge à l'extrême limite des temps, si l'on ne savait par son Apocalypse dans quel sens très large il faut prendre une pareille expression. Il déclare au moins, I *Joh.*, II, 17, comme Paul I *Cor.*, VII, que « *le monde est en train de passer* (ὁ κόσμος παράγεται) avec sa concupiscence », texte qui peut se rapporter, soit in abstracto au caractère transitoire de toute chose purement terrestre, soit à la marche de la destruction dont le processus est commencé. Auparavant saint Pierre avait dit, en termes plus forts : Πάντων δὲ τὸ τέλος ἤγγικεν « *La fin de toutes choses s'est rapprochée* » (I *Pet.*, IV, 7), et

Jacques, après s'être indigné contre les riches qui thésaurisent aux *derniers jours* (*Jac.*, v, 3), après avoir exhorté les frères à la patience « *jusqu'à la Parousie du Seigneur* » (v, 7), déclare aussi que cette *Parousie s'approche* (ἡ παρουσία τοῦ κυρίου ἤγγικεν) *Jac.*, v, 8. La menace de l'universel jugement est toujours suspendue sur les têtes (I *Pet.*, iv, 5 : τῷ ἑτοίμως ἔχοντι κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς). Un commencement de ce jugement, ou plutôt un prodrome, un avant-goût du jugement universel, destiné d'ailleurs à purifier les fidèles, c'est la persécution romaine qui s'annonce sous Néron : « *C'est le moment où le jugement commence par la maison de Dieu* » (I *Pet.*, iv, 17). Nous savons par l'Apocalypse, et même par les Évangiles, que les jugements du Christ, qu'on peut réunir sous la désignation unique du « Jugement » à plusieurs phases, s'étendent sur tous les temps messianiques.

Ces textes ne disent pas avec quelle rapidité la fin, que l'on voit s'approcher à l'horizon, surviendra; mais elle est en marche, annoncée par ses signes précurseurs. Jean insiste, non sur les persécutions, mais sur les hérétiques : ceux-ci sont l'Antéchrist, cet Antéchrist dont les chrétiens ont appris, par la tradition juive, la catéchèse, Paul ou l'Apocalypse elle-même, qu'il viendra (ἠκούσατε ὅτι ἀντίχριστος ἔρχεται, I *Joh.*, ii, 18; cfr. iv, 3). Mais saint Jean, qui n'a parlé, lui, d'Antéchrist qu'au sens collectif, dit qu'il est déjà dans le monde, sous forme multiple (καὶ νῦν ἀντίχριστοι πολλοὶ γεγόνασιν, I *Joh.*, ii, 18; cfr. iv, 3; ii, 22; II *Joh.*, 7). C'est un signe que le monde est arrivé à sa dernière heure (I *Joh.*, ii, 18).

Tous ces textes, si l'on avait le droit de les presser, importeraient la proximité de la Parousie; mais Jean lui-même, dans un livre antérieur à ses épîtres, nous a suffisamment montré le sens large qu'on peut leur donner. Il n'en restait pas moins, dans l'ensemble de la société chrétienne, où le très grand nombre pouvait ignorer le programme d'avenir tracé par Paul, une tendance à prendre à la lettre toute déclaration qui paraissait hâter la consommation, ce que nous avons vu à Thessalonique devait être à peu près général. De là un malaise, et comme une tentation de découragement, à constater d'année en année que le Christ ne venait pas. C'est pourquoi saint Pierre fut obligé de parler ainsi dans sa deuxième épître :

**II Pet. III**. Sachez d'abord « 3 qu'il viendra aux derniers jours des railleurs pleins de raillerie... disant : 4 Où est la promesse de sa Parousie? car depuis que les ancêtres se sont endormis, toutes choses durent comme depuis le commencement de la création... 8 Mais il est une chose qui ne doit pas vous échapper, bien-aimés, c'est *qu'un jour en face du Seigneur est comme mille ans et mille ans sont comme un jour*. 9 Le Seigneur ne retarde pas sa promesse... seulement il agit patiemment à cause de vous... 10 Mais le jour du Seigneur viendra comme un voleur, etc. »

Le principe universel d'interprétation, pour toutes ces prophéties qui faisaient paraître la Parousie si proche, est enfin donné par un auteur inspiré. Il faut juger de la brièveté ou de la longueur du temps et des délais suivant la mesure de Dieu, non suivant celle des hommes, *car devant le Seigneur, mille ans sont comme un jour*. L'Apocalypse pouvait venir, et préciser que, en effet, le délai serait de mille années et davantage; l'enseignement eschatologique de Paul et de Pierre avait déjà assez préparé cette ultime révélation pour qu'elle ne causât plus ni déception ni surprise.

*
* *

Le résultat auquel aboutit cette étude est sans doute des plus importants, pour toute l'exégèse du Nouveau Testament. On peut le contester, mais nous doutons qu'on puisse le renverser. L'eschatologie du Nouveau Testament est pour nous absolument une, et l'Apocalypse en fournit l'expression la plus nette, comme il convient à un livre qui traite la question *ex professo*. Mais les propositions néo-testamentaires que l'école eschatologiste répute être des affirmations de l'Avènement prochain du Christ, ces propositions-là sont aussi fréquentes, aussi caractéristiques dans l'Apocalypse que partout ailleurs. Cependant, dans l'Apocalypse, il est impossible de les prendre à la lettre, car ce livre (dont la doctrine, pour nous, est parfaitement cohérente) rejette la Parousie à mille ans, en nombre rond. Par conséquent on peut douter que, ailleurs aussi, ces expressions, si catégoriques d'apparence, puissent être prises à la lettre. Si l'on examine de près les vues eschatologiques de saint Paul, celles qui paraîtraient les plus opposées à l'admission d'un si long délai, on s'aperçoit que, loin de contredire celles de Jean, elles s'y accommodent au mieux et ont tout l'air d'émaner d'une même révélation : elles ouvrent déjà sur l'avenir de l'Église de vastes perspectives, que la prophétie du Millenium johannique vient seulement préciser.

Se ranger à nos vues, ce n'est rien autre que prévoir la ruine future de l'école eschatologiste, — chose hautement désirable, à mon sens.

Mais l'Apocalypse ne complète pas uniquement l'eschatologie néo-testamentaire en détruisant une très grave équivoque; elle la précise par des prophéties spéciales fort nettes dont l'histoire a déja vu l'accomplissement.

Les Prophéties spéciales de l'Apocalypse. Les Synoptiques n'ont dessiné l'avenir que sous les traits les plus généraux : persécutions à subir de la part des Juifs et des Gentils, ruine de Jérusalem et du peuple juif dans un avenir prochain, et diffusion de la doctrine du salut à travers le monde entier. Nous n'avons pas à examiner ici si le « Βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως », l' « abomination de la désolation », dans *Mat.* XXIV, 15, *Marc,* XIII, 4, d'après *Daniel,* XII, II, contient une allusion à la tradition judaïque de l'Antéchrist. Le texte sacré lui-même (*Luc,* XXI, 20) sert à interpréter ces mots de l'irruption des ennemis païens dans le sanctuaire, et la question n'est pas d'une importance capitale.

Le IVe Évangile, les Actes, et les Épîtres catholiques ne précisent rien concernant l'avenir du monde profane, ou les phases de la lutte extérieure au travers desquelles le Règne de Dieu s'établira.

Saint Paul, dans les Épîtres aux Thessaloniciens et aux Romains, apporte déjà quelques spécifications. La conversion des gentils sera suivie — et non précédée — de celle des Juifs. Puis le monde se refroidira, tombera dans l' « apostasie », qui permettra au « Mystère d'iniquité », toujours à l'œuvre dès les premiers temps, mais comprimé par les forces divines, de s'étaler dans toute sa perversité et sa séduction. L' « homme de péché » aura sa Parousie; il trônera dans le temple (symbolique), et tentera de supprimer à son profit tout culte des puissances invisibles. Alors le Christ viendra l'anéantir. Le Grand Apôtre n'a fait que de rares et obscures allusions au sort temporel de la nation juive. Il n'a rien dit non plus de celui des puissances païennes. C'était

un citoyen romain loyaliste, et Dieu ne lui avait sans doute rien révélé sur l'avenir de l'Empire. Aussi ses prophéties ont-elles un caractère exclusivement religieux, ne se rapportant qu'au conflit des forces spirituelles.

Le temps arriva, dans la vie de la jeune Église, où ces prophéties générales pouvaient ne plus suffire à entretenir le courage et l'assurance des âmes ou des communautés tentées. Connaître, révélée par Dieu, la stratégie positive de l'Ennemi; prévoir la forme des épreuves futures, pour n'en être pas surpris ni déconcerté; savoir enfin ce que deviendrait cette Puissance politique mondiale qui s'était actuellement tournée d'une façon ouverte contre l'Évangile; tout cela devait guider et fortifier les fidèles dans la guerre terrible qu'on leur avait déclarée. Tel fut le but de la Révélation de Patmos : *elle concrétisa les prophéties évangéliques et pauliniennes, en déterminant le mode historique du combat perpétuel entre Satan et le Christ,* et en annonçant, d'une façon suffisamment claire, l'issue de la lutte actuellement engagée, type de toutes celles qui pourraient la suivre dans le long avenir.

Jean n'avait pas à s'occuper des Juifs; la ruine de leur nation était consommée déjà, et le péril judaïsant écarté de l'Église. Il note seulement qu'à Smyrne, à Philadelphie, les Juifs se font les complices des païens. Quant à la conversion des nations, ce point capital des prophéties chrétiennes, il n'y consacre pas de prédiction particulière, puisqu'il était certain, pour lui et pour tous les fidèles du Christ, qu'elle aurait lieu un jour. Il la suppose toujours en voie de s'accomplir, par les victoires du Premier Cavalier (VI, 1-2), la description de la « foule immense » du chap. VII, la conclusion de la vision des Témoins (XI, 14), le millénaire (c. XX) et l'ouverture des portes de la Jérusalem céleste (XXI, 24-26). Mais comment pourrait-elle s'accomplir, au milieu d'obstacles qui s'accumulaient et devenaient de plus en plus graves? C'est sur ce point qu'il fallait instruire les fidèles, pour prémunir leur foi contre toute surprise et tout découragement.

Jean, en dehors des prophéties de portée tout à fait générale qui occupent la section VIII-XI, a donc entrepris, sous l'inspiration divine, de démasquer et de stigmatiser les adversaires du salut. Il va droit au fond des choses, comme saint Paul quand il disait aux mêmes chrétientés : « Nous n'avons pas à soutenir la guerre contre du sang et de la chair (c'est-à-dire des forces humaines), mais contre les Principes, contre les Puissances, contre les Dominateurs de ce monde de ténèbres, contre les forces spirituelles du Mal (qui résident) dans les espaces célestes » (*Eph.* VI, 12). Ainsi, dans l'Apocalypse, l'Adversaire qui dirige et excite tous les autres, c'est le Dragon, l'Antique Serpent qui, dès le Paradis terrestre, a attaqué l'humanité naissante, et qui, n'ayant pu dévorer le Christ (XII, 4, 5) veut s'en dédommager en persécutant les frères du Christ, les « autres fils » de la Femme. La nature vraie des combats est ainsi dévoilée. Les chrétiens ont affaire au Diable, déjà virtuellement écrasé. Mais Satan n'opère pas à visage découvert.

Il se procure dans l'humanité deux lieutenants visibles, les Deux Bêtes (c. XIII) qui sont l'Antéchrist perpétuel, sous ses deux aspects. La première représente la puissance politique, actuellement exercée par Rome, ou Babylone la Prostituée; la seconde, ce sont les diverses puissances de persuasion et d'égarement, qui travaillent dans le domaine intellectuel et religieux. Car

l'Antéchrist personnel des Juifs n'apparaît nulle part dans notre livre inspiré.

Or, dans ces visions des chapitres XIII et XVII, Jean a si bien deviné l'avenir concret, que cette conception des Deux Bêtes suffirait à elle seule à le mettre à la tête des prophètes les plus clairvoyants; les exégètes les plus rationalistes devraient au moins lui reconnaître une sûreté extraordinaire dans les pronostics historiques, un puissant et divin génie de prévision.

S'il a attaqué la Bête politique, ce n'est pas en effet à la manière d'un Juif entraîné par le fanatisme national; laissons ces rêveries historiques à Renan. Le ton symphatique avec lequel il fait allusion, en écrivant aux cités d'Asie, aux gloires de leur présent et de leur passé, révèle chez lui un tout autre caractère. Non, c'est qu'il a vu dans l'Empire, mieux que les Apôtres ses devanciers, l'ennemi le plus dangereux, le plus irréductible de la société chrétienne, qui imposerait aux fidèles, sous peine d'être mis hors la loi, la « marque de la Bête », opposée au signe de Dieu. Est-ce que l'expérience des persécutions commencées sous Néron suffisait à faire deviner à tout chrétien perspicace cette marche des événements futurs? Mais ce n'est pas au nom du culte des empereurs que Néron avait persécuté l'Église. Ce culte existait bien en Asie depuis plus d'un siècle, se répandant de Pergame, « là où Satan a son trône », sur le reste de la province. Mais il n'apparaît pas qu'on en eût fait encore le critérium du loyalisme romain; les auteurs qui le présument ne s'appuient que sur leur propre interprétation du chapitre XIII de l'Apocalypse, où ils veulent lire une description d'événements présents, malgré le temps futur (προσκυνήσουσιν) du verset 8. Nous verrons plus tard, dans une dissertation du commentaire, les grandes lignes de l'évolution du culte impérial. Toujours est-il que ni la folie de Caligula, ni les pitreries de Néron, ni même la prétention de Domitien à se faire appeler dans les actes de sa chancellerie « *Dominus et Deus noster* », n'avaient encore réussi à ériger en dogme universel la divinité de l'empereur vivant. Cela n'arrive qu'au IIe siècle, et surtout au IIIe, aux temps de Septime-Sévère, de Dèce, d'Aurélien, de Dioclétien. La prophétie de Jean s'applique bien mieux à cette époque future qu'aux conditions religieuses de son âge, telles qu'elles nous sont connues jusqu'à présent par tous les autres documents (1).

Il fallait, en effet, que la « Deuxième Bête » eût eu le temps de faire son œuvre. Jean l'avait vue sous une apparence qui rappelait vaguement celle d'un Agneau, mais l'avait entendu parler comme un dragon. C'est par la persuasion qu'elle opère, et elle s'attache à faire adorer la Bête politique. Elle a un caractère tout à fait général; on ne peut y voir, comme beaucoup d'auteurs, les proconsuls d'Asie, ni les ἀρχιερεῖς du culte impérial, ni tel ou tel magicien de l'époque, puisqu'elle subsiste encore après la chute de Rome, et ne sera vaincue qu'aux derniers temps, avec le monstre qu'elle sert et qui la patronne (c. XIX, 20). Elle est évidemment de nature philosophique et religieuse. Cela convient-il bien encore au temps de l'Apocalypse? Sans doute, la mentalité asiatique était fort inclinée à la déification du pouvoir, mais les guides de l'intelligence, qui étaient alors surtout les stoïciens, se montraient plutôt froids à l'égard des empereurs. Apollonius de Tyane lui-même, à en croire Philostrate, aurait résisté courageusement

(1) Ajoutons que les lettres aux Églises ne font nullement supposer que les choses en fussent déjà arrivées là.

à Néron. Domitien persécuta les philosophes, en qui il soupçonnait de dangereux opposants à l'absolutisme. Ni les protognostiques, ni probablement les hermétistes et les mystes païens n'avaient encore de culte spécial pour le Maître. Il en fut tout autrement à partir de la fin du IIe siècle. La diffusion de la religion égyptienne, qui avait déifié naguère Pharaons et Ptolémées, celle du mithraïsme, avec sa conception de la « gloire » divine (*Hvareno*) qui transformait l'âme des souverains, les cultes sémitiques astraux, qui firent de l'empereur une sorte d'incarnation du soleil, altérèrent profondément l'ancienne religion polythéiste, en la pénétrant d'une part d'un caractère mystique, en lui donnant un air d' « agneau » qu'elle n'avait guère eu jusque-là, et, d'autre part, en élevant au rang des dieux le chef couronné. Le néo-platonisme, et toutes les sectes philosophico-théurgiques, appuyèrent de tout leur pouvoir ce nouveau mouvement religieux. Rome donna alors le dernier mot au paganisme panthéistique. Cette confusion du pouvoir divin et du pouvoir civil, ordinaire dans les sociétés primitives, et maintenue obscurément dans quelques religions locales, c'est Rome, au IIIe siècle, qui a voulu l'ériger en système universel, religieux, philosophique et juridique pour le monde entier. Le paganisme à son déclin est alors retourné à ses commencements, par la confluence de forces qui, au cours de l'évolution humaine, s'étaient distinguées, et opposées souvent. Athéisme et panthéisme, ciel et terre, philosophie et superstition, politique et mysticisme se sont donné la main. Rome fut vraiment alors la courtisane qui enivra du vin de sa prostitution toutes les nations de la terre (c. XVIII, 3). Il y eut opposition de principes absolue entre le monde et le christianisme, opposition qui n'excluait pas toutefois certaines ressemblances superficielles et fallacieuses. Et c'est cela que Jean voyait quand il a fait paraître le Faux Prophète, le Pseudo-Agneau; et c'est le Pseudo-Agneau qui a donné au culte des empereurs cette universalité obligatoire que Jean a prédite dans sa vision du chapitre XIII. Tout cela ne se réalisa formellement que longtemps après lui, lorsque le Dragon, devant les progrès du christianisme, sentit qu'il allait éprouver sa plus grave défaite de toute l'histoire.

S'il est aucune vision *prophétique*, au plein sens du mot, celle-là l'est bien entre toutes. Nous ne voyons pas comment aucun croyant au surnaturel, suffisamment instruit de l'antiquité, pourrait le contester.

Mais ce n'est pas l'unique prophétie claire, vérifiée par l'événement, que nous rencontrions dans la section XII-XX de l'Apocalypse. Le regard de Jean porte beaucoup plus loin que les destinées de l'Église sous la domination romaine. Il a vu — ce que ne pouvaient encore concevoir les Pères du IVe siècle, — que la Ville Éternelle devait s'écrouler, au moins comme puissance mondiale, et cela sous les coups mêmes de la Bête et de ses dix cornes, les rois de la terre, autres puissances politiques. Il l'a affirmé avec la plus parfaite assurance, et a attaché une importance toute spéciale à cette prophétie.

Il a vu par conséquent aussi que la ruine de Rome n'amènerait pas la fin des persécutions ni la ruine des Bêtes. Sa contemplation du Millénaire ne lui a pas fait illusion : Jusqu'à la fin, il y aura quelque part des Gog et des Magog. La Bête et le Faux Prophète ne seront tout à fait vaincus qu'à la Parousie. Seulement il n'a pas précisé les conditions de ces luttes futures comme il l'a fait pour les persécutions romaines. Celles-ci, étant d'un intérêt bien plus actuel pour les destinataires de l'Apocalypse, lui ont servi de type et de point de départ pour décrire

tout l'avenir à larges traits, toute la lutte de la Cité de Dieu contre celle du Diable. La vérité de ces prophéties, dont le monde devait voir, au bout de trois ou quatre siècles, la réalisation, est la garantie de la vérité de ses vues générales sur le sort du monde et de l'Église.

Si un croyant s'étonnait de ne pas trouver de prédictions très spécifiées en dehors de ces deux-là, il doit se rappeler qu'il n'en est pas du Deuxième Avènement du Christ comme du Premier annoncé par les prophètes de l'Ancien Testament. Des traits particuliers de la vie terrestre de Jésus ont pu être surnaturellement prédits, aussi bien que Jérémie a pu annoncer la restauration de Jérusalem, image de la Sion spirituelle. Mais toute prophétie qui aurait prétendu annoncer les circonstances exactes et le moment exact de la fin du monde, ou permis de les calculer par une succession claire et détaillée d'événements futurs de l'histoire, se fût trouvée en contradiction avec la parole absolue de Jésus, qu'on ne peut connaître ni le jour ni l'heure.

En attendant ce jour et cette heure, l'Esprit et l'Épouse prient toujours pour le triomphe, et pour que ce triomphe ne tarde pas. Il arrivera sûrement; que nul chrétien ne soit défiant et lâche! Mais il arrive déjà, il se réalise chaque jour sous mille formes partielles ou secrètes : le Fils de l'Homme commence à venir dans sa puissance, ἐν δυνάμει. Il punit et récompense, il frappe à la porte des cœurs, et s'assied à la table de qui le reçoit. L'Esprit et l'Épouse qui répètent : « Viens, Seigneur Jésus »! sont à toute heure exaucés.

L'Apocalypse, qui met le sceau à la Révélation des fins dernières, est bien la plus grande, la plus complète, la plus spirituelle de toutes les prophéties, digne d'en clore la série totale.

## CHAPITRE X

### LA LANGUE DE L'APOCALYPSE.

L'auteur de l'Apocalypse est loin d'être un parfait artiste; mais c'est un écrivain génial, qui, malgré tous les défauts déjà signalés, possède une rare puissance d'évocation. Les singularités relevées dans le traitement des symboles et dans la structure du livre n'égalent pourtant pas encore celles de la langue. Elle est déconcertante. Aucun autre document littéraire, déclare justement *Charles,* ni les Septante ou les autres versions de l'Ancien Testament, ni l'Évangile de Marc, ni les Apocryphes grecs, ni les papyrus, ne présentent autant de solécismes et de bizarreries. On pourrait presque poser en règle que, partout où deux ou trois manuscrits étalent une faute bien invraisemblable, cette faute a chance d'être authentique, due, non pas à un copiste, mais à la plume de Jean lui-même.

L'Apocalypse mériterait presque qu'on écrivît une grammaire pour elle seule. Jusqu'ici c'est *Bousset,* dans l'Introduction à son Commentaire (Off. pp. 159-179) qui l'a étudiée avec le soin le plus minutieux. Nous ne reproduirons pas ici toutes ses observations, mais nous relèverons les traits les plus caractéristiques de cette langue, en nous aidant encore de *Blass* (*Debrunner,*) de *Swete,* de *Moulton,* et d'autres philologues. Nous n'examinerons que les particularités linguistiques qui sont le mieux attestées, et reçues en général dans les éditions critiques, nous réservant de discuter les autres, si elles en valent la peine, dans l'appareil du Commentaire.

Jean, comme les autres auteurs du Nouveau Testament, et, avant eux, les traducteurs grecs de l'Ancien, s'est servi de la κοινή, en usage depuis l'hellénisation de l'Orient par Alexandre. Cette langue commune de la conversation, et, sous ses formes les plus épurées, de la littérature alexandrine et impériale, résulte « d'une transformation des parlers locaux, et surtout de l'ionien, sous l'influence de l'attique » (*Meillet*). Le même philologue note que « dans le résultat obtenu, il faut tenir compte de la réaction de l'ensemble de ces parlers autant que de l'action du modèle. On doit tenir compte aussi de ce que la κοινή est, pour une large part, du grec parlé par des étrangers, et par suite normalisé autant que possible et qui tend à perdre et ses nuances délicates, et les difficultés de sa flexion, et les subtilités de sa syntaxe; les archaïsmes et les délicatesses de l'attique n'avaient pas de place dans la langue des affaires de gens dont beaucoup n'étaient pas même des Hellènes (1). » Ils n'en avaient guère davantage dans la langue des écrivains néo-testamentaires. Toutefois il y a de grandes différences entre eux : si le rédacteur de l'Épître aux Hébreux, et Luc, et ensuite Paul, tiennent les premiers rangs au point de vue de la pureté hellé-

(1) A. Meillet, *Aperçu d'une histoire de la langue grecque*, 1913, pp. 243-244.

nique, il faut, sans contredit, mettre le Prophète de l'Apocalypse au dernier. La plupart des grammairiens expliquent cette infériorité du fait qu'il ne pensait qu'en araméen. Moulton pourtant n'est pas de cet avis. « Il ne convient pas, dit-il, d'en appeler à la grammaire, pour démontrer que l'auteur est un Juif; pour autant que la grammaire peut nous renseigner, il aurait tout aussi bien pu être un paysan du Fayoum. » Nous discuterons cette question-là plus loin (1). Voyons d'abord ce qui caractérise l'Apocalypse au point de vue du vocabulaire, et de la grammaire, — et ensuite du style.

## I. — Vocabulaire.

Le vocabulaire de l'Apocalypse est assez fourni, puisqu'il ne contient pas moins de 913 mots pour les 1400 στίχοι qu'y a comptés Nicéphore. On a l'impression que l'auteur possédait assez l'usage du grec pour n'être pas à court d'expressions spontanées, quoi qu'il voulût exprimer. *Swete* juge même que ses mots semblent choisis avec soin (*Introd.* p. cxxiii). Si de ces 913 vocables nous en ôtons 42 qui sont des noms propres, sur les 871 qui restent il en est 108 qu'on ne retrouve pas dans le reste du Nouveau Testament, et 98 qui n'y apparaissent ou qu'une fois, ou que chez un seul autre écrivain (d'après le calcul de *Swete*). Seulement 159 sur ces 206 se retrouvent chez les LXX et appartiennent pour la plupart à la langue ordinaire. L'auteur, dans l'énumération des marchandises qu'il donne dans le thrène sur la ruine de Rome, et des pierres précieuses qui ornent la Jérusalem céleste, n'a pas moins de 7 mots qui lui sont propres dans toute la Bible, à quoi on peut joindre le χαλκολίβανος de I, 15; II, 18, ce qui fait 8; il semble assez familier avec la langue commerciale, comme un homme qui a souvent passé dans les bazars et sur le quai des ports asiatiques, et s'est arrêté plus d'une fois devant les boutiques des joailliers. Il a même un certain goût pour la somptuosité. Le nombre des mots qui, par ailleurs, ne se trouvent que dans saint Paul ou dans saint Luc est très considérable (33 chez Paul, 30 chez Luc, Évangile et Actes), proportion beaucoup plus forte que celle que révèle la comparaison avec les autres livres, même avec le IVe Évangile et les Épîtres Johanniques, où le nombre se réduit à 8. Il n'y a que cinq mots de particuliers à Marc et à l'Apocalypse.

Les mots qui reviennent le plus souvent sont les suivants :

*Substantifs :* ἄγγελος, 76 fois, à peu près dans tous les chapitres; — ἄβυσσος, sept fois, du ch. IX au chap. XX; — αἷμα, 19 fois; — αἰών, 26 fois, toujours dans l'expression αἰῶνες τῶν αἰώνων; il manque dans les Lettres, dans les chapitres VI, VIII-IX, XI, 1-13, XII-XIII, XVI-XVIII et XXI; — ἄνθρωπος, 25 fois, dont 8 au seul chapitre IX; — ἀρνίον (et jamais ἀμνός), 29 fois; — ἀριθμός, 10 fois; — ἀστήρ, 14 fois; — βασιλεία, 9 fois; — βασιλεύς, 21 fois; (βασίλισσα, une fois); — βιβλίον, 23 fois, (contre βίβλος, 2 fois seulement); — βλασφημία, 5 fois (4 fois βλασφημεῖν); — βροντή, 10 fois; — γλῶσσα, 8 fois; — γυνή, 19 fois; — γῆ, 82 fois, à peu près dans tous les chapitres; — δοῦλος, 14 fois; — δόξα, 17 fois; — δράκων, 13 fois, des chapp. XII

(1) J. H. Moulton, *A grammar of new Testament greek*, vol. I, Prolég. 1906, ch. Ier, Apocalypse, note. (Nous nous sommes servis de la traduction allemande faite sur la 3e édition anglaise, 1911.)

à xx, dont 8 fois au ch. xii; — δύναμις, 12 fois; — ἔθνος, 23 fois, très également réparti, sauf dans les chapitres viii-ix; i, iii, iv et vi; — εἰκών, 10 fois, du ch. xiii au ch. xx; — ἐκκλησία, 20 fois; — ἐξουσία, 20 fois, un peu partout, surtout aux chapp. ix et xiii; — ἔργον, 22 fois, surtout dans les lettres; — ζωή, 17 fois; — ζῷον, 19 fois; — ἥλιος, 13 fois; — ἡμέρα, 21 fois; — θάλασσα, 26 fois, toujours dans la 2e partie, excepté xxi, 1; — θάνατος, 20 fois; — θεῖον, 6 fois, du ch. ix au chap. xxi; — θεός, une centaine de fois, naturellement partout; — θηρίον, 38 fois, de xiii à xx, sauf deux fois, vi, 8 et xi, 7; c'est presque un nom propre, sauf au chapitre vi; — θλίψις, rare, mais caractéristique, 5 fois, de i à vii; — θρόνος, 46 fois, à peu près partout; — θυμός, 10 fois; — θυσιαστήριον, 8 fois; — ἵππος, 16 fois; — ἱμάτιον, 7 fois; — Ἰησοῦς, 14 fois; — καπνός, 12 fois; — καιρός, 7 fois; — κέρας, 10 fois; — κεφαλή, 19 fois; — κλείς, 4 fois (κλείειν, 6 fois); — κιθάρα, 3 fois (κιθαρίζειν, 1 fois; κιθαρῳδός, 2 fois); — κύριος, 23 fois; — λαός, 9 fois; — λόγος, 18 fois; — λίθος, 8 fois; — λέων, 6 fois; — μαρτυρία, 9 fois; — μέτωπον, 8 fois; — ναός, 16 fois; — νεκρός, 13 fois; — νεφέλη, 7 fois; — νύμφη, 4 fois; — νύξ, 8 fois; — ξύλον, 7 fois; — οἶνος, 8 fois; — ὄνομα, 37 fois, assez également réparti; — ὀργή, 6 fois; (ὀργίζεσθαι, 2 fois); — ὄρος, 8 fois; — οὐρανός, 52 fois, à peu près partout; — ὀφθαλμός, 10 fois; — παντοκράτωρ, 9 fois; — πίστις, 4 fois, (et πιστός, 8 fois); — πληγή, 16 fois; — πνεῦμα, 24 fois; — πόλεμος, 9 fois; (πολεμεῖν, 6 fois); — πόλις, 26 fois; — πορνεία, 7 fois, et πόρνη, 5 fois; — ποταμός, 8 fois; — ποῦς, 11 fois; — πρεσβύτερος, 12 fois; — πρόσωπον, 10 fois; — προφητεία, 7 fois et προφήτης 8 fois (1 fois προφῆτις et 2 fois προφητεύειν); — πυλών, 11 fois dans la 3e partie; — πύρ, 26 fois; — σαλπίγξ, 6 fois (10 fois σαλπίζειν); — σατανᾶς, 8 fois; — σεισμός, 7 fois; — σημεῖον, 7 fois; — στέφανος, 8 fois; — στόμα, 22 fois; — σφραγίς, 13 fois; (σφραγίζειν, 8 fois); — τόπος, 8 fois; — ὕδωρ, 18 fois, un peu partout; — υἱός, 8 fois; — ὑπομονή, 7 fois; — φιάλη, 12 fois; — φυλή, 21 fois; — φωνή, 53 fois, réparti très également; — φῶς, 3 fois seulement, à partir du chap. xviii; (mais φωστήρ, 1 fois, φωτίζειν 3 fois, λαμπάς, 2 fois, λυχνία 7 fois aux chap. i, ii, xi et λύχνος, 3 fois, aux chapp. xviii, xxi, xxii); — χάραγμα, 7 fois, de xiii à xx; — χείρ, 16 fois; — χριστός, 7 fois; — χρυσίον, 5 fois; (χρυσός 2 fois, χρυσοῦν 2 fois, χρυσοῦς 15 fois, le tout réparti très également); — ψευδοπροφήτης, 3 fois, de xvi à xx (mais ψεύδεσθαι 1 fois, ψεῦδος 3 fois, ψευδής 2 fois); — ψυχή, 7 fois; — ὠδή, 5 fois; — ὥρα, 10 fois.

*Adjectifs qualificatifs.* — Ἀληθινός, 10 fois, dans toutes les parties; — ἄξιος, 7 fois; — βύσσινος, 5 fois, xviii et xix; — δεξιός, 9 fois; — δίκαιος, 5 fois (2 fois δικαιοσύνη, 2 fois δικαίωμα); — ἰσχυρός, 9 fois; — καθαρός, 6 fois; — καινός, 9 fois; — λευκός, 16 fois; — λοιπός, 8 fois; — μακάριος, 7 fois; — μέγας, 80 fois, presque partout; — μέσος, 8 fois; — μικρός, 8 fois; — ὅλος, 5 fois; — ὅμοιος, 20 fois; — ὀξύς, 7 fois; — πιστός, 8 fois; — πλούσιος, 4 fois (πλουτεῖν, 5 fois, et πλοῦτος, 2 fois); — πολύς, 14 fois; — χρυσοῦς, 15 fois, à peu près partout.

*Verbes.* — Εἰμί, partout; — ἀγοράζειν, 6 fois; — ἀδικεῖν, 11 fois; (ἀδίκημα, 1 fois); — ἀκούειν, 46 fois, partout; — ἀναβαίνειν, 13 fois, dans toute la 2e partie; — ἀνοίγειν, 27 fois; — ἀπέρχεσθαι, 8 fois; — ἀποθνήσκειν, 6 fois; — ἀποκτείνειν, 15 fois — βάλλειν, 28 fois; — βασανίζειν, 5 fois (βασανισμός, 6 fois); — βασιλεύειν, 7 fois; — βλέπειν, 13 fois; — γέμειν, 7 fois; — γίνεσθαι, 38 fois; — γράφειν, 29 fois; — δεῖ, 10 fois; — δεικνύειν, 8 fois; — διδόναι, 57 fois; — δύνασθαι, 10 fois; — εἰπεῖν, 6 fois, et λέγειν, 94 fois; — ἐξέρχεσθαι, 14 fois; — ἔρχεσθαι, 36 fois; — ἐσθίειν, 6 fois et κατεσθίειν, 5 fois; — ἑτοιμάζειν, 7 fois; — εὑρίσκειν, 13 fois; — ἔχειν, 100 fois; — ζῆν, 13 fois; — ἰδεῖν,

68 fois, et ὁρᾶν, 7 fois; — ἱστάναι, 21 fois; — καθῆσθαι, 33 fois; — καλεῖν, 7 fois; — καταβαίνειν, 10 fois; — κατοικεῖν, 13 fois; — κλαίειν, 6 fois; — κράζειν, 11 fois; — κρατεῖν, 8 fois; — κρίνειν, 9 fois (κρίσις, 4 fois et κρίμα, 3 fois); — λαλεῖν, 12 fois; — λαμβάνειν, 23 fois; — λύειν, 6 fois; — μαρτυρεῖν, 4 fois (μάρτυς, 5 fois; μαρτυρία, 9 fois, μαρτύριον, 1 fois); — μετανοεῖν, 11 fois; — μετρεῖν, 5 fois; (μέτρον, 2 fois); — νικᾶν, 17 fois; — περιβάλλειν, 12 fois; — περιπατεῖν, 5 fois; — πέτεσθαι, 5 fois; — πίπτειν, 23 fois; — πλανᾶν, 8 fois; — ποιεῖν, 30 fois, dont 10 fois un chap. XIII; — πολεμεῖν, 6 fois; — πορνεύειν, 5 fois (πορνεία, 7 fois et πόρνη, 5 fois); — προσκυνεῖν, 24 fois; — σαλπίζειν, 10 fois (σάλπιγξ, 6 fois); — σκηνοῦν, 4 fois (σκηνή, 3 fois); — σφάζειν, 8 fois; — τελεῖν, 8 fois (τέλος, 3 fois); — τηρεῖν, 11 fois; — ὑπάγειν, 6 fois; — φοβεῖσθαι, 6 fois (φόβος, 3 fois).

*Pronoms personnels, réfléchis, démonstratifs.* — Ἐγώ, 18 fois au nominatif, dans le prologue, les lettres, et les derniers chapitres; en plus XVII, 7; — ἡμεῖς, 4 fois seulement, au chapitre Ier; — σύ, 4 fois au nominatif, de II à VII; — ὑμεῖς, 3 fois, dans les deux premiers chapitres. — μου, σου, αὐτοῦ possessifs, très fréquents.

ἑαυτοῦ, 8 fois; — αὐτοῦ, 2 fois (?), VIII, 6 et (?) XVIII, 7.

αὐτός (*pronom*), au nominatif, 11 fois; très fréquent aux autres cas.

ὅδε (τάδε), 7 fois, en tête des 7 lettres; — οὗτος (*pronom*) au nominatif pluriel, avec emphase, 10 fois, aux chap. VII, XI, XIV, XVII; autres cas, 21 fois (μετὰ τοῦτο, ταῦτα, etc.).

*Adjectifs et pronoms indéfinis* — Ἄλλος, 18 fois; — ὅσος, 7 fois; ὅστις, 9 fois, les deux assez également répartis; — οὐδείς 12 fois (μηδείς et μηδέν, une fois chacun, II, 10, et III, 11); — πᾶς, 58 fois, surtout aux chap. VII, XIII, XVIII, XIX et XXI; — τις, (*pronom*) 12 fois; — ἕκαστος, 7 fois.

*Adjectifs démonstratifs.* — Οὗτος, 15 fois, dont 8 au dernier chapitre.

*Relatifs et interrogatifs.* — Ὅς, 68 fois, manque aux chapitres XI et XV; — τίς, 15 fois.

*Noms de nombre.* — Δύο, 10 fois dont 2 fois sous le chiffre 42; δεύτερος, 13 fois; — εἷς, 24 fois (= τις); πρῶτος, 17 fois; — ἕκτος, 5 fois (ἕξ, 2 fois); — ἑπτά, 54 fois; ἕβδομος, 5 fois; — δώδεκα, 23 fois (1 fois δωδέκατος); — πέμπτος, 4 fois (πέντε, 3 fois); — τέσσαρες, 28 fois (dont 6 fois après εἴκοσι); τέταρτος, 7 fois; — τεσσεράκοντα, 6 fois dont 2 fois dans le chiffre 42, 3 fois dans 144.000); — τρεῖς 11 fois; τρίτος, 24 fois; — χίλιοι, 9 fois (6 fois seul, au chap. XX, ailleurs engagé dans les nombres 1260 et 144.000); χιλιάς, 19 fois. — δέκα, 9 fois (δέκατος, 2 fois).

*Adverbes.* — Ἄρτι (ἀπ' ἄρτι), 2 fois; — δεῦρο, δεῦτε, 3 fois; — ἐγγύς, 2 fois, aux chap. I et XXII; — ἐκεῖ, 5 fois (1 fois ἐκεῖθεν et ἐντεῦθεν, 1 fois); — ἔξω, 2 fois, aux chap. III et XXII, et ἔξωθεν, 1 fois, ch. XI; — ἔσωθεν, 2 fois (chap. IV et V); — ἰδού, 27 fois, à travers toutes les parties du livre; — μακρόθεν, 3 fois au chap. XVIII; — ναί, 4 fois, aux chap. I, XIV, XVI, XXII; — οὐ(κ), 53 fois, et μή, 29 fois; la combinaison οὐ μή, 16 fois, aux chap. II, III, IX, XV, XVIII (8 fois) et XXI; μή après ἵνα, 12 fois; μή après εἰ, 8 fois; — οὕτω(ς), 7 fois; — ὅπου, 8 fois; — πάλιν, 2 fois, au ch. X; — ταχύ, 6 fois; — ὑποκάτω, 4 fois; — ὧδε, 6 fois; — ἔτι, 21 fois; — μήν, 6 fois; — μήτε (jamais μηδέ), 4 fois aux premiers versets du chap. VII.

*Particules de liaison.* — *Prépositions :* ἀνά avec l'accusatif, 1 fois seulement (ἀνά, *adverbe distributif*, 2 fois); — ἀπό, 36 fois; — ἄχρι, 11 fois; — διά avec le génitif, deux fois seulement, I et XXI; avec l'accusatif, 16 fois; — εἰς, 79 fois; —

ἐκ, ἐξ, 127 fois; — ἐν, 163 fois; — ἐνώπιον, 32 fois, dans toutes les parties, excepté la dernière; — ἐπί, avec le génitif, 57 fois; avec le datif, 13 fois; avec l'accusatif, 74 fois; — κατά, avec le génitif, 3 fois; avec l'accusatif, 6 fois; — μετά, avec le génitif, 40 fois; avec l'accusatif, 11 fois; — ὀπίσω, 3 fois; — πρός, une seule fois avec le datif I, 13; 6 fois avec l'accusatif; = *Conjonctions :* Ἀλλά, 13 fois, dont 8 dans les lettres; — γάρ, 16 fois; — δέ, 6 fois seulement, I, 14; II, 5, 24; X, 2; XIX, 12; XXI, 8; — ἐάν, 10 fois, dont 4 fois suivi de μή (ἄν deux fois seulement, ch. II et XIV); — εἰ, toujours suivi de μή, 8 fois, ou de τις, 8 fois; — ἤ, 5 fois (sens de « ou bien); — ἵνα, 44 fois, dont 12 fois dans ἵνα μή; — καί, innombrable, et plus que partout ailleurs; — ὅταν, 9 fois, et ὅτε, 13 fois; — ὅτι, 63 fois; — οὐδέ, 12 fois, et οὔτε, 14 fois; — οὖν, 6 fois, et seulement dans les lettres; — ὡς, 72 fois (ὥσπερ 1 seule fois, X, 3, ὡσεί jamais).

*Interjections.* — Ἀλληλουϊά, 4 fois, au ch. XIX; — ἀμήν, 8 fois; — οὐαί, 14 fois, avec l'accusatif, le nominatif, ou employé substantivement; — ὄφελον, une fois, III, 15.

Ce vocabulaire, largement suffisant, est sans excentricité et à peu près sans barbarismes. Les mots étrangers au reste du Nouveau Testament, et à toute la Bible grecque :

ἄλφα, ἄμωμον, ἄψινθος, διαυγής, διπλοῦν, δισμυριάς, Ἑλληνικός, ἐνδώμησις, ζεστός, ζηλεύειν, θειώδης, θύϊνον, κιθαρῳδός, κρυσταλλίζειν, μεσουράνημα, μύλινος, ὅρμημα, πελεκίζειν, ῥέδη, ῥυπαίνεσθαι, σαλπιστής, σαρδόνυξ, σιρικός, ταλαντιαῖος, τιμιότης, ὑάλινος, χαλκηδών, χλιαρός, χρυσόπρασος,

sont tout à fait de la langue courante, comme le verbe διπλόω, l'adjectif χλιαρός, ou bien poétique, comme διαυγής, ou des termes hellénistiques communs comme ἄψινθος (pour ἀψίνθιον), ou bien appartiennent à la langue du commerce et des métiers. En fait d'*hapax legomena* (à part les noms propres Ἀβαδδών, Ἀπολλύων, Ἁρμαγεδών, Νικολαΐτης), il y a seulement six mots dont l'Apocalypse soit le premier ou l'unique témoin :

ἡμίωρον (demi-heure), VIII, 1, qui est une faute, ou une forme vulgaire de ἡμιώριον;

κατάθεμα (malédiction, objet maudit), XXII, 3, qui doit être de la langue religieuse juive;

βιβλαρίδιον (petit livre), X, 2, 8 sqq., qui reparaît dans le Pasteur d'Hermas, sans doute un vulgarisme; certains textes ont : βιβλιδάριον, double diminutif, de forme cependant plus régulière, comme παιδάριον.

κατήγωρ (pour κατήγορος *accusateur*), XII, 20, qui est admis généralement des critiques (excepté *Soden*), et qu'on a pris longtemps pour une forme sémitisée (קטיגור) de l'hébreu rabbinique; on l'a retrouvé — ce qui du reste n'infirme peut-être pas cette origine, — dans une formule magique du IVe ou Ve siècle de notre ère : ποιεῖ γὰρ πρὸς ἐχθροὺς καὶ κατήγορας (Papyrus grecs du British Museum éd. *Kenyon,* vol. I, Papyrus 124, p. 122, 1893; *Deissmann,* Licht von Osten, pp. 61-62).

ποταμοφόρητος (entraîné par un fleuve), XII, 15, composé formé comme d'autres plus connus (ἀνεμοφόρητος, ὑδατοφόρητος, en poésie), et qu'Hésychius donne comme interprétation du mot homérique ἀποέρσεν (d'ἀποέρρω), *Iliade,* VI, 348.

Χαλκολίβανος ou -ον (I, 15; II, 18), formé de Χαλκός *cuivre, bronze,* et de λίβανος, *encens,* nom d'un précieux alliage métallique sur la nature duquel on discute

indéfiniment, mais qui devait être bien connu en Asie Mineure (peut-être fabriqué à Thyatire?).

En somme, notre vocabulaire apocalyptique — à part la répétition fréquente de certains noms, adjectifs, ou verbes que le sujet rendait nécessaires, ou qui répondaient à des images plus affectionnées de l'auteur — n'a guère que deux traits qui le distinguent. Ce sont d'abord les mots qui lui manquent, ensuite la modification qu'il a fait subir au sens régulier de certains mots usuels.

Premièrement, l'on est surpris de l'absence de particules très usitées. Si l'on ne rencontre jamais ni ἄνευ, ni χωρίς, ni ἀντί, etc., c'est peut-être que l'occasion de les employer a manqué à l'auteur. Par contre, on s'explique moins l'absence de ὅπως, de γε, de ἄρα, de ἕνεκα, de ὑπέρ, d'ἀμφί, de πρό, de περί avec le génitif, de ὑπό avec l'accusatif, de σύν, si fréquent partout ailleurs (excepté dans *Matthieu* et *Marc*,) et qui, dans l'Apocalypse, laisse toujours la place à μετά; μέχρι fait également défaut, et cède à ἄχρι. Μέν, si commun dans la langue grecque, est totalement absent de notre ouvrage; δέ, qui paraît des centaines et des centaines de fois dans tout le Nouveau Testament, n'y est employé que six fois; οὖν ne se rencontre que dans les Lettres. D'autres particules, des plus usuelles, sont très rares ici. Ainsi : πλήν (une fois), ἀνά avec l'accusatif (1 fois), διά avec le génitif (2 fois), κατά avec l'accusatif (6 fois), παρά avec le génitif (2 fois), avec le datif (1 fois), avec l'accusatif jamais; περί avec l'accusatif (1 fois), πρός avec le datif (1 fois seulement comme dans Marc). Jamais d'enclitiques που, ποτε, πως. Τε ne se rencontre qu'une seule fois, XIX, 18, tandis que καί, par sa fréquence allant jusqu'à l'abus, donne une couleur toute particulière au style. Ὅπως et ὥστε s'effacent totalement devant ἵνα. Ἄν, si grec, n'apparaît que deux fois; εἰ, excepté dans les locutions εἴ τις, εἰ μή, cède toujours devant ἐάν. On ne rencontre que deux fois ἕως, au chap. VI; deux fois ὑπό avec le génitif, au même chapitre. Ἕτερος, qui aurait bien trouvé son emploi, est toujours remplacé par ἄλλος; τις *adjectif* indéfini, manque également; ἐκεῖνος apparaît deux fois seulement, et comme adjectif. Μεταξύ, d'ailleurs rare dans le N. T., aurait été commode dans certaines descriptions du chap. V, où Jean use, à la place, d'une tournure assez embarrassée. On ne lit qu'une seule fois le possessif ἐμός (II, 20), jamais σός, ni ἡμέτερος, ὑμέτερος, mais toujours les pronoms μου, σου, etc. Ἴδιος n'apparaît pas non plus. En revanche, Jean prodigue les termes ἀπό, ἐκ, ἐν, ἐπί, ἐνώπιον (lequel, bien qu'hellénistique, et fréquent chez Luc, a une saveur d'hébraïsme), ἰδού, ἵνα, πᾶς, ὡς. Dans le même ordre d'idées, on peut encore être frappé de l'absence ou de la rareté de certains noms et verbes qui font partie du vocabulaire consacré du Nouveau Testament. Tels sont ἀγάπη (2 fois seulement, au ch. II), et ἀγαπᾶν (4 fois); ἀποκάλυψις, seulement au premier verset, chose assez étrange, et nulle part ἀποκαλύπτω; ἐλπίς, ἐλπίζω, nulle part; σωτηρία, 3 fois, mais jamais σωτήρ; 1 fois σταυροῦν, mais pas σταυρός; 1 fois σκοτίζειν et 2 fois σκοτοῦν, mais jamais σκότος, ni σκοτία; χάρις, seulement 2 fois, I et XXII, dans les formules épistolaires. Cependant les idées qui répondent à ces expressions imprègnent toutes les visions.

En second lieu, nous devons noter les modifications apportées au sens de certains mots. *Charles* a justement observé (1) que, à la fin du verset X, I : οἱ πόδες αὐτοῦ ὡς στῦλοι πυρός, le mot πόδες ne pouvait signifier « pieds », mais plutôt

(1) CHARLES, *Studies on the Apocalypse*, 1913, pp. 97-98.

« jambes », puisque la comparaison se fait avec des « colonnes ». C'est, explique-t-il, un hébraïsme, l'hébreu רֶגֶל, qui normalement veut dire « pied », pouvant aussi signifier « jambe »; il cite comme exemples I *Sam.* XVII, 6; *Deut.* XXVIII, 57; *Isaïe,* VII, 20; *Ézéchiel,* I, 7, XVI, 25. Noter aussi ὄνομα dans le sens de personne, individu (II, 4; XI, 13) comme *Act.* I, 15; θάνατος, VI, 8, signifie « peste ». Mais il importe bien plus de remarquer l'extension et la déformation du sens de certaines particules, ἐκ, ἐν, et ἵνα, qui, pour être des vulgarismes hellénistiques, n'en sont pas moins remarquables dans l'Apocalypse plus qu'en aucun autre ouvrage néo-testamentaire; l'emploi (constant) de εἷς pour τις; de μία pour πρώτη, IX, 12 (pas VI, I, voir le commentaire), de même l'emploi très spécial des verbes διδόναι et ποιεῖν. Mais ces considérations trouvent mieux leur place dans l'étude de la grammaire.

## II. — Grammaire.

### A. *Formes rares ou irrégulières.*

Nous négligeons tous les phénomènes d'« itacisme » qui se trouvent en de nombreux manuscrits, parce qu'il va de soi qu'on peut les attribuer aux scribes, et peut-être à plus juste titre qu'à l'auteur. Mais, en dehors de cet accident orthographique, l'Apocalypse présente assez de particularités de formes, dont l'authenticité est reconnue.

1° *Déclinaison.* — On constate des formes ioniennes, comme d'ailleurs très fréquemment dans les LXX et les papyrus; ainsi, au chap. XIII, 10 et 14, il est permis de lire μαχαίρῃ et μαχαίρης, avec A et d'autres bons manuscrits, au lieu de — ρᾳ — ρας (*Westcott-Hort, Bousset, Blass,* qui en fait une règle, dans le N.-T., pour les mots en -ρα et en -νια). L'absence de contractions est plus douteuse, car très souvent Jean use des formes régulières contractes; *Bousset* admet βαθέα pour βαθῆ, II, 24, quoi qu'il faille penser de χρυσέων II, 1, χρυσέους IV, 4, χρυσέας V, 8, et de la contraction irrégulière χρυσᾶν I, 13 (d'après A, etc. W-H), formes qui sont moins bien attestées. — Le nombre τέσσαρες (ordinairement sous la forme ionienne τέσσερα, etc.; cependant *Radermacher* préfère τέσσαρα forme commune) avait dans le grec du N. O, le dialecte appelé parfois *achéen,* un accusatif masculin et féminin semblable au nominatif, qui devint dominant dans les papyrus (*Moulton*). Or, les manuscrits A au chap. IV, 4, ℵ à IX, 14, A et P à VII, 1, donnent τέσσαρες pour τέσσαρας. *Westcott-Hort, Weymouth, Moulton* admettent cette forme; également I, 16, dans A et le cursif 41, on a ἀστέρες pour ἀστέρας.

2° *Conjugaison.* — Jean obéit à la tendance hellénistique qui était d'unifier les formes de la conjugaison; ainsi de substituer aux formes en -μι des formes en -ω : XVII, 8, τοῦ δεικνύοντος, de δεικνύ-ω. — III, 9 διδῶ pour διδωμι, dans A, C, admis, malgré sa singularité, de *W-H., Swete, Nestle, Bousset, Moulton.* — ἀφίουσιν de XI, 9, suppose une forme ἀφίω pour ἀφίημι (*Thackeray,* Gramm. p. 250 sq. admet, dit Moulton, la possibilité d'une forme contracte ἀφ-ιέ-ω = ἀφιῶ qui serait plus conforme à la racine); ἀφεῖς, indicatif singulier 2e personne, II, 20, est une contraction pour ἀφίεις, sans qu'il soit nécessaire de supposer, avec *Winer-Schmiedel,* une forme barbare ἀφῶ (dérivée du futur ἀφήσω), dont on ne trouve d'exemple

que dans une inscription nubienne du VIe siècle de notre ère; on trouve ἀφίομεν dans *Luc*, XV, 4. (Voir *Moulton-Milligan* les nombreuses formes irrégulières de ce verbe dans le N. T).

Les formes de la 3e personne plurielle de l'aoriste, en -αν, s'étaient, dans la période alexandrine, introduites en d'autres temps. On a, à l'imparfait, ἠξίουσαν pour ἠξίουν dans une inscription de Magnésie du IIe siècle avant J.-C., et, dans le IVe Évangile, XV, 22, εἴχοσαν pour εἶχον. *Thumb* (Die grieschische Sprache im Zeitalter des Hellenismus, 1901) remarque, malgré Sextus Empiricus, que la terminaison -αν pour -ασι, au parfait, n'était pas seulement alexandrine, mais qu'on la trouve en Crète, en Laconie, *en Asie Mineure*. *Mayser* (Grammatik der grieschischen Papyri aus der Ptolemäerzeit, pp. 323-324) en donne de nombreux exemples pour les IIe-Ier siècles avant notre ère, à côté de formes régulières en -ασι. La même indécision se montre chez Jean. Il écrit régulièrement ἑστήκασι, VIII, 2; mais εἴρηκαν, XIX, 3, et γέγονα (non γέγονα, qui n'aurait pas de sens, contre *von Soden*), XXI, 6; πέπωκαν, XVIII, 3. (Cfr, *Luc* IX, 36; *Act*, XVI, 36; *Rom.* XVI, 7; *Col.* II, 1). On trouve même l'imparfait εἴχαν pour εἶχον, ch. IX, 8, attesté par A et ℵ; seuls *B Weiss* et *von Soden* le rejettent; *Westcott-Hort* l'admettent encore au verset suivant.

La 2e personne singulier du parfait reçoit des formes en -ες au lieu de -ας : κεκοπίακες, II, 3; πέπτωκες, II, 5 (?); εἴληφες XI, 17. II, 4, on trouve l'aoriste ἀφῆκες pour ἀφῆκας, d'après ℵ et C. *Bousset* ne décide pas s'il faut attribuer ces irrégularités à l'auteur ou aux copistes; *Moulton* admet que cette forme, qu'on ne trouve nulle part ailleurs dans un écrit littéraire (excepté *Mat.* XI, 25 dans D, et *Act.* XXI, 22 dans B), peut être authentique, et serait un bon signe de l'imparfaite connaissance que notre auteur avait du grec. *Mayser*, du reste (p. 321), signale une fois cette forme chez l'orateur classique Hypéride, et relève dans la syntaxe d'Apollonius d'Alexandrie (IIe siècle av. J.-C.) le témoignage des formes εἴρηκες, ἔγραφες, γραψέτω. Les exemples s'en rencontrent surtout hors de l'Égypte et à l'époque romaine.

Un bon nombre de manuscrits, entre autres l'Alexandrinus, qui inspire généralement confiance, donnent plusieurs formes d'aoriste 2 en -α, au lieu de -ον, comme, dans le grec classique, on avait à la fois εἶπον, et εἶπας à la 2e personne, ἤνεγκον et ἤνεγκας; ainsi : ἀπῆλθα, X, 9; XI, 4; (?) ἴδα (pour εἶδα), XVII, 3, d'après A et Hippolyte; εἶδα encore XVII, 6, d'après ℵ et A, admis de Weymouth et de Tischendorf. Enfin, dans C, se lit le très douteux ἔβαλαν pour ἔβαλον, XVIII, 19. L'aoriste poétique ἔπεσα est employé partout d'après les meilleurs manuscrits, XXII, 8; XIX, 4 et 10; XI, 16; VII, 11; V, 14; VI, 13 I, 17, excepté VI, 16, où l'on trouve l'impératif πέσετε; mais W-H. et Bernhard Weiss (1) veulent πέσατε.

Pour en finir, mentionnons les contractions νικοῦντι et νικοῦντας, II, 7, 17; XV, 2, qui supposeraient une forme dorienne ou ionienne νικέω pour νικάω, dans A et dans C. Enfin l'extraordinaire aoriste subjonctif δώσωσιν de XIV, 9, que *Schmiedel* veut admettre d'après 10 manuscrits, dont ℵ et Q, et qui viendrait du barbarisme ἔδωσα pour ἔδωκα. *Mayser*, qui constate, dès l'époque ptolémaïque, la disparition de l'aoriste fort pour faire place à des formes en -σα, n'apporte aucun exemple du même fait pour les aoristes 1 en -κα; mais on trouve ἔδωσα à l'époque impériale.

(1) Dans sa 1re édition de *Das Neue Testament*.

(ainsi que ἔθησα, ἀφῆσα), et il a passé en grec moderne (*Meillet,* op. laud. p. 316). Ces dernières irrégularités sont douteuses, mais non impossibles à admettre.

## B. *L'Article.*

Jean aime à accumuler les articles. Il est cependant des cas où ils font défaut là où on pourrait les attendre.

C'est ainsi qu'ils manquent de temps à autre devant les noms suivis d'un génitif; plusieurs grammairiens veulent voir dans ce fait la trace d'un « état construit » sémitique (*vid. infra*). Il n'y en a pas devant les noms propres, même indéclinables et à des cas obliques, comme Ἰσραήλ (excepté τῷ Βάλακ, II, 14 et ὁ Μιχαήλ, XII, 7; XX, 6 τὸν Γώγ). Si on trouve toujours l'article devant Σατανᾶς, c'est sans doute que « Satan » est ici un nom commun, l' « Adversaire », l' « Opposant » par excellence. Généralement il manque devant κύριος, employé seul, ou dans l'expression « κύριος ὁ Θεός ». Il manque aussi dans certaines expressions comme ἄχρι θανάτου, εἰς φυλακήν, II, 10, εἰς πόλεμον, IX, 7, 9, etc., sept ou neuf en tout, sans que d'ailleurs l'usage soit constant; et, sans raisons assignables, devant ἀγγέλων, XIV, 10; devant αἰῶνας, XIV, 11; αἷμα ἁγίων, XVI, 16, σάρκας βασιλέων κτλ. XIX, 18, etc. Mais le plus remarquable, c'est son absence devant les infinitifs employés dans un sens consécutif, final, ou explicatif. Cet usage, si grec, et très répandu dans le N.T. (surtout dans Luc, mais encore ailleurs), paraît ignoré de Jean. Un seul passage, et encore très difficile à traduire, au ch. XII, 7 : Καὶ ἐγένετο πόλεμος ἐν τῷ οὐρανῷ, ὁ Μιχαὴλ καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ τοῦ πολεμῆσαι μετὰ τοῦ δράκοντος, présente un infinitif avec l'article, au génitif; c'est, pensons-nous avec *Moulton,* un infinitif épexégétique, qu'il faut rattacher à πόλεμος qu'il explique (Cf. *Rom.* I, 24 : παρέδωκεν αὐτοῦς ὁ θεὸς.... εἰς ἀκαθαρσίαν τοῦ ἀτιμάζεσθαι τὰ σώματα αὐτῶν ἐν αὐτοῖς). Je traduirai : « Et il y eut guerre au ciel — Michel et ses anges — (nominatif détaché du contexte, comme une sorte de parenthèse, irrégularité qu'on trouve ailleurs dans l'Apocalypse, *v. infra*), *en sorte qu'ils guerroyèrent* avec le dragon. » Partout ailleurs, l'infinitif consécutif ou final demeure sans article. Le cas est assez fréquent, mais beaucoup moins que les propositions à verbe fini commençant par ἵνα (*vid. infra*). — A part ces anomalies, nous pouvons croire que l'omission de l'article est toujours justifiée et intentionnelle.

Sa fréquence exagérée est du reste beaucoup plus remarquable que ces omissions. C'est ainsi qu'il se rencontre presque immanquablement devant des mots qui pourraient s'en passer, comme γῆ, θάλασσα, ἥλιος (exc. VII, 7; XIV, 7 et XXII, 5). Il précède des nominatifs mis à la place de vocatifs. Un des usages les plus constants de l'Apocalypse est de répéter l'article, en certains cas jusqu'à deux et trois fois, devant l'adjectif, le participe, ou la locution prépositionnelle qui suit un nom déterminé lui-même par l'article. Dans le grec ordinaire, cette manière de parler était fréquente, mais toujours intentionnelle, et destinée à attirer l'attention sur l'adjectif. Il semble, au contraire, que Jean, la plupart du temps, en use d'une manière mécanique, à moins qu'il ne veuille par là donner plus de solennité à son style; au ch. VI, par exemple, il mêlera très indifféremment τὴν σφραγῖδα τὴν δευτέραν... etc., jusqu'à τὴν τετάρτην, à τὴν πέμπτην σφραγῖδα... Il met encore parfois l'article, sans visible nécessité, devant le sub-

stantif ou l'adjectif prédicat. Exemples : σὺ εἶ ὁ ταλαίπωρος, etc. III, 17; καὶ τὸ ὄνομα τοῦ ἀστέρος λέγεται ὁ Ἄψινθος, VIII, 11 (passage où, de plus, c'est le féminin ἡ qu'il aurait fallu). Cet usage de l'article contribue beaucoup à donner au style de l'Apocalypse sa couleur spéciale.

### C. *Adjectifs pronominaux.*

1° *Indéfinis.* — Τις enclitique n'est jamais employé qu'après εἴ, ἐάν, ἵνα μή. Comme adjectif ou article indéfini, il est toujours remplacé par le numéral εἷς, 7 fois en tout (VIII, 13; XVIII, 21; XIX, 17; IX, 13).

Πᾶς est très usité, et contribue au coloris général. On le trouve devant les substantifs, les adjectifs, les participes, tantôt seul, tantôt avec l'article. 5 fois on le trouve avec οὐδέ, μή, οὐκ, remplaçant οὐδείς ou μηδείς, qui sont toujours pronoms (cfr. l'héb. לא כל).

2° *Numéraux.* — Μία est employé pour πρώτη au chapitre IX, 12 : ἡ οὐὰι ἡ μία. (Au ch. VI, 1, μίαν garde son sens ordinaire. Voir Commentaire).

3° *Possessifs.* — Nulle part ne se rencontre d'adjectif possessif, excepté II, 20 : πλανᾷ τοὺς ἐμοὺς δούλους. Partout ailleurs, c'est le génitif du pronom personnel, μου, σου enclitiques, ἡμῶν, etc.

4° *Démonstratifs.* — Presque partout οὗτος, et deux fois seulement ἐκεῖνος.

### D. *Pronoms.*

L'emploi assez fréquent des nominatifs ἐγώ, σύ, αὐτός, οὗτος, est affaire de style, et toujours intentionnel. Comme la voix moyenne des verbes, au sens réfléchi, n'apparaît presque nulle part (si ce n'est I, 7, III, 5 et peut-être à certains participes parfaits, IX, 15 et XXI, 2), l'auteur emploie ἑαυτούς, -τήν, avec la voix active. — Pour les pléonasmes, v. *infra* « Construction ».

Εἷς ou μία remplacent toujours le pronom τις, sauf dans les cas notés ci-dessus. — Il n'y a qu'une seule fois (XVIII, 6) attraction du pronom relatif.

### E. *Verbes.*

1° *Modes.* — Nous avons vu plus haut l'usage de l'*infinitif,* sans article, pour signifier la fin ou la conséquence; il est d'ailleurs relativement restreint. Il faut remarquer que l'infinitif présent est très rare comparativement à l'aoriste. Notons le même fait à l'*impératif,* qui n'est au présent que 21 ou 22 fois (dont 9 dans les lettres). — Voir *Bousset,* p. 170.

Le *participe* donne lieu à d'intéressantes observations. Il est naturel de ne pas le rencontrer à l'accusatif absolu, comme δέον, ἔξον, car cette tournure classique est étrangère au Nouveau Testament; mais il l'est beaucoup moins de ne pas rencontrer ces génitifs absolus, si fréquents dans les autres livres, d'autant plus que l'usage s'en était étendu dans la langue hellénistique à bien des cas où le grec classique ne l'eût pas toléré (v. *Blass-Debrunner,* § 423). Jean aurait eu maintes occasions de s'en servir. Pourtant il ne l'a pas fait une seule fois, s'en tenant toujours aux parataxes, ou aux propositions circonstancielles à verbe fini. Il faut dire, d'ailleurs, qu'il semble ne connaître que deux temps au

participe : le présent et le parfait. Chose encore plus importante à noter, il est impossible de traduire un certain nombre de passages sans donner à un participe au nominatif, que ne suit ni ne précède aucune copule, la valeur d'un verbe fini (v. *infra*, « Construction »). C'est un usage hébraïque, et surtout araméen.

Le *subjonctif* est fréquent, ordinairement à l'aoriste, quelquefois au présent, et l'emploi en est régulier. Quant à *l'optatif,* qui tombait rapidement en désuétude dans la κοινή, il est totalement absent de l'Apocalypse.

2° *Temps.* — C'est peut-être l'usage des temps qui crée le plus de difficultés au traducteur de notre livre. Je tâcherai de fixer plus bas quelques règles, en traitant du « style ». Signalons ici ce qui ne relève que de la pure grammaire.

Pour les modes autres que l'indicatif, les temps, comme nous l'avons vu, sont très simplifiés.

A l'indicatif, Jean paraît avoir un sentiment net, et assez fin, de la valeur de l'*imparfait,* qu'il emploie d'ailleurs assez peu (9 fois). Il comprend bien aussi le sens du *parfait,* temps d'une action passée qui a produit un état se prolongeant dans le présent; on le remarque bien dans l'usage irréprochable qu'il fait du participe parfait. Mais à l'indicatif, il paraît, la plupart du temps, n'avoir pas la notion nette de la *distinction du parfait et de l'aoriste.* Les deux temps se suivent dans la même phrase sans aucun ordre, pour marquer des actions également transitoires (III, 3; V, 7; VIII, 5). L'écrivain affectionne surtout εἴληφα (5 fois contre 4 fois ἔλαβον), et εἴρηκα, 2 fois, tandis que εἶπον ne se rencontre pas plus de 5 fois (et 1 fois à l'impératif.) Mais des parfaits comme κεκοπίακες, et πέπτωκες, II, 3, 5, γέγονεν, XVI, 17, etc. sont certainement tout à fait à leur place.

Le *futur,* dans les propositions principales, est souvent mêlé à l'aoriste et au présent; à notre avis, contre *Bousset* (pp. 168-169), ce n'est pas sans intention, et nous chercherons à le démontrer.

La locution οὐ μή, qui, régulièrement, dans la κοινή, exige après elle le subjonctif aoriste, le remplace 2 fois par le *futur indicatif* dans l'Apocalypse, IX, 6 et XVIII, 14 (cas qui ne se présente que 8 fois dans le N. T., contre 74 fois avec le subj. aor. *Moulton*). Si l'on ne veut pas lire le barbarisme δώσωσιν au chap. IV, 9, alors, avec la plupart des manuscrits, on admettra ὅταν δώσουσιν, un futur indicatif au lieu du subjonctif requis; de même on lit VIII, 1, ὅταν ἤνοιξεν, aor. indicatif, au lieu de ἀνοιξῇ; ici ὅταν équivaut à ὅτε; la leçon de XIV, 4, ὅπου ἂν ὑπάγει (pour ὑπαγῇ) est plus douteuse. C'est surtout après ἵνα et ἵνα μή qu'on trouve l'emploi irrégulier du futur indicatif, plus souvent encore que dans le reste du Nouveau Testament. Blass en signale 12 exemples (p. 207); il alterne encore avec le subjonctif aoriste.

Dans les récits de visions, l'aoriste et le présent se mêlent d'une manière qui est, à première vue, inextricable, mais qui s'explique pourtant par le mouvement de la pensée (v. *infra*). L'auteur fait plus d'une fois usage de l' « aoriste de constatation », qui ne marque pas le temps, ou équivaut au « passé prophétique » de l'A. T. Ex : XVIII, 2 ἔπεσεν, ἔπεσεν βαβυλὼν ἡ μεγάλη, etc. On peut comparer le IVe Évangile, XV, 6 ἐβλήθη, ἐξηράνθη, ou des passages classiques, comme le vers 386 de l'*Alceste* d'Euripide, cité par Moulton : Ἀπωλόμην ἄρ', εἴ με δὴ λείψεις, γύναι.

La forme du *plus-que-parfait* n'apparaît que dans εἱστήκεισαν de VII, 11, qui est équivalent à un imparfait.

3° *Voix des verbes.* — La forme *moyenne,* au sens réfléchi, n'apparaît guère, et douteusement encore, que dans quelques participes parfaits (v. *supra*). Cependant on trouve κόψονται, I, 7 et XVIII, 9; περιβάλλεται (— λεῖται), III, 5.

Le *passif* est assez fréquent, et plusieurs fois au sens impersonnel (ἐδόθη ... ἵνα), mais Jean n'en abuse pas comme les Apocryphes. Aux chap. X, 7, et XIV, 6, le verbe « évangéliser » apparaît avec une forme active, εὐαγγελίζειν, ce qui est unique dans le N. T.

4° *Nombre dans les verbes.* — Le *duel* a naturellement disparu, ainsi que pour les substantifs, dans tout le Nouveau Testament. Après un sujet au *pluriel neutre,* l'écrivain emploie tantôt le verbe singulier, conformément à la règle, (7 ou 8 fois seulement) tantôt le pluriel, et ceci beaucoup plus souvent que dans le grec classique. Par contre, il se trouve un exemple de ce qu'on appelle la « construction pindarique », c'est-à-dire un verbe au singulier précédant son sujet au pluriel masculin ou féminin : IX, 12, ἔρχεται ἔτι δύο οὐαὶ, tournure qui se retrouve dans *Mat., Marc,* et II *Cor.* — Il y a aussi un exemple, et peut-être deux, de *pluriel impersonnel* (aramaïsme?), XII, 6, ἵνα τρέφωσιν, « pour qu'on nourrisse », et II, 24, ὡς λέγουσιν, « comme on dit » (?)

## F. *Régime des verbes.*

1° *Régime sans préposition.* — Un cas assez curieux est celui du verbe προσκυνέω (litt. *baiser* [*la terre*], *se prosterner devant quelqu'un,* et, par extension, *adorer*), qui, dans le grec classique, gouverne toujours l'accusatif (1), mais qui, dans l'Apocalypse, régit le datif aussi souvent. Les deux cas s'emploient aussi bien (2) quand l'objet est le vrai Dieu que lorsqu'il s'agit de la Bête ou de son image (ch. XIII et XVII, et ailleurs). J'examinerai dans le Commentaire (ch. XIII, **A**, **B**. 4) s'il n'y a pas là une nuance, si προσκυνέω avec le datif ne signifie pas plutôt l'acte matériel de prosternement, et, avec l'accusatif, une véritable adoration religieuse, comme le verbe λατρεύω. — Ἀκούειν semble suivi indifféremment de φωνῆς et φωνήν.

Ἔρχομαί σοι (au lieu de πρὸς σέ), II, 5, 16, doit être un *dativus incommodi :* « Je viendrai sur toi, contre toi ». On en trouve quelques rares exemples dans la littérature, ou les documents de la langue vulgaire. Au chap. VIII, 4 et (3), ἀνέβη ὁ καπνὸς τῶν θυμιαμάτων ταῖς προσευχαῖς τῶν ἁγίων, et (θυμιάματα πολλά ἵνα δώσει ταῖς προσευχαῖς,), *Moulton* comprend, avec raison sans doute, ce ταῖς προσευχαῖς comme une sorte de datif instrumental, marquant l'association : « La fumée des parfums monta *avec* les prières des saints. » — « Il lui fut donné des parfums nombreux, pour les donner (offrir) *avec* les prières de tous les saints sur l'autel. » — Remarquons encore le *datif* (au lieu de l'accusatif) après ἐδίδασκεν, II, 14, et αἰνεῖτε, XIX, 5.

Les verbes qui expriment l'action de « remplir », régissent le génitif simple, ce qui est la règle, ou le génitif avec la particule ἐκ, mais aussi l'accusatif, XVII, 3 γέμον(τα) ὀνόματα βλασφημίας. C'est un vulgarisme qui, en d'autres livres du N.-T.

(1) Voir Kühner-Blass. pp. 293 et 294, I.
(2) Cfr. Bousset, p. 163.

se retrouve avec πληρόω (*Phil.* I, 11, *Act.* II, 28). Comme il est devenu régulier en grec moderne, il n'y a pas lieu sans doute d'y voir un sémitisme.

Dans les *compléments circonstanciels de temps,* on trouve parfois *l'accusatif* (au lieu du datif), pour marquer le moment, et non la durée : III, 3, ποίαν ὥραν ἥξω ἐπὶ σέ; anomalie qui se présente aussi *Act.* XX, 16, et *Joh.* IV, 52, ainsi que quelquefois dans les papyrus. On en trouve du reste quelques exemples dès l'époque classique.

2° *Régime avec préposition.* — Les verbes λαλεῖν, qui veut régulièrement son régime au datif, ou à l'accusatif avec πρός, et πολεμεῖν, qui demanderait l'accusatif ou le datif, ont toujours, dans l'Apocalypse, μετά avec le génitif, de même ἀκολουθεῖν μετ' αὐτοῦ, αὐτῶν, VI, 8, et XIV, 13, tandis qu'en trois autres passages ce verbe est suivi du datif, régulièrement.

Κατοικεῖν est toujours suivi de ἐπὶ τῆς γῆς (9 ou 10 fois), excepté XVII, 2 οἱ κατοικοῦντες τὴν γῆν, et XII, 12, idem. Le datif avec ἐν, ou le simple accusatif, serait plus régulier; mais on ne trouve qu'une fois, XIII, 12, τοὺς ἐν αὐτῇ κατοικοῦντας, et, deux versets plus bas, encore ἐπί et le génitif.

Le cas qui suit καθήμενος ἐπί dépend du cas de καθήμενος. Si le participe est au nominatif, on trouve ἐπί suivi des trois cas, mais surtout de l'accusatif; s'il est à l'accusatif, ἐπί gouvernera l'accusatif aussi, 4 fois contre 1 (IX, 17, ἐπ' αὐτῶν); s'il est au génitif, c'est le génitif que gouverne ἐπί, 8 fois sans exception; s'il est au datif, le datif suit encore la préposition, excepté 2 fois (VI, 4 ἐπ' αὐτόν et XIV, 15 ἐπὶ τῆς νεφέλης). Cette assimilation, qui n'a pas de raisons grammaticales, est curieuse; elle montre que Jean avait des habitudes de langage très fixes, et c'est bien l'un des cas où l'on peut découvrir chez lui une « Grammar of Ungrammar », suivant l'expression de l'archevêque anglican Benson dans son *Apocalypse, Essay V.*

## G. *Particules de liaison.*

J'ai signalé plus haut, à propos du vocabulaire, les particules qui manquent ou qui sont rares, plus que dans le reste du Nouveau Testament. Parlons de celles que Jean affectionne, et dont il étend l'usage plus qu'aucun autre écrivain.

1° *Prépositions.* — Ἐν (160 fois environ) n'est jamais employé pour εἰς, excepté XI, 11 : εἰσῆλθεν ἐν αὐτοῖς. Ce fait est assez remarquable, car de meilleurs écrivains, comme saint Luc, se montrent moins scrupuleux à cet égard. Cette préposition est d'usage ordinaire pour les désignations de temps (I, 10; II, 13; IX, 6; X, 7; XI, 13; XVIII, 8). Mais, ce qu'il faut signaler par-dessus tout, c'est l'abus que Jean fait partout du ἐν *instrumental.* Cet usage est fréquent, sans doute, dans tout le Nouveau Testament; il a une forte saveur d'hébraïsme (בְּ), quoiqu'il ne soit pas étranger à la langue hellénistique, en dehors de la Bible. Ainsi les Papyrus de Tebtunis (1), et d'autres, en offrent des exemples, et, dans la littérature classique, on lit chez Homère lui-même, *Iliade,* chant XXIV, v. 38; ἐν πυρὶ καίειν. Mais, chez Jean, pour 13 exemples du datif instrumental régulier (V, 1, 12; VI, 10; VII, 2, 10; VIII, 8, 13; X, 3; XV, 2; XVII, 4; XVIII, 21; XIX, 13; XXI, 8), il y en a plus de trente avec ἐν. Par-ci par-là la préposition ἐκ remplace ce même

(1) Voir MOULTON (*op. laud.* trad. allem. p. 15).

datif. Ex., II, 11 : οὐ μὴ ἀδικηθῇ ἐκ τοῦ θανάτου τοῦ δευτέρου. . Encore III, 8; VIII, 11; IX, 2, 18, XVIII, 1.

Cette préposition ἐκ n'apparaît pas moins de 125 fois, sa fréquence, pour marquer l'origine ou l'éloignement, l'emportant de beaucoup sur celle de ἀπό. Elle suit, au lieu du simple génitif, les verbes qui signifient *remplir, rassasier, manger, boire* (7 ou 8 fois). Pourtant il faut noter une fois, dans les lettres, la tournure δώσω τοῦ μάννα τοῦ κεκρυμμένου, sans ἐκ, qui est du grec excellent. La particularité la plus notable de cette préposition, c'est de remplacer le génitif partitif : toujours après εἷς ou μία (8 fois, dans toutes les parties); elle est même employée d'une façon absolue, comme régime direct avec un sens partitif, dans quatre passages; II, 10, μέλλει βάλλειν ὁ διάβολος ἐξ ὑμῶν εἰς φυλακήν; III, 9, διδῶ ἐκ τῆς συναγωγῆς τοῦ σατανᾶ; V, 9, ἠγόρασας ἐκ πάσης φυλῆς; XXI, 6, δώσω ἐκ τῆς πηγῆς. Bien plus, XI, 9, βλέπουσιν ἐκ τῶν λαῶν φυλῶν... τὸ πτῶμα αὐτῶν, l'expression ἐκ τῶν λαῶν, etc. est sujet de βλέπουσιν.

Ἀπό (36 fois) s'est effacé devant ἐκ. Au ch. XII, 6, il tient lieu de ὑπό : ἡτοιμασμένον ἀπὸ τοῦ θεοῦ. On le trouve une fois, à la place du datif instrumental, IX, 18 : ἀπὸ τῶν τριῶν πληγῶν τουτῶν ἀπεκτάνθησαν; ensuite vient une énumération de détail avec ἐκ. Il s'emploie pour marquer les distances (XIV, 20), comme dans le IVe Évangile (et chez *Diodore* et *Plutarque*), ainsi que les orientations (ἀπὸ βορρᾶ, etc., au chap. XXI).

Ἐπί est employé à tous les cas obliques, comme nous l'avons vu, et cela très souvent. Il pourrait plus d'une fois être remplacé avantageusement par ἐν, εἰς, ou par περί. Nous avons noté la régularité bizarre de l'emploi des cas qui le suivent après καθήμενος. De plus, Jean dit toujours, sans que ce choix lui soit imposé par le verbe régent, ἐπὶ τὸ μέτωπον, acc. (exc. XIV, 9, ἐπὶ τοῦ μετώπου), et ἐπὶ τῶν μετώπων; — ἐπὶ τὴν κεφαλήν, ou τὰς κεφαλάς, excepté XII, 1 (κεφαλῆς); — ἐπὶ τὴν χεῖρα, exc. XIII, 16, ἐπὶ τῆς χειρός; — ἐπὶ τῆς γῆς, 9 fois, contre un accusatif ἔβαλεν ἐπὶ τὴν γῆν, XIV, 6; etc. Il tient tant à ces usages personnels, qu'il maintiendra, par exemple, ἐπὶ τῆς γῆς, lorsque, dans la même énumération, il emploie l'accusatif pour un autre substantif : VII, 2, πνεῇ ἄνεμος ἐπὶ τῆς γῆς μήτε ἐπὶ τῆς θαλάσσης μήτε ἐπὶ πᾶν δένδρον. Toujours la « Grammar of Ungrammar ».

Nous avons vu la rareté de παρά, περί, πρός, ὑπό. Cette dernière particule ne se trouve qu'une seule fois après le passif : VI, 13, ὑπὸ ἀνέμου μεγάλου σειομένη (encore est-elle douteuse; ℵ, 14, 31, ont à sa place un ἀπό instrumental), et une fois, VI, 8, comme instrumental après une énumération en ἐν : ἀποκτεῖναι ἐν ῥομφαίᾳ καὶ ἐν λιμῷ καὶ ἐν θανάτῳ καὶ ὑπὸ τῶν θηρίων τῆς γῆς.

Διά avec l'accusatif remplace trois fois le datif instrumental (IV, 11; XII, 11, *bis*).

2° *Conjonctions.* — Ἐάν, assez fréquent dans ἐάν τις, ἐὰν μή, sert aussi de particule marquant l'éventualité, 3 fois (III, 19; XI, 6; XIII, 15), contre ἄν, particule adverbiale, deux fois seulement (II, 25 et XIV, 4).

Ὅπως, et ὥστε avec l'infinitif, sont toujours remplacés par ἵνα, avec le futur indicatif ou le subjonctif aoriste (v. *supra*). Ce ἵνα, non final, mais consécutif, mis au lieu de l'infinitif avec ou sans ὥστε, se rencontre plusieurs fois dans le Nouveau Testament. Blass le signale chez *Epictète*, II, 2, 16 οὕτω μωρὸς ἦν ἵνα μὴ ἴδῃ « il était assez fou pour ne pas voir. » Aux deux passages VI, 11, ἐρρέθη αὐτοῖς ἵνα ἀναπαύσωνται et XIV, 13, Μακάριοι..... ναὶ, λέγει τὸ πνεῦμα, ἵνα ἀναπαήσονται ἐκ τῶν κόπων αὐτῶν, il peut équivaloir à ὅτι (*Bousset, Swete*) « Heureux ceux qui meurent

dans le Seigneur... Oui, dit l'Esprit, (heureux sont-ils) en ce qu'ils se reposeront. » Ou bien, avec *Moulton*, on peut y voir un commandement, une promesse de Dieu et de l'Esprit, un « *Requiescant in pace* ». Ἵνα suit plusieurs fois (avec le futur indicatif) les verbes διδόναι ou ποιεῖν. « *Je leur donnerai* de, *il leur fut donné* de faire ceci ou cela ». — *Je leur ferai* faire telle ou telle chose ». Une fois, nous lisons « Je donnerai... et ils... » (XI, 3); parataxe qui remplace ἵνα de façon singulière.

Οὐ μή paraît devoir sa fréquence (16 fois), d'après Moulton, à la solennité du style. En effet, en dehors des Évangiles, l'Apocalypse est le seul ouvrage du Nouveau Testament qui use habituellement de cette locution négative. Ailleurs, en dehors des citations de l'A. T., on ne la trouve que 4 fois chez Paul, et 1 fois IIᵃ *Pet.* Il y en a quatre exemples dans les Lettres, où c'est le Christ qui parle; partout ailleurs, sauf XVIII, 14, ce sont des réminiscences de l'Ancien Testament. Ainsi XVIII, 22, cfr. *Ézéchiel,* XXVI, 13. En tout, dans le N. T., 90 fois sur 100, cette locution est placée dans la bouche de N.-S. ou dans des citations bibliques; par ailleurs, elle est aussi rare que dans les papyrus. Il faut donc y voir une sorte d'usage sacré, comme ailleurs dans l'emploi de ἀμήν.

Quant à la rareté de certaines conjonctions, *vid. supra.*

## H. *Usage des cas* (en dehors des régimes).

Le *vocatif* a presque complètement disparu, au profit du nominatif précédé de l'article (IV, 11; VI, 10; XV, 3; XVI, 5; XVIII, 4; 10, 16, 19). On ne le trouve que dans l'expression κύριε ὁ θεός, XI, 17; XV, 3; XVI, 7; avec οὐρανός, une fois au singulier, XVIII, 20, εὐφράνθητι οὐρανέ (mais suivi aussitôt de καὶ οἱ ἅγιοι), et une fois, peut-être, au pluriel XII, 12, εὐφραίνεσθε οὐρανοί; mais A et de nombreux manuscrits lisent οἱ οὐρανοί. Trois fois le nominatif (pour un vocatif) suit οὐαί : XVIII, 10, 16, 19 οὐαὶ ἡ πόλις; mais on trouve VIII, 13, cette interjection avec l'accusatif, ce qui est bien plus irrégulier Οὐαὶ... τοὺς κατοικοῦντας ἐπὶ τῆς γῆς.

## I. *Régime des adjectifs.*

Une singulière étrangeté, c'est l'expression ὅμοιον υἱὸν ἀνθρώπου, I, 13 et XIV, 14, attestée par les meilleurs manuscrits, au lieu de ὅμοιος υἱῷ. Jean savait pourtant bien quel cas gouvernait ὅμοιος, car partout ailleurs, 18 fois, il l'emploie avec le datif.

## K. *Construction.*

Déjà cette langue nous a présenté suffisamment de particularités ; mais c'est le chapitre de la construction qui réserve le plus d'étonnements à l'helléniste.

Cette construction, dans ses grandes lignes, et telle qu'ont pu la rendre, par exemple, les traductions latines, paraît très régulière dans sa simplicité. Il n'y a pas de périodes; les idées sont juxtaposées par parataxe, avec la copule καί; celle-ci se rencontre même trois fois à l'apodose, après une proposition subordonnée (III, 20; X, 7; XIV, 9 suiv.).

Le génitif suit le substantif dont il dépend; presque jamais il ne le précède. A 650 cas environ, on peut en opposer une quinzaine tout au plus. Encore ces

génitifs préposés sont-ils les pronoms μου, σου, placés devant l'article du *verbum regens*, αὐτῆς, ἑαυτῶν. Sept fois aussi, la désignation de la ville, avec ἐν, précède le mot ἐκκλησίας dans l'en-tête des Lettres. C'est là la règle la plus fixe de la construction apocalyptique. D'habitude même, σου et μου sont postposés. L'auteur n'était donc pas porté à user de la latitude laissée sur ce point par le grec; et on peut bien y voir une habitude sémitique.

L'adjectif, d'ordinaire, suit le substantif; de même les locutions prépositionnelles comme ὁ ἐν..., τὸ ἐξ, etc. qui tenaient si facilement lieu d'adjectif ou de participe en grec. Quand l'adjectif vient le premier, ce qui arrive moins de 200 fois (contre à peu près 300), c'est ordinairement un numéral, ou un adjectif indéfini, πᾶς, ἄλλος, plus de trois fois sur quatre. Sur ce point, la proportion ne varie guère d'un chapitre à l'autre; il y a pourtant beaucoup de péricopes où pas une seule fois l'épithète n'est préposée. Une trentaine de fois, le numéral suit le substantif; l'auteur paraît le faire sans règle fixe, ainsi pour les plus fréquents, ἑπτά et δώδεκα; nous ne croyons donc pas, contre *Charles* (Studies, p. 70) que la position des numéraux puisse aider à distinguer des sources; πᾶς n'est que deux fois postposé, aux chap. VIII et XIII. — Dans la plupart des cas où le substantif ou le participe est déterminé, l'article est répété devant l'épithète (voir ci-dessus, B), environ 110 fois. Dans la traduction, nous distinguerons les cas — très rares — où l'auteur semble avoir employé cette tournure avec une intention spéciale. Ce n'est que dans la péricope VII, 1-8, qu'on ne la rencontre pas.

Le prédicat suit presque toujours le verbe; il précède le verbe εἶναι une quarantaine de fois environ (dans les macarismes, le prédicat précède naturellement le substantif, question de style). Par ailleurs, le prédicat est préposé surtout dans les Lettres, aux chap. XVI-XIX et XXII, en général avec une intention d'emphase reconnaissable.

Le verbe tantôt précède le sujet, et tantôt il le suit (170 fois environ après; avant, environ 220 fois). Je ne comprends donc point pourquoi plusieurs critiques, même *Bousset*, font du verbe préposé une règle de la construction apocalyptique. Il est vrai que dans les locutions comme εἴ τις, etc., le sujet devait nécessairement venir en premier lieu. De même ἐγώ, οὗτος sont plus d'une fois préposés à cause de la solennité des déclarations. Mais, en défalquant ces cas-là, les nombres respectifs des deux constructions ne sont pas encore si disproportionnés. Notons toutefois que le sujet précède plus souvent le verbe dans les Lettres, et aux chapitres V; VI, à partir du 6e sceau; XI, 1-13; XIV, 1-13; et XVI-XIX, XXI-XXII. Le contraire a lieu aux chap. IV, IX (où cette disposition est presque exclusive) XIV, 14-20. Ailleurs, les nombres se balancent. Nous verrons si l'on peut trouver dans ce fait des indications pour la distinction des sources.

Très rarement l'objet précède le verbe, à moins, naturellement, que ce ne soit un pronom relatif, ou les démonstratifs τοῦτο, τάδε, les pronoms personnels, comme σέ, de courts compléments comme μηδέν ou le mot ὄνομα dans l'expression ὄνομα ἔχει. En tout, du reste, je n'ai pu relever qu'une soixantaine de ces cas, contre 400. (Le démonstratif αὐτόν, — τήν, — τό, est tantôt préposé, tantôt postposé.) C'est, avec la place du génitif, la règle la plus constante de l'Apocalypse. Seulement au chapitre XI, 1-13, on trouve l'objet préposé 14 fois (dont 1 fois αὐτήν), contre 11; le plus qu'on le trouve ensuite, c'est 6 fois contre 22 au chapitre XVII, et 4 fois contre 16 au chapitre XVIII. Quand l'objet précède, c'est dans bien des

cas pour attirer l'attention. Nous verrons si c'est ainsi qu'il faut expliquer cette particularité de XI, 1-13, ou si c'est le signe d'une source distincte, comme le veulent beaucoup de critiques.

Arrivons aux irrégularités notoires et aux « solécismes ».

1° *Propositions sans copule.* — Distinguons les propositions qui manquent totalement de verbe, et celles où le participe joue le rôle d'un verbe fini.

a. *Propositions sans aucun verbe.* — Il est naturel que le verbe « être » fasse défaut dans les doxologies ou les béatitudes (Μακάριοι οἱ...), qui sont de part et d'autre au nombre de sept. Mais en dehors de ces quatorze cas, auxquels il faut joindre la salutation de la fin du chap. XXII, nous en trouvons encore 92 où l'absence de verbe se justifie moins. Les seules parties qui soient indemnes de cette singularité sont les chapitres III; VII, 1-8; VIII; XI, 15-19. L'expression δίκαιαι καὶ ἀληθιναί (3 fois, XV, 3; XVI, 7; XIX, 2) n'a jamais la copule, à cause de la solennité de l'affirmation qui sort de la bouche des êtres célestes, et est analogue aux doxologies et aux macarismes; il en est de même, 2 fois sur 3, des mots πιστός (-οί) καὶ ἀληθινός (-οί), XIX, 11 et XXII, 6, contre XXI, 5. La particularité en question est surtout notable au ch. I (8 fois), IV (11 fois), IX (10 fois), XIII, XIX et XXII (respect. 4 fois), et surtout XXI (24 fois), dont douze fois dans les propositions relatives à la matière des douze fondements de Jérusalem céleste. Il se peut que, dans notre énumération, nous ayons fait entrer quelques cas où l'on pourrait retrouver la copule, ou un terme qui lui équivaut, dans le premier membre d'une série coordonnée dont ces propositions font partie; ou bien encore, que ce que nous prenons pour des propositions indépendantes ne soit parfois qu'un régime direct suivi de son épithète, mis au nominatif par un solécisme fréquent chez notre auteur. Même en défalquant ces cas douteux, le nombre des propositions sans copule demeure très considérable. Plusieurs fois même la copule est restée sous-entendue après un pronom relatif sujet (I, 4, ἀπὸ τῶν ἑπτὰ πνευμάτων ἃ ἐνώπιον τοῦ θρόνου αὐτοῦ; V, 13, πᾶν κτίσμα ὅ ἐν τῷ οὐρανῷ), ou après ὅπου (II, 13; XX, 10), ou après τίς (V. 2), c'est-à-dire en des cas où la construction n'a rien de douteux, et qui montrent assez les habitudes de l'écrivain.

b. *Propositions où un participe remplace un verbe fini.* — Ici la remarque faite ci-dessus est encore de mise; ce peuvent être parfois des régimes qualifiés, mis, par faute ou distraction, au nominatif. Mais, en plus d'un verset, cette explication n'est pas possible. Il y a en tout une quinzaine, ou peut-être une vingtaine, de ces locutions participiales. En des passages au moins comme XXI, 14 καὶ τὸ τεῖχος τῆς πόλεως ἔχων (sic) θεμελίους δώδεκα (mais non X, 2; XII, 2 et XXI, 12, contre *Charles*), il est fort difficile de mettre τεῖχος en dépendance de rien qui précède. La tournure n'était pas absolument étrangère au grec hellénistique; toutefois elle est plutôt sémitique, hébraïque et surtout araméenne. On la trouve également, mais beaucoup plus rare, dans Paul et l'Épître aux Hébreux (*Rom.* V, II; XII, 6; II *Cor.* V, 12; VII, 5; *Heb.* VIII, 10; X, 16). Dans I-II *Pet.*, le participe remplace quelquefois l'impératif.

c. Il se rencontre enfin des *propositions nominales*, tout à fait à l'hébraïque : VI, 8 : καὶ ὁ καθήμενος ἐπάνω αὐτοῦ ὄνομα αὐτῷ ὁ θάνατος. IX, 11 est plus douteux : ἔχουσιν... βασιλέα τὸν ἄγγελον τῆς ἀβύσσου, ὄνομα αὐτῷ... Ἀβαδδών, car on peut y voir une simple parenthèse. VI, 8, nous offre un cas particulier de ces « nominatifs pendants », que nous étudierons plus loin.

2° *Défauts de concordance.* — Ils sont si nombreux, qu'ils finissent par donner à la langue de l'Apocalypse une couleur barbare; les manuscrits de la recension commune (K de von Soden; aussi *André*), les ont corrigés autant qu'ils ont pu; par malheur, la comparaison avec les meilleurs témoins du texte rend ces corrections évidentes.

a. Le premier et le plus fréquent est le passage indu d'un cas oblique au nominatif, soit dans les appositions, soit pour les participes et les épithètes. Dans les appositions, c'est presque une règle, de « Grammaire anti-grammaticale ». Ainsi I, 5 : ἀπὸ Ἰησοῦ χριστοῦ ὁ μάρτυς ὁ πιστός κτλ.; VII, 4 : ἤκουσα τὸν ἀριθμὸν... ἑκατὸν τεσσεράκοντα τέσσαρες χιλιάδες; (VIII, 9 : τὸ τρίτον τῶν κτισμάτων... τὰ ἔχοντα ψυχάς est douteux, car τὰ ἔχοντα peut être une apposition, non à κτισμ', mais à τρίτον); IX, 14 : τῷ ἕκτῳ ἀγγέλῳ, ὁ ἔχων τὴν σάλπιγγα; XIV, 12 : ἡ ὑπομονὴ τῶν ἁγίων ἐστίν, οἱ τηροῦντες τὰς ἐντολάς; XIV, 14 : ὅμοιον υἱὸν ἀνθρώπου, ἔχων; ibid. 6 sq. : Καὶ εἶδον ἄλλον ἄγγελον... ἔχοντα... λέγων; XX, 2 : καὶ ἐκράτησεν τὸν δράκοντα ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος; XIX, 6 : ὡς φωνὴν ὄχλου πολλοῦ ...λέγοντες. Joignons encore à ces exemples II, 20 : ἀφεῖς τὴν γυναῖκα Ἰεζάβελ, ἡ λέγουσα ἑαυτὴν προφῆτιν et III, 12 : τῆς καινῆς Ἱερουσαλὴμ ἡ καταβαίνουσα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, où il est très invraisemblable de prendre η pour le relatif ἥ, et non pour l'article. Au fameux verset XII, 7 : καὶ ἐγένετο πόλεμος ἐν τῷ οὐρανῷ, ὁ Μιχαὴλ καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ τοῦ πολεμῆσαι μετὰ τοῦ δράκοντος, les mots Μιχαήλ et ἄγγελοι, s'ils sont sujets de l'infinitif πολεμῆσαι, devaient être à l'accusatif. Il est vrai que *Moulton* signale une irrégularité à peu près semblable dans Virgile :

Et certamen erat, *Corydon cum Thyrside,* magnum (Egl. VII, v. 16).

Mais Jean en est plus coutumier que Virgile. Le cas le plus étrange se trouve dans les Lettres, II, 13 : οὐκ ἠρνήσω τὴν πίστιν μου καὶ ἐν ταῖς ἡμέραις Ἀντίπας ὁ μάρτυς μου ὁ πιστός μου, ὃς ἀπεκτάνθη παρ' ὑμῖν, où le nominatif Ἀντίπας, suivi d'autres nominatifs, joue le rôle d'un génitif. Nous croyons cette leçon certaine, car on la trouve non seulement A et C, mais elle a passé dans la Vulgate, Primasius, le copte et le syriaque (voir Commentaire, *ad locum*) Inversement, on trouve ch. X, 8, le nominatif passant subitement à l'accusatif, sans qu'on en sache la raison (à moins qu'il ne faille sous-entendre un deuxième ἤκουσα) : ἡ φωνὴ ἣν ἤκουσα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, πάλιν λαλοῦσαν μετ' ἐμοῦ καὶ λέγουσαν. L'accusatif et le génitif alternent tout à fait arbitrairement dans l'énumération des denrées du chap. XVIII, 11-13 : τὸν γόμον αὐτῶν οὐδεὶς ἀγοράζει οὐκέτι, χρυσοῦ καὶ... (sept génitifs) καὶ πᾶν ξύλον θύϊον καὶ... (3 accusatifs; peut-être directement gouvernés par ἀγοράζει?) καὶ χαλκοῦ καὶ... (2 génitifs), καὶ κιννάμωμον καὶ... (10 accusatifs) καὶ ἵππων καὶ... (2 génitifs) καὶ ψυχὰς ἀνθρώπων. Même fait XVII, 4 : ποτήριον γέμων (*sic*) βδελυγμάτων καὶ τὰ ἀκάθαρτα (à moins que ἀκαθ' dépende, non de γέμων, mais de ἔχουσα qui précède). XXI, 9 d'après les meilleurs témoins présente un génitif pour un accusatif : τῶν ἐχόντων τὰς ἑπτὰ φιάλας τῶν γεμόντων τῶν ἑπτὰ πληγῶν; XVII, 8, un génitif pour un nominatif : κατοικοῦντες... βλεπόντων).

En général, il n'est donc pas trop osé d'affirmer que Jean se souciait fort peu de l'exactitude des cas; il avait une tendance surtout à retourner toujours au nominatif. *Charles* a relevé des irrégularités semblables dans les LXX, notamment *Ézéchiel,* XXIII, 12; τοὺς υἱοὺς τῶν Ἀσσυρίων... ἱππεῖς ἱππαζόμενοι ἐφ' ἵππων.

*Marc* non plus n'en est pas exempt; mais nulle part on n'en trouve la même surabondance que dans l'Apocalypse. C'est surtout au mot λέγων (λέγοντες) que se remarque cette bizarrerie. On dirait que l'écrivain en fait presque un mot indéclinable; aussi plus d'un critique pense à cette occasion à l'hébreu לאמור; on trouve XIV, 6-7, λέγων suivant deux adjectifs à l'accusatif. Cfr. IV, 1 : ἡ φωνή... λέγων; XI, 15 φωναὶ μεγάλαι... λέγοντες; et (peut-être) XIX, 6 : ὡς φωνὴν βροντῶν... λέγοντες. Cfr. surtout l'extraordinaire expression de XI, 1 : ἐδόθη μοι κάλαμος ὅμοιος ῥάβδῳ, λέγων (grammaticalement, il faudrait comprendre que c'est le *roseau*, κάλαμος, qui « dit », tandis que, pour le sens, λέγων ne peut se rapporter qu'au personnage qui a donné le roseau).

b. Les exemples ci-dessus (IV, 1 et XI, 15) nous amènent à parler d'une deuxième catégorie de solécismes, à savoir l'emploi du masculin à l'épithète ou au participe qui se rapporte à un nom féminin ou neutre. On peut parler d'un accord *ad sensum*, comme l'admet assez généreusement *Bousset* (p. 160-161), après des mots tels que ζῶον, ἀρνίον, θηρίον, qui signifient figurativement des êtres doués d'intelligence; ou même après φωνή, en pensant à celui de qui émane la voix (IV, 7 : ζῷον.. ἔχων; 8, τὰ τέσσερα ζῷα ἓν καθ' ἓν αὐτῶν ἔχῶν ἀνὰ πτέρυγας ἕξ... καὶ ἀνάπαυσιν οὐκ ἔχουσιν ...λέγοντες; XIII, 14, très bien attesté : τῷ θηρίῳ ὅς ἔχει; XVII, 3 θήριον γέμοντα ...ἔχοντα; [A et autres, ἔχων]; XVII, 11, τὸ θήριον... αὐτὸς ὀγδοός ἐστιν; XVII, 16 τὰ δέκα κέρατα... καὶ τὸ θήριον οὗτοι μισήσουσιν; V, 6 ἀρνίον ἑστηκώς, bien attesté; V, 12; ἄξιος τὸ ἀρνίον, d'après A; IV, 1 φωνή... λέγων; IX, 13-14 φωνὴν... λέγοντα; XI, 15 φωναὶ... λέγοντες; à la rigueur, pour 2 fois ou 3 fois αὐτοῖς se rapportant à ἀκρίδες féminin, parce que ces « sauterelles » peuvent être des démons : IX, 4, 5, et (?) IX, 3, ou encore le ὀνόματα οἵ de III, 4, douteux, le στρατεύματα ἐνδεδύμενοι de XIX, et le πνεύματα... ἀπεσταλμένοι de V, 6, A. Mais une *constructio ad sensum* expliquerait plus difficilement le masculin après χιλιάδες, de VII, 4 (XIV, 3 peut s'expliquer par une apposition); et il est impossible d'y recourir aux passages suivants : IX, 7 : τὰ ὁμοιώματα... ὅμοιοι; XI, 4 : αἱ δύο λυχνίαι αἱ ἑστῶτες (!); XXI, 14 : τὸ τεῖχος τῆς πόλεως ἔχων; XXII, 2 : ξύλον ζωῆς ποιῶν; et XIV, 19 : τὴν ληνὸν τοῦ θυμοῦ τοῦ θεοῦ τὸν μέγαν.

3° *Nominatifs absolus.* — On rencontre plusieurs fois dans l'Apocalypse un nominatif qui n'est sujet ni prédicat d'aucun verbe, mais l'être qu'il désigne reparaîtra dans la phrase, désigné cette seconde fois par un pronom régime. C'est ce que les grammairiens appellent « nominativus pendens ». C'est une sorte d'anacoluthe, ou parfois d'exclamation, qu'on trouve en toutes les langues, dans le langage familier ou l'éloquence saccadée, mais qui ne produisait pas en hébreu, où il n'y a point, comme on sait, de déclinaison, la même impression d'irrégularité qu'en latin ou en grec; aussi y est-elle admise (1). — Exemples dans l'Apocalypse : ὁ νικῶν, δώσω αὐτῷ II, 26; III, 12, 21; cfr. XVI, 19 : Βαβυλὼν... ἐμνήσθη δοῦναι αὐτῇ. *Blass* (*Debrunner*), p. 275, signale plusieurs tournures similaires dans la Bible grecque, le Nouveau Testament, les papyrus et même le grec classique. Aux chapitres II, 7, 17 et VI, 4 et XXI, 6, ce n'est plus un nominatif absolu, mais on lit τῷ νικῶντι δώσω αὐτῷ; — τῷ καθημένῳ... ἐδόθη αὐτῷ, — ἐγὼ τῷ διψῶντι δώσω αὐτῷ, ce qui constitue un simple pléonasme.

(1) Ainsi *Nahum*, I, 3 : יהוה בסופה דרכו : *Jéhovah, son chemin est dans la tempête*, et ailleurs. GESENIUS-KAUTZSCH, 26e édition, § 143, p. 451.

4° *Pléonasmes du pronom ou de l'adverbe.* — La même irrégularité se rencontre bien ailleurs que dans les trois cas cités ci-dessus. Elle ne donnerait peut-être pas lieu à des observations particulières, et on pourrait n'y voir qu'une pure affaire de style, si le pronom démonstratif n'était pas répété très indument dans une proposition commençant par un pronom relatif rapporté au même sujet : III, 8 : ἣν οὐδεὶς δύναται κλεῖσαι αὐτήν. Idem VII, 2, 9; XIII, 8, 12; XX, 8. Une tournure semblable est en usage avec les adverbes de lieu XII, 6 : ὅπου ἔχει ἐκεῖ. Idem XII, 14 et XVII, 9. C'est un gros solécisme en grec, mais une tournure nécessaire en hébreu : בוֹ.. אֲשֶׁר, שָׁם.. אֲשֶׁר. S'il y a des parallèles en grec ancien vulgaire, ils sont très rares.

5° *Coordination du participe, même à un cas oblique, avec un verbe fini.* — Cet idiotisme, qui est fréquent en hébreu (*Driver,* Moods and tenses 163, cité par *Charles,* p. 90), n'apparaît pas moins de six fois dans l'Apocalypse. I, 5-6 : τῷ ἀγαπῶντι ἡμᾶς καὶ λύσαντι (λούσαντι?) ... καὶ ἐποίησεν ἡμᾶς βασιλείαν; idem II, 9, (20); III, 7, bis; ὁ ἀνοίγων καὶ οὐδεὶς κλείσει, καὶ κλείων καὶ οὐδεὶς ἀνοίγει; III, 9 τῶν λεγόντων ἑαυτοὺς Ἰουδαίους εἶναι, καὶ οὐκ εἰσίν. (Au chap. VII, 14, ce n'est pas la même chose, car ἔπλυναν se rattache directement, comme εἰσι, à οὗτοι qui n'est pas répété). On peut, à la rigueur, et nous le ferons dans notre traduction, isoler le verbe fini du participe en plusieurs de ces cas, pour en faire une parenthèse énergique : « *de ceux qui se disent Juifs... — et ils ne le sont pas!* » Mais cela serait bien difficile, par exemple, au chap. II, 20 ἀφεῖς τὴν γυναῖκα Ἰεζάβελ, ἡ λέγουσα ἑαυτὴν προφῆτιν καὶ διδάσκει, où d'ailleurs le participe n'est pas à un cas oblique; il faut traduire : « *celle qui se dit prophétesse et qui enseigne...* » Nous aurons, dans un autre chapitre, l'occasion de discuter sur les parallèles vrais ou supposés qu'offre le Nouveau Testament à cette tournure.

6° *Bizarreries et solécismes notoires.* — Signalons, pour finir, un certain nombre de fautes ou d'étrangetés que, avec la meilleure volonté, on ne saurait expliquer ni comme des hébraïsmes, ni comme des accords *ad sensum,* ni par la grammaire d'aucun idiome vulgaire. Ce sont d'abord les confusions de genre déjà rencontrées : ὁ Ἀψίνθος pour ἡ Ἀψ'; le masculin pour le féminin, et surtout pour le neutre, même quand il s'agit d'objets inanimés; la grossière erreur αἱ ἑστῶτες pour ἑστῶσαι du ch. XI; le τὴν λήνον τὸν μέγαν du ch. XIV; enfin, plus singulier encore, mais bien attesté (par א A P 81), le τὴν λίμνην τοῦ πυρὸς τῆς καιομένης l'étang « du feu brûlante », XIX, 20. — Ou encore ὅμοιον υἱὸν ἀνθρώπου, répété deux fois, en deux passages très différents, I et XIV. — Mais surtout une expression, épithète divine, que l'écrivain affectionne, car il la reproduit 5 fois, trois fois entièrement ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος, I, 4, 8; IV, 8, et deux fois partiellement ὁ ὤν καὶ ὁ ἦν. Elle n'est jamais qu'au nominatif, même après ἀπὸ (I, 4 ἀπὸ ὁ ὤν), comme si c'était un nom indivisible et indéclinable. L'article ὁ s'y trouve placé deux fois devant un participe, mais, entre ces participes, il se trouve aussi devant un verbe fini, l'imparfait ἦν. Comment traduire? Le mieux, après *Bousset* et d'autres, est de croire que l'auteur s'est permis cette bizarrerie dans l'intention de relever le hiératisme de l'épithète; on ne peut vraiment parler d'ignorance, pour ἀπὸ ὁ ὤν; ni de distraction pour ὁ ἦν, puisque cinq fois la chose se répète. Il n'avait pas de participe prétérit à sa disposition, au verbe εἶναι; pour sauvegarder la symétrie de l'expression solennelle, il a substantifié ou « participié » l'imparfait. Ainsi il a donné comme un développement du nom

de Jahweh « Celui qui est ». Mais un homme sachant vraiment parler grec eût été arrêté par le caractère barbare d'une telle tournure. Nous traduirons, vaille que vaille : « *de la part de* (*celui qui a nom*) : IL EST, IL ÉTAIT, IL VIENT ».

*
* *

Que conclure de cette revue, encore imparfaite, de la grammaire apocalyptique?

Notons d'abord qu'elle est très homogène. Les particularités signalées sont assez également réparties à travers le livre entier, sans distinction des trois parties, ni des deux sections de la partie prophétique. Le vocabulaire aussi, sauf la diversité des sujets traités, est bien d'une seule venue. Nous pouvons donc parler de l'Apocalypse comme d'un livre dû à un seul auteur (ou, pour ne pas être trop affirmatif avant le temps, à un seul rédacteur), quitte à démontrer plus tard *ex professo* cette unité de main.

Les irrégularités de cette langue doivent-elles s'expliquer par le fait que l'auteur était un Sémite, un « Hébreu »? Les avis des critiques sont partagés.

Les uns, et les plus nombreux de beaucoup (*Bousset, Blass, Viteau, Jacquier, Swete, Charles,* etc.) n'ont pas de peine à trouver de nombreuses particularités qu'on peut faire valoir comme des hébraïsmes. Tels sont le mot κατήγωρ, l'emploi particulier de διδόναι, la fréquence de ἐνώπιον et de ἰδού, le πόδες... ὡς στῦλοι, les traces probables d' « état construit », la répétition usuelle de l'article devant l'épithète, la fréquence de πᾶς, suivant parfois une négation, l'usage presque exclusif des pronoms pour le possessif, la confusion des temps, l'absence de beaucoup de particules très fréquentes en grec (même hellénistique), certaines irrégularités au régime des verbes, l'abus de ἐν instrumental, de καὶ (employé même trois fois à l'apodose), le génitif suivant toujours le nom, la fréquence du verbe préposé à son sujet, les propositions nominales, le participe pour un verbe fini, les pléonasmes de pronom ou d'adverbe, le retour instinctif au nominatif et au genre masculin (surtout après le *neutre,* genre qui n'existe pas dans les langues sémitiques), les « nominatifs pendants », la coordination d'un verbe fini avec un participe; enfin les fautes fréquentes et les constructions dures ou singulières, qui montrent un écrivain ayant peu de facilité à manier la langue grecque. Il est hors de doute que cet ensemble est impressionnant.

Cependant un certain nombre de philologues, versés dans l'étude des papyrus gréco-égyptiens et des ostraka, sont portés à restreindre considérablement ces influences présumées de l'hébreu et de l'araméen. *Moulton,* notamment, affirme que, si l'on abstrait des passages où l'auteur aurait traduit expressément un document sémitique (?), sa grammaire pourrait tout aussi bien être celle d'un paysan égyptien du Fayoûm, ou d'un natif d'Oxyrinchus qui aurait poussé jusqu'au même point son étude du grec. Il note que beaucoup des irrégularités mentionnées ne sont pas sans exemple dans le grec vulgaire de l'époque. Il est certaines de ces fautes que les gens du peuple commettent dans toutes les langues. Même le « sémitisme » le plus typique, le pronom démonstratif faisant pléonasme avec le relatif, ne semble pas en soi une suffisante pièce à conviction. Et Moulton appuie ses objections d'observations très amusantes, comme celle-ci : Quand la Sarah Gamp de *Martin Chuzzlewit* s'exprime ainsi : *Which her name*

*is Mistress Harris,* nul ne songera que Dickens ait voulu rendre sa fameuse garde-malade suspecte d' « hébraïser ».

La thèse peut sans doute se défendre, avec ou sans humour. Cependant il y a tant et tant de ces irrégularités grecques qui concordent parfaitement avec l'usage sémitique le plus régulier, que nous aurions peine à refuser notre assentiment à cette remarque si judicieuse de *Swete* (Apoc. p. cxxv, n. 1) : « Les faits, jusqu'à présent, ne paraissent pas suffisants pour garantir cette conclusion (de Moulton). Il est hasardeux de comparer un document littéraire avec une collection de lettres personnelles, de lettres d'affaires, de factures, et autres écrits éphémères (tels que sont la plupart du temps les papyrus); des bévues dans la formation des mots ou dans la syntaxe, qu'il y a tout lieu de s'attendre à trouver dans ces derniers, sont des phénomènes exceptionnels dans les documents de la première catégorie; et si elles y trouvent place, on ne peut l'attribuer qu'à des habitudes de pensée longues comme la vie. De plus, il reste à considérer dans quelle mesure les termes de conversation quasi-sémitiques des papyrus peuvent être dus eux-mêmes à la nombreuse population des Juifs parlant grec dans le Delta du Nil. »

Il faut nous rendre à cette considération, et nous ranger à l'opinion commune. Nous admettrons sans difficulté, avec Swete, Charles et les autres, que Jean, qui a un style plus « hébraïque » que celui des Septante, qui sait si peu user des particules pour nuancer ses phrases, n'a pas dominé l'idiome grec, même celui de sa propre période, et cela en dépit de la richesse d'un vocabulaire acquis seulement par la conversation. Comme il avait parlé araméen la plus grande partie de sa vie, il pensait encore en araméen.

## III. — Style.

L'étude du style ne fera que corroborer cette conclusion.

Déjà nous avons fourni certaines indications à ce sujet. La première caractéristique de ce style, c'est de n'avoir aucune répugnance pour les répétitions.

1° Jean a certaines expressions favorites qui réapparaissent à travers les chapitres censés avoir l'origine la plus différente, d'après les spéculations des « Literarkritiker ». Il nous suffit de transcrire et de préciser la liste qu'en a établie *Bousset* (pp. 176-177) :

λόγος τοῦ θεοῦ καὶ μαρτυρία Ἰησοῦ (I, 2, 9; VI, 9; XII, 11; XX, 4; cfr. XI, 7, τὴν μαρτυρίαν αὐτῶν; XII, 17 : τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ; XIX, 10, idem.).

κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ (I, 8; IV, 8; XI, 17; XV, 3; XVI, 7; XIX, 6, 15; XXI, 22; cfr. XVI, 14 : τοῦ θεοῦ τοῦ παντοκράτορος).

ζῶν εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων (I, 18; IV, 9, 10; X, 6; XV, 7; cfr. V, 13 ἡ εὐλογία.... εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων; XIV, 11 : εἰς αἰῶνας αἰώνων ἀναβαίνει).

φυλαὶ γλῶσσαι λαοὶ ἔθνη (V, 9; VII, 9; XI, 9; XIII, 7; XIV, 6; cfr. X, 11 : επὶ λαοῖς καὶ ἔθνεσιν καὶ γλώσσαις καὶ βασιλεῦσιν; et XVII, 15 : λαοὶ καὶ ὄχλοι... καὶ ἔθνη καὶ γλῶσσαι).

βίβλος (βιβλίον) τῆς ζωῆς (III, 5; XIII, 8; XVII, 8; XX, 15 : XXI, 27).

l'adjectif ἀληθινός, joint à quelque autre épithète, ἅγιος, πιστός, δίκαιος (III, 7, 14; VI, 10; XV, 3; XVI, 7; XIX, 2, 11; XXI, 5; XXII, 6), excepté XIX, 9, où il est seul.

μακάριος..., ouvrant une « béatitude » qui ressemble pour la forme à celles de

*Luc* (et de *Matthieu*) : (I, 3; XIV, 13; XVI, 15; XIX, 9; XX, 6; XXII, 7, 14). — De même sept (ou huit) doxologies.

τηρεῖν, au sens d'*observer, pratiquer* (λόγον, λόγους, ἔργα, γεγραμμένα, ἐντολάς) (I, 3; II, 26; III, 3, 8, 10; XII, 17; XIV, 12; XXII, 7, 9); au sens de *conserver* (III, 10; XVI, 15).

ἦλθεν ἡ ἡμέρα (ὄργη, ὥρα) (VI, 17; XI, 18; XIV, 7, 15; XVIII, 10; XIX, 7).

βρονταὶ φωναὶ ἀστραπαὶ (σεισμός) (IV, 5; VIII, 5; XI, 19; XVI, 18).

πηγαὶ ὑδάτων (VII, 17 : ζωῆς π. ὑ.; VIII, 10; XIV, 7; XVI, 4; cfr. XXI, 6 : τῆς πηγῆς τοῦ ὕδατος τῆς ζωῆς; XXII, 1 : ποταμὸν ὕδατος ζωῆς; XXII, 17 : ὕδωρ ζωῆς)

ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν (καὶ ὁ ἐρχόμενος) (I, 4, 8; IV, 8; XI, 17; XVI, 5).

οὐρανός, γῆ, ὑποκάτω τῆς γῆς (V, 3, 13; cfr. X, 6 : τὸν οὐρανὸν καὶ τὰ ἐν αὐτῷ καὶ τὴν γῆν καὶ τὰ... καὶ τὴν θάλασσαν καὶ τὰ....; XIV, 7 : τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ θάλασσαν καὶ πηγὰς ὑδάτων);

enfin des énumérations de classes d'hommes très similaires, où il faut surtout remarquer μικροὶ καὶ μεγάλοι (VI, 15; XI, 18; XIII, 16; XIX, 5, 18; XX, 12) — προφῆται-ἅγιοι (XI, 18; XVI, 6; XVIII, 24; cfr. XVIII, 20 : οὐρανὲ καὶ οἱ ἅγιοι καὶ οἱ ἀπόστολοι οἱ προφῆται).

D'autres expressions, plus rares, sont caractéristiques de certaines parties, dans lesquelles se trouvent d'ailleurs nombre des expressions ci-dessus. Ainsi

ὁ μάρτυς ὁ πιστός dans les lettres (I, 5; II, 13; III, 14);

περιβάλλειν (-εσθαι) στόλας λευκάς, ἱμάτια λευκά, ἐν ἱμ. λευκοῖς (*passim.* de I à VII);

οἶνος τοῦ θυμοῦ τῆς ὀργῆς (τῆς πορνείας) (XIV, 8, 10; XVI, 19; XVII, 2; XVIII, 3; XIX, 15), dans la 2e section de la partie prophétique.

ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ θεοῦ (XX, 9; XXI, 2, 10; mais aussi une fois dans les Lettres, III, 12).

λίμνη τοῦ πυρός (καὶ θείου) (XIX-XXI, 6 fois).

2° Parmi les formules de transition, extrêmement peu variées, la plus fréquente est μετὰ ταῦτα εἶδον (IV, 1; VII, 1, 9; XV, 5; XVIII, 1; XIX, 1;) ou bien καὶ εἶδον καὶ ἰδοὺ (VI, ter; VII, 9 : μετὰ ταῦτα εἶδον καὶ ἰδού; XIV, 1, 14); ou bien καὶ εἶδον et καὶ ἰδού (passim.). Il en résulte, ainsi que de la pauvreté des particules de relation entre les propositions, de l'absence absolue de périodes, de la continuelle parataxe avec καὶ, un certain caractère de monotonie et de mécanisme qui s'étend à tout le livre, et que l'écrivain n'a sans doute pu éviter, à cause de sa connaissance toute populaire du grec.

3° Cette impression est aggravée par la répétition continuelle des mêmes mots, ainsi, assez souvent, celle des articles et des prépositions devant plusieurs substantifs coordonnés, ou même du *verbum regens* devant plusieurs génitifs ou expressions qui le déterminent. De même par les répétitions, souvent peu significatives, de l'article devant les épithètes ou les participes (*vid. supra*). Il est vrai que l'auteur a bien plus visé à la solennité qu'il n'a fui la redondance; aucun souci de concision n'apparaît dans son ouvrage.

4° Il n'est pas besoin de revenir sur ce que nous avons longuement expliqué à propos de la symétrie imposée aux idées d'un bout à l'autre de la Révélation. Notons seulement quelques traits de parallélisme, secondaires, qui ont parfois encore une couleur hébraïque. Toutes les séries septénaires, lettres, sceaux, trompettes, coupes, ont des formules identiquement construites au commencement — et à la fin, pour les Lettres, — de chacun de leurs sept membres : Καὶ

τῷ ἀγγέλῳ... γράψον : τάδε λέγει ὁ..... Ὁ νικῶν (τῷ νικῶντι).... (δώσω αὐτῷ.....) Ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις — (Ὅτε ἤνοιξεν τὸ ἀρνίον); καὶ ὅτε ἤνοιξεν..... — Καὶ ὁ πρῶτος (ὁ δεύτερος ἄγγελος, etc.) ἐσάλπισεν — (Καὶ ἀπῆλθεν ὁ πρῶτος καὶ ἐξέχεεν..); καὶ ὁ δεύτερος, etc.... ὁ ἕβδομος ἐξέχεεν : *Charles* veut reconnaître une division en stances de trois ou quatre lignes dans la description céleste IV, 2-8. Le parallélisme est encore beaucoup plus marqué pour l'apparition des quatre Cavaliers à la rupture des quatre premiers sceaux. Enfin, il arrive çà et là que la même idée est exprimée deux fois coup sur coup, sous une forme positive et une forme négative, comme dans les Psaumes (Ex : III, 16; X, 4.) — Le parallélisme du reste, au moins entre les idées et les figures, est comme une loi de ce style, nous l'avons expliqué.

5° Nous avons noté aussi la singulière instabilité de certaines images, et cherché à en découvrir la raison (chapitre VI de cette Introduction). Jean lui-même (comme d'autres Apocalyptiques) semble vouloir insinuer le manque d'adéquation qu'il reconnaissait entre cette imagerie et ce qu'il avait véritablement éprouvé dans ses visions, en multipliant la conjonction ὡς, *comme,* laquelle, au moins une quinzaine de fois, n'indique pas une pure comparaison, mais plutôt une approximation (v. Commentaire).

6° Dans l'usage des temps, on a remarqué la fluctuation que les visions présentent entre le présent, le futur, et l'aoriste (ou parfait). A notre avis, ce n'est pas une négligence de style, ni l'effet du manque de familiarité avec la langue grecque; c'est le mouvement de la pensée, extrêmement rapide et vivante, qui explique tout. Voici un spécimen très caractéristique, au chapitre XI. Il s'agit de la vision des Deux Témoins. Jésus, qui a commandé à son prophète de mesurer le Temple, lui décrit leur venue et leur action; les lui fait-il percevoir par des images visuelles? Le texte ne le dit pas expressément : « 2-13. Il a *été donné* (ἐδόθη) aux nations (le parvis extérieur); et la ville sainte, elles (la) *fouleront aux pieds* (πατήσουσιν) quarante-deux mois. Et je donnerai à mes deux Témoins (sic), et ils *prophétiseront* (προφητεύσουσιν) douze cent soixante jours (= 42 mois).... Ceux-là sont les deux oliviers et les deux flambeaux.... Et si quelqu'un veut leur nuire, du feu *sort* (ἐκπορεύεται) de leur bouche et *dévore* (κατεσθίει) leurs ennemis.... Ceux-là *ont* (ἔχουσιν) le pouvoir de fermer le ciel.... Et quand ils auront complété leur témoignage, la Bête qui monte de l'Abîme (ὁ ἀναβαίνων..) *guerroiera* avec eux (ποιήσει πόλεμον) et les *vaincra* (νικήσει), et les *tuera* (ἀποκτενεῖ). Et leur cadavre (demeure, gît) sur la place de la grande ville..... Et (ils) *regardent* (βλέπουσιν) (ceux) des peuples, et tribus, et langues et nations, leur cadavre trois jours et demi; et leurs cadavres ils ne *permettent* pas (οὐκ ἀφίουσιν) de (les) mettre au tombeau. Et ceux qui habitent sur la terre se *réjouissent* (χαίρουσιν) à propos d'eux,... et ils s'*enverront* (πέμψουσιν) des cadeaux les uns aux autres, car ces deux prophètes *tourmentèrent* (ἐβασάνισαν) ceux qui habitent sur la terre. Et après les trois jours et demi, un esprit de vie (venant) de Dieu *entra* en eux (εἰσῆλθεν ἐν αὐτοῖς), et ils se *tinrent* debout (ἔστησαν) sur leurs pieds, et une grande crainte *tomba* (ἐπέπεσεν) sur ceux qui les considéraient. Et ils *entendirent* (ἤκουσαν) une grande voix..... Et ils *montèrent* dans le ciel, et leurs ennemis les *considérèrent* (ἀνέβησαν, ἐθεώρησαν), etc. », plus rien que des aoristes.

Voici comme je pense qu'il faut expliquer ces apparentes anomalies. La pré-

diction des « Témoins », qui n'avait peut-être été d'abord qu'une communication intellectuelle, intercalée dans la vision imaginative de la mesure du Temple (versets 1-2), frappe assez vivement le Prophète pour devenir visible aux yeux de son corps ou de son esprit. Il *voit* le feu sortir de leur bouche, il les *voit* fermer le ciel, et, comprenant le sens clair de ce qui lui est ainsi révélé en figures, se rend compte que c'est une réalité présente et perpétuelle, la défense de l'Église par la prédication et les miracles. Il sait, d'autre part, que la persécution aura raison, au moins pour un temps, de cette action extérieure; alors il parle *au futur* de la mort des témoins. Mais alors son esprit se transporte dans l'avenir (peut-être une vision se peint-elle même dans son imagination), il *voit,* avec une actualité qui est celle de la vision, et non du fait figuré, ces cadavres abandonnés et insultés, il *entend* l'expression de la joie des persécuteurs; cependant il garde conscience du caractère futur de ces événements, et c'est pour cela qu'il retourne subitement, pour un instant, au temps futur (πέμψουσιν). Mais immédiatement il revient à la sensation surnaturelle qui l'a absorbé, et *raconte* alors à ses lecteurs, les images qui ont défilé devant ses yeux ou son esprit, avec les aoristes ἐβασάνισαν, εἰσῆλθεν, etc. Le mouvement de la pensée et du récit explique assez bien ces fluctuations, pour qu'il ne soit pas besoin de recourir à des confusions grammaticales. Les récits du prophète sont toujours passionnés. Il sait qu'il rapporte une vision passée, qui a trait au présent et à l'avenir à la fois; mais, par instants, tout se met à vivre devant ses yeux à mesure qu'il écrit. Ce phénomène n'est pas moins sensible en plusieurs autres visions.

Il faut noter un point fort important pour l'exégèse et que nous aurons plus d'une occasion d'établir au cours du commentaire; si ce va-et-vient de la mémoire et de l'imagination porte le Voyant à mêler le présent et les temps passés, si parfois le caractère visionnel de ces descriptions lui fait employer un présent ou un aoriste pour des événements futurs, nulle part on ne saurait prouver que l'inverse se réalise : il ne parle au futur que lorsqu'il a conscience de narrer des faits qui se réaliseront seulement dans l'avenir, ou qui, s'ils ont déjà commencé, ont encore à poursuivre leur développement. Cette observation est essentielle pour comprendre l'économie de sa Révélation. Bousset, et d'autres, ne l'ont pas toujours bien saisi. Cependant Bousset reconnaît qu'il savait user des temps — ainsi de l'imparfait — avec exactitude et finesse. Alors pourquoi se serait-il servi d'une manière moins juste du futur? Qu'on se reporte à ce que nous avons dit des scènes de pure description, et des phrases ou péricopes purement prophétiques. Jean sait au moins mettre une distinction très nette entre ce qui lui était montré comme présent, figuré *actuellement* par des images, et ce qui lui était *prédit,* seulement révélé à ses oreilles ou à son intelligence, comme devant *suivre* les réalités présentées figurativement à ses sens externes ou internes.

7° La remarque qui a la plus d'importance après cette dernière, a trait à la façon qu'il a de développer les idées conçues ou les scènes contemplées. Il est rare que, d'une seule haleine, il dise tout ce qu'il veut dire. Le même procédé d'exposition apparaît à travers tout le livre, et il est particulièrement sensible aux chapitres XII et suivants, puis à la vision des Anges des coupes, et à celle de la Jérusalem céleste (voir *Commentaire*). Une vision condensée, une brève indication, montre d'abord d'un seul coup, comme un sommaire, le sujet qu'il va traiter; puis l'écrivain revient sur telle ou telle partie de cet ensemble, pour la

développer avec de longs détails, et une mise en scène particulière, en usant de symboles qui peuvent être nouveaux, sans que d'ailleurs l'idée ait varié ; ils ne servent qu'à en accentuer les grandes lignes, à développer des virtualités déjà pressenties. Ce n'est pas, à proprement parler, une progression dans la connaissance de l'avenir, mais un développement plus précis, sous forme de visions nouvelles, mises en relation, par quelques-uns de leurs traits, avec les précédentes. Il n'y a en fait dans le livre que trois ou quatre idées générales, que nous pourrions appeler les « accords fondamentaux » ; chacune d'elles se prolonge en harmoniques des sons primitifs, en spirales, en volutes, en ondes concentriques ; — je suis bien obligé d'employer de telles métaphores, la technique littéraire n'offrant pas de termes propres pour nommer un pareil processus, à la fois si simple et si raffiné, qui rentre pourtant dans la notion générale du « parallélisme », forme naturelle de la pensée sémitique. Nous verrons quel parti on peut tirer de cette observation pour déterminer, par des comparaisons avec d'autres livres du Nouveau Testament, l'identité de notre Prophète.

Nous faudrait-il maintenant formuler quelque appréciation d'ensemble?

A tout prendre, ce style, si peu classique, si peu grec, dont nous n'avons guère cherché à dissimuler les défauts, est de l'effet le plus saisissant. D'abord il est assez nerveux, le nombre des substantifs et des verbes dépassant de beaucoup celui des épithètes. Jamais Jean n'est long ni ennuyeux comme d'autres Apocalyptiques. On oublie vite tout ce qu'il y a de recherché dans la solennité du langage ; on n'en remarque plus la monotonie grammaticale. Tout ce parallélisme, ces répétitions de mots, ces phrases si uniformément construites, ces accumulations somptueuses, frappent l'esprit et l'imagination comme un marteau qui bat le métal, et y creuse des empreintes ineffaçables ; ainsi la plume de Jean grave dans la mémoire des images d'une magnificence effrayante, mais pour nous préparer à jouir davantage des assurances douces et des prophéties radieuses, de l'encouragement spirituel qui est le vrai but où tendent ces visions terribles. Ce barbare écrivain est, dans son genre, un artiste conscient — et surtout un auteur de génie.

## CHAPITRE XI

### UNITÉ DE L'APOCALYPSE.

Il nous semble que les études précédentes, sur le symbolisme, le plan et la langue, créent au moins une très forte présomption, sinon une certitude, en faveur de l'unité de l'Apocalypse : unité de but, unité de doctrine, unité de procédés littéraires, donc unité de main. Les singularités elles-mêmes confirment cette impression, car il est difficile d'imaginer que plusieurs auteurs différents se soient rencontrés en certaines bizarreries de composition ou de langage qui ne se trouvent en aucun autre document littéraire ; il aurait fallu qu'ils le fissent exprès. Puisqu'on ne peut sérieusement admettre une hypothèse aussi étrange, il faut bien concéder au minimum qu'il est venu, après les divers auteurs qu'on se figure, un rédacteur dernier qui aurait traité fort librement ses documents, et imprimé sur tous son cachet personnel.

Pendant de longues années, les « Literarkritiker » ont exercé leur ingéniosité sur l'Apocalypse, lui assignant, avec un grand étalage d'érudition, toutes les origines disparates qu'il leur plaisait. Aujourd'hui la critique semble devenir plus raisonnable ; et il se pourrait que, pour l'Apocalypse comme pour tant d'autres ouvrages, le règne de ces doctes enfants terribles fût arrivé à son déclin. En effet, les derniers commentaires les plus remarquables des critiques indépendants rendent un juste hommage à la grandeur de l'écrivain, quand même il ne serait à leurs yeux qu'un « éditeur » ou un « Apocalyptique de dernière main ». *Bousset,* qui croit à l'utilisation d'assez nombreuses sources, admet au moins que l'auteur les a profondément remaniées, qu'il y a mis partout l'empreinte de son génie propre, ainsi que de son langage. *Joh. Weiss,* qui suppose une Apocalypse antérieure, de la main de Jean d'Asie, combinée avec une autre source étendue par la main d'un troisième écrivain, proclame que ce dernier était un auteur mystique de grande envergure, et non un recouseur de textes, un scribe matériel comme, par exemple, ceux qui ont compilé Hénoch.

Et c'est bien là un minimum qu'il faut concéder, pour peu que l'on ait d'intelligence religieuse et de sentiment littéraire. Les théories qui font de l'Apocalypse une compilation ne mériteraient pas, en soi, une réfutation, mais elles n'ont pas tout à fait fini d'encombrer la scène de la critique. Nous devons donc exposer les principales, pour les discuter ensuite en bloc. Hâtons-nous de dire qu'il en est de moins fantaisistes que d'autres. On comprend par exemple sans trop de peine que *Vischer* ait pensé trouver dans l'Apocalypse un écrit juif remanié par un chrétien, qui y aurait introduit tout ce qui tient spécifiquement à l'Évangile, L'hypothèse n'est nullement absurde en soi, et l'analogie du symbolisme avec celui des Apocalypses anciennes pouvait assez facilement prêter à l'illusion. Il a manqué à ce critique de faire une réflexion : c'est que l'auteur de l'Apocalypse étant le premier chrétien à composer un écrit de ce genre, il lui était naturel,

psychologiquement, surtout s'il était juif d'origine, d'emprunter un style consacré par une longue tradition pour les ouvrages de ce genre, plutôt que de créer de toutes pièces un symbolisme nouveau. C'eût été autrement un miracle psychologique; certains critiques admettent bien en littérature ces générations spontanées; nous devons, nous, être plus difficiles. Quant aux découvertes de sources dont nous sommes redevables à *Völter,* par exemple, ou à *Spitta,* ou à *Erbes,* distinguées dans leurs moindres nuances, datées, attribuées même à des auteurs appelés de leurs noms propres, cela relève de la haute fantaisie scientifique, et ces spéculations érudites sont capables de convaincre — tout au plus — ceux à qui elles doivent le jour.

Procédons par ordre chronologique. Bien que déjà Hugo Grotius (a. D. 1644) eût exprimé l'idée que l'Apocalypse est composée de visions éprouvées et écrites à différentes époques, — opinion où il y a certainement une part de vérité, — du moins attribuait-il tous les divers morceaux à Jean lui-même. Vogel (1811-1816) divisa le premier l'Apocalypse en quatre pièces différentes (I, 1-8; — I, 9-III, 22; — IV-XI; — XII-XXII), qui eussent été juxtaposées par *Jean le Presbytre.* Mais l'ensemble des critiques indépendants, y compris Renan, reste encore favorable, pendant plus d'un demi-siècle, à l'unité d'auteur. Weizsäcker, en 1882 (1), jugea que l'auteur avait pu faire usage de matériaux anciens. Et Völter, son élève, dans une série de travaux publiés de 1882 à 1904, est arrivé, après des tâtonnements nombreux, à construire une théorie très originale. Remarquant que la scène du jugement XIV, 14-20, pouvait être la fin d'un Apocalypse, que X, 1-XI, 13 interrompt d'une façon inattendue la série des trompettes, que la christologie du chap. XII est « cérinthienne », que 666, au chapitre XIII, peut répondre à תריון = *Trajan,* etc., il a fini par distinguer deux apocalypses diverses, l'une de *Jean* (c'est-à-dire Jean Marc), datant de l'an 65, l'autre de l'hérétique *Cérinthe,* de 70, combinées par un rédacteur du temps de Trajan, et retouchées par un écrivain vivant sous l'empereur Hadrien. En plus, il y aurait à peu près une vingtaine d'interpolations en divers versets.

| Jean-Marc (62 ap. J.-C.) | Cérinthe (70 ap. J.-C.) | Éditeur sous Trajan | Reviseur (2) sous Hadrien |
|---|---|---|---|
| Ch. I vv. 4-6. . . . . | . . . . . | 7-8. . . . . | 1-3; 9-fin. . . . . |
| II . . . . . | . . . . . | . . . . . | Tout . . . . . |
| III. . . . . | . . . . . | . . . . . | Tout. . . . . |
| IV Tout (sauf. interp. | . . . . . | . . . . . | . . . . . |
| au v. 1.). . . . . | . . . . . | . . . . . | . . . . . |
| V 1-6[a]; 7-8. . . . . | . . . . . | 6[b]; 9-10; 11-14. . . . | . . . . . |
| VI Tout. . . . . | . . . . . | . . . . . | . . . . . |
| VII 1-8. . . . . | . . . . . | 9-17. . . . . | . . . . . |
| VIII Tout. . . . . | . . . . . | . . . . . | . . . . . |
| IX Tout. . . . . | . . . . . | . . . . . | . . . . . |
| X. . . . . | Tout (XVII, 1-18, après | . . . . . | . . . . . |
| | 11). . . . . | . . . . . | . . . . . |
| XI 14-19 . . . . . | 1-13 . . . . . | 8*, 15*, 18*. . . . . | . . . . . |

(1) *Theologische Literaturzeitung,* 1882, p. 78 et suiv.

(2) Nous avons trouvé la plupart de ces tableaux tout faits dans les écrits de Bousset, de Charles et de Jacquier. Les astérisques indiquent les versets qui seraient en partie interpolés ou remaniés.

| Jean-Marc (62 ap. J.-C.) | Cérinthe (70 ap. J.-C.) | Éditeur sous Trajean | Reviseur sous Hadrien |
|---|---|---|---|
| XII | 1-10; 12-16 | 11;1 7-fin | |
| XIII | | Tout | |
| XIV 1-3; 6-7; 14-20, à mettre après XIX, 4. | 8 | 4-5; 9-12 | 13 |
| XV | 5-6, 8 | 1-4; 7 | |
| XVI | Le tout; interp. 2*, 3*, etc. | 2[b]; 13; 19[b] | 15 |
| XVII | 1-18 (à mettre après X, 1-11) | 6*, 14, 16, 17 | |
| XVIII Tout | | | |
| XIX 1-4; (XIV, 14-20) 5-10[a] | 11-fin | 20* | 10[b] |
| XX | Tout | 10* | |
| XXI | 1-13; 15-21 | 14; 22-27 | |
| XXII | 3*; 4-6 | 1-2; 8-9 | 7; 10-20 |

En 1886, Vischer se plaçant à un tout autre point de vue, jugea que les chapitres xi et xii ne pouvaient appartenir originairement à une main chrétienne. Il pourrait, en effet, en être ainsi, au moins pour le chap. xi, s'il fallait prendre trop à la lettre la métaphore du Temple (voir *Commentaire*). Partant de là, il en vint à reconnaître dans le livre entier un écrit juif, transformé par un chrétien, qui eût ajouté les trois premiers chapitres, et intercalé, en tout ou en partie, les versets suivants :

v, 6*, 8* (un mot), 9-14; — vi, 1*, 16*; — vii, 9-17; — ix, 11*; — xi, 8 b c; 15*; — xii, 11; 17* (un mot); — xiii, 8*; 9-10; — xiv, 1-5; 10*; 12-13; — xv, 3*; — xvi, 15, 16*; — xvii, 6*, 14; — xviii, 20*; — xix, 7*; 9-10; 11*; 13 b; — xx, 4-5*; 6; — xxi, 5b-8, 9*; 14 b; 22*; 23*; 27*; — xxii, 3*; 6-21.

Weizsäcker, de nouveau, dont la théorie a été admise en partie par *Bousset*, considère, dans son *Apostolische Zeitalter* (1886 et 1892) toutes les anticipations, les doublets, etc., comme des matériaux anciens utilisés, remontant aux temps de Néron, de Vespasien, de Domitien. Ainsi il distingue du corps du livre :

vii, 1-8 (de l'an 64-66); — xi, 1-13 (des debuts de la guerre juive); — xii, 1-10 (du siège de Jérusalem, quand les chrétiens eurent quitté la ville); — xiii, sous Vespasien; — xvii, sous Domitien; — enfin les Lettres, c. ii-iii, qui seraient le morceau le plus tardif.

En 1888, le Hollandais Weyland distingue trois Apocalypses combinées; l'une *juive*, du temps de Titus, désignée par א; l'autre, *juive* également, du règne de Néron, ב; puis l'écrit d'un éditeur chrétien.

| א Juif, sous Titus | ב Juif, sous Néron, après la défaite de Cestius Gallus | Éditeur chrétien |
|---|---|---|
| C. I | | Tout (— qqs vv.) |
| II | | Tout |
| III | | Tout |
| IV Tout (— 5[c]) | | 5[c] |
| V Tout (— 6-14) | | 6-14 |

| | | ℵ Juif, sous Titus | ב Juif, sous Néron, après la défaite de Cestius Gallus | Éditeur chrétien |
|---|---|---|---|---|
| VI | | Tout (— 16[c]) | . . . . . | 16[c] |
| VII | | Tout (— 14[c]) | . . . . . | 14[c] |
| VIII | | Tout | . . . . . | . . . . . |
| IX | | Tout (— 18) | . . . . . | 18 |
| X | | . . . . . | Tout (— 7) | 7 |
| XI | | 14-19 | 1-13 (— 8[b]) | 8[b] |
| XII | | . . . . . | 1-10; 12-fin (— 17[c]) | 11; 17[c] |
| XIII | | . . . . . | Tout | . . . . . |
| XIV | | 2-3; 14-20 | 6-11 | 1; 4-5; 12-13 |
| XV | | 5 | 2-4 | 1; 6-8 |
| XVI | | 17[b], 20 | 13-14 | 1-12; 15, 17[a]; 21 |
| XVII | | Tout (— 14) | . . . . . | 14 |
| XVIII | | Tout | . . . . . | . . . . . |
| XIX | | 1-6 | 11-21 (— 13[b]) | 7-10; 13[b] |
| XX | | . . . . . | Tout | . . . . . |
| XXI | | 9[b]-27 (— 14[b]) | 1-8 | 9[a]; 14[b] |
| XXII | | 1-11; 14-15 | . . . . . | 7[a]; 12-13; 16-21 |

En plus, mots et membres de phrase dans VI, 1; VII; 9, 10, 17; IX, 15; X, 1, 11; XIII, 8; XV, 3; XVII, 6; XVIII, 20; XX, 4; XXI, 27; XXII, 1, 3 attribuables à l'éditeur chrétien.

A peu près en même temps, 1887 et 1888, les deux protestants français Schœn et Aug. Sabatier proposaient une théorie beaucoup plus modérée, qui a du rapport avec celle de Weizsäcker. Tous deux professent une grande estime pour le mérite de l'ouvrage. *Schœn* en attribue l'ensemble à un chrétien vivant sous Domitien; seulement

XI, 1-13 — XII, sauf interpolation; — id. XIII; — XVIII, sauf le v. 20, viendraient des sources juives, et un éditeur chrétien aurait encore ajouté :

X, en entier; — XII, 10-12; 18; — XIII, 8-10; — XIV, 9-10; — XVI, 13-16; — XVII, entier; — XVIII, 20; — refondu XIX; — XX, 1-6; 7-15; — XXI, 9-fin; XXII, 1-5.

*A. Sabatier* reconnaît que le livre est homogène, mais que l'auteur y a intercalé les morceaux suivants, d'origine juive :

XI, 1-13; — XII; — XIII; — XIV, 6-20; — XVI, 13, 14, 16; — XVII; — XVIII; — XIX, 1-2; 11 fin; — XX, 1-10; — XXI, 9-fin; — XXII, 1-5,

en ajoutant le chapitre X pour servir de liaison entre XI, 1-13 et le contexte.

Spitta (1889) dépasse encore Völter et Weyland en fait d'acribie. Il distingue trois livres indépendants : U, une apocalypse *chrétienne* primitive, écrite après l'an 60; $J^1$, apocalypse des trompettes, *juive* du temps de Caligula (il lit au ch. XIII le chiffre 616 au lieu de 666, et l'interprète Γαΐος καῖσαρ); $J^2$, apocal. des coupes, écrit *juif* également, mais remontent à l'époque de Pompée; enfin un éditeur chrétien, R, au temps de Trajan, aurait fait de tout cela un ensemble.

| | | U (chrétien, ap. 60) | $J^1$ (juif, sous Caligula) | $J^2$ Juif, au temps de Pompée | R éd. chr. sous Trajan |
|---|---|---|---|---|---|
| C. I | | 4-6; 9-19 | . . . . . | . . . . . | 1-3; 5*; 7-8; 20 |
| II | | 1-6; 8-10; 12-16; | . . . . . | . . . . . | 7; 11; 17; 26-29 |
| | | 18-25 | . . . . . | . . . . . | . . . . . |

| U (chrétien, ap. 60) | J1 (juif, sous Caligula) | J2 Juif, au temps de Pompée | R éd. chr. sous Trajan |
|---|---|---|---|
| III 1-4; 7-11; 14-20 | . . . . . | . . . . . | 5-6; 12-13; 21-22. . . . |
| IV Tout. . . . . | . . . . . | . . . . . | 1* . . . . . |
| V Presque tout. . | . . . . . | . . . . . | 5*; 6*; 8*; 10* . . . . . |
| VI Tout. . . . . | . . . . . | . . . . . | 16*. . . . . |
| VII 9ab; 10-17 . . . . | 1-8. . . . . | . . . . . | 9c. . . . . |
| VIII 1. . . . . | 2. fin . . . . . | . . . . . | . . . . . |
| IX. . . . . | 1-11; 13; 15b; 16-21; 15a | . . . . . | 12; 14*; 15* . . . . . |
| X . . . . . | 1a; 2b; 3; 5-7. . . . . | 1b; 2a; 8a; 9b; 10-11. . | 4; 5*; 7a*. . . . . |
| XI. . . . . | 15; 19 . . . . . | 1-13; 16-18 . . . . . | 14. . . . . |
| XII . . . . . | Presque tout. . . . . | . . . . . | 6; 9*; 11; 13*; 17*. . . |
| XIII. . . . . | 1-8; 11-18. . . . . | . . . . . | 3a; 4b; 5b; 7a; 8*; 9-10; 14*; 17c-18 . . . . . |
| XIV. . . . . | 1-2a; 4b-7; 9; 10b; 11a | 14-20 . . . . . | 2b-4a; 4b*; 6*; 8; 10a; 11a; 11c-13; 17 . . . . |
| XV. . . . . | . . . . . | 2-6; 8. . . . . | 1; 2*; 3*; 5b; 7. . . . . |
| XVI . . . . . | 13; 14; 16; 17b-20 . . . | 1-12; 17a; 21 . . . . . | 1*; 2*; 10*; 15 . . . . . |
| XVII. . . . . | . . . . . | 1-6a . . . . . | 3x; 6a; 7-18 . . . . . |
| XVIII. . . . . | . . . . . | 1-23 . . . . . | 24 . . . . . |
| XIX 9b; 10 . . . . . | 11-21. . . . . | 1-3; 5-8. . . . . | 4; 6*; 7*; 8b-9a; 10*; 11d-12a; 13b; 15; 21. . |
| XX. . . . . | 1-3; 8-15 . . . . . | . . . . . | 2*; 4-7; 12*. . . . . |
| XXI . . . . . | 1; 5a; 6a. . . . . | 9-fin. . . . . | 2-4; 5b; 6b-8; 9*; 14*; 22*; 23*; 27b. . . . . |
| XXII 8; 10-13; 16a; 17; 18a; 20b; 21. . . | . . . . . | 1-3a; 15 . . . . . | 1*; 3b; 7-9; 14; 16b; 18b-20. . . . . |

Erbes (1891) découvre l'œuvre de deux auteurs apocalyptiques *chrétiens*, l'un de l'an 62, l'autre de l'an 80, et en plus une Apocalypse du temps de Caligula.

| Du temps de Caligula | Apoc. de l'an 62. | Apoc. de l'an 80. |
|---|---|---|
| C. I . . . . . | 4-19 . . . . . | 1-3; 20. . . . . |
| II. . . . . | 1-6; 8-10; 12-16; 18-25. . . . | 7; 11; 17; 26-29. . . . . |
| III . . . . . | 1-4; 7-11; 14-22 . . . . . | 5-6; 12-13 . . . . . |
| IV . . . . . | Tout . . . . . | . . . . . |
| V. . . . . | 1-10; (11-14 à transposer). . | . . . . . |
| VI . . . . . | Tout . . . . . | . . . . . |
| VII. . . . . | 1-3; 9-12. . . . . | 4-8; 13-17 . . . . . |
| VIII . . . . . | Tout . . . . . | . . . . . |
| IX. . . . . | Tout (— 12). . . . . | 12. . . . . |
| X. . . . . | Tout . . . . . | . . . . . |
| XI . . . . . | Tout (— 14). . . . . | 14. . . . . |
| XII Tout. . . . . | . . . . . | . . . . . |
| XIII Tout. . . . . | . . . . . | . . . . . |
| XIV 9b-12. . . . . | 1-7; 13-20 . . . . . | 4*; 8; 9a. . . . . |
| XV. . . . . | 2-4 (+ 11-14 du chap. V). . | 1*; 2*; 5-fin. . . . . |
| XVI . . . . . | . . . . . | Tout . . . . . |
| XVII. . . . . | . . . . . | Tout . . . . . |
| XVIII . . . . . | . . . . . | Tout . . . . . |
| XIX . . . . . | 5*-9a . . . . . | 1-4; 9b-fin . . . . . |
| XX. . . . . | 11-15 . . . . . | 1-10; 14*. . . . . |
| XXI . . . . . | 1-4 . . . . . | 5-fin . . . . . |
| XXII. . . . . | 3-21 . . . . . | 1-2; (18-19?). . . . . |

O. Holtzmann (*Geschichte des Volkes Israël,* II, 2e édition, p. 658-664) admet lui aussi 616 = Γαΐος καῖσαρ, et croit qu'une Apocalypse du temps de Caligula, contenant xiii; xiv, 6-13, a été incorporée dans un écrit juif, composé vers l'époque de la mort de Néron; le tout revisé.

Schmidt (1891) trouve une compilation de trois morceaux principaux (iv-vii, 8; — viii, 2-xi, 15; — xii, 1-xxii, 5) où se seraient intercalés x, 1-xi, 13; — xiv, 6-20; — xvii, 1-xix, 5).

L'Américain Briggs (*The Messiah of the Apostles,* 1895) découvre *six* apocalypses diverses, qui ont été unies en *quatre* rédactions successives. C'est : 1° l'Apocalypse des *Sceaux;* 2° celle des *Trompettes;* 3° des *Coupes;* 4° les *Lettres;* 5° l'Apoc. de la *Bête;* 6° celle du *Dragon;* plus des additions nombreuses.

Bruston, en France, dans ses nombreuses études sur l'Apocalypse publiées de 1888 à 1908, admet la composition d'une première Apocalypse sous Néron, combinée avec une deuxième, écrite vers la fin du ier siècle, par un disciple de Jean, d'après des souvenirs oraux de Patmos, enfin un rédacteur.

| Ap. du temps de Néron œuvre chrétienne écrite en hébreu | Disciple de Jean. | Rédacteur |
|---|---|---|
| C. I. | 4-fin. | (1-3)? |
| II. | Tout | |
| III | Tout | |
| IV | Tout | |
| V. | Tout | |
| VI | Tout | |
| VII. | Tout | |
| VIII | Tout | |
| IX | Tout | |
| X 2a; 8-11. | 1; 2b-7 | |
| XI 1-13; 19a. | 15-19 | |
| XII Tout | | |
| XIII Tout | | |
| XIV Tout (— qqs versets) | 2-5 (12-13) | |
| XV 2-4 | | 1; 5-8; |
| XVI 13-16; 19b | | 1-12; 17-21 |
| XVII Tout | | |
| XVIII Tout | | |
| XIX 1-3; 11-fin. | 4-10 | |
| XX Tout | | |
| XXI | 1-8. | 9-fin. |
| XXII. | 6-13; 16-17; 20-21. | 1-5; (14-15; 18-19)? |

Johannes Weiss (1904 et 1908) a fait paraître un commentaire plein de mérite à certains égards, mais où il reconnaît, lui aussi, une triple origine au texte : une Apocalypse de *Jean*, écrite avant 70, une Apocalypse *juive* écrite pendant le siège de Jérusalem, et composée d'ailleurs de fragments (à cause du chap. xi, 1-13); enfin, l'œuvre d'un rédacteur personnel et habile, de 95 environ ap. J.-C., qui aurait combiné les deux précédentes, en mettant partout l'empreinte de son esprit et de son style.

| Apoc. de Jean (av. 70) | Q (source Juive) | Rédacteur. |
|---|---|---|
| C. I 4-6; 9-15; 17 | | 1-3; 7-8; 16?; 19? — 20 |
| II 1-5; 8-10; 12-16; 18-25 | | 6? 7; 10c-11; 17; 26-29 |
| III 1-4; 7-11; 14-20 | | 5-6; 12-13; 21-22 |
| IV 1-8 (— qqs phrases) | | 5b; 9-11 |
| V 1-6a; 7-8; 11-14 | | 6*; 8* |
| VI 1-8; 12-17 | | 9-11 |
| VII 1*-8* | | 9*-17* |
| VIII 1, 3-5a; 13 | | 2; 5b-12 |
| IX Tout | | |
| X | 1-9 | 7*; 10-11 |
| XI 14 | 1-13 | 8*; 15-fin |
| XII 7-12 | 1-6; 13-17 | 3*; 11 |
| XIII | 1-2a; 3-6 | 2b; 7-10; 11*-18* |
| XIV 1-7; 14-20 | | 8-12 |
| XV | 5; 8 | 1-4; 6-7 |
| XVI | Le tout? | (5-7; 13-15)? |
| XVII | 1-8; 9b-13; 15-18 | 9a; 14 |
| XVIII | 1-19; 21-23 | 20; 24 |
| XIX | 11-21 | 1-10 |
| XX 1-4a; 6-14 | | 4b-5; 10*, 12*, 15 |
| XXI 1-4* | 9-13; 15-fin | 4*-8; 14 |
| XXII 3-5, (8-9) | 1-2 | 6-7; 10-21 |

Jean Weiss, meilleur critique que d'autres, a bien çà et là quelques hésitations. Il reconnaîtra, par exemple, qu'on ne peut rigoureusement distinguer la part de « Jean » et celle de l'éditeur dans des passages tels que le chapitre VII, en ses deux parties, ou une partie du chapitre XIII.

Bousset, dans son remarquable Commentaire (plusieurs éditions, de 1896 à 1906) est entré dans la ligne de Weizsäcker et de Sabatier. Pfleiderer, dans la 2e édition de son *Urchristentum* (1902) s'est rangé à peu près aux mêmes opinions, et admettrait, pour les chapitres qui se suivent de XI à XVIII, une source qui pourrait être juive et continue, remontant au temps de Caligula, incorporée et complétée par l'auteur même du livre; même chose pour XXI, 9-XXII, 5. Jülicher (*Einleitung*, 5-6, 1906) est beaucoup plus réservé sur la question de pareilles distinctions. H. J. Holtzmann, dans son *Handcommentar*, suit la même tendance de critique littéraire. Elle est également celle du Hollandais Baljon (1908) et de quelques critiques de langue anglaise, Porter, Scott, Moffatt, Charles (*Studies on the Apocalypse*, 1913), dont le Commentaire, annoncé pour 1914, n'a pas encore paru, que nous sachions. Le commentateur catholique Calmes (1905) voit aussi, surtout depuis VI jusqu'à XVIII, une combinaison de documents d'origine diverse, opérée par Jean. Nous aurons lieu de discuter ces opinions dans notre prochain chapitre, et plus tard en commentant les chapitres VII, 1-8; XI, 1-13; XII-XIII; XVII-XVIII; XXI-XXII.

Pour ce qui est des deux courants émanés de Völter et de Vischer, je ne vois guère la nécessité d'en entreprendre une critique serrée, après les chapitres que nous avons consacrés à la composition de l'Apocalypse et au traitement des symboles. Pour nous, ces systèmes dérivent uniquement, ou peu s'en faut, d'un défaut de pénétration dans l'esprit et dans la manière johannique. Tous

ces auteurs, extrêmement ingénieux sans contredit, n'ont pas compris grand chose à la structure solide de notre Révélation. S'ils parlent d'incohérences et de contradictions dans le symbolisme ou les idées (car tel est leur principal argument), c'est qu'il leur a manqué de saisir la virtualité presque indéfinie de ces symboles, et de sympathiser avec un Voyant qui, tout dominé par l'idée, attachait assez peu d'importance, relativement, à chaque image individuelle. L'école d'interprétation « Zeitgeschichtlich » — dont nous parlerons plus tard — a beaucoup contribué à les induire en erreur, par ce jugement préconçu que chaque symbole déterminé devait répondre à quelque réalité aussi déterminée que lui, une réalité de l'histoire du temps, souvent étroite et mesquine (voir par exemple l'*Antéchrist* de *Renan*), en tout cas pas assez élastique, ni spirituelle, ni universelle. Ils ne comprennent pas le livre de Jean, parce qu'ils ne se sont pas élevés jusqu'à l'esprit de Jean. Alors ils ont rompu des cadres très solides, et d'une remarquable unité, pour nous présenter à la place diverses formes de compilations assez mal digérées. Jülicher n'est pas trop sévère, quand il leur reproche d'arriver avec leurs découpages arbitraires, au résultat que « les profanes y gagnent simplement cette impression que, sur le terrain des recherches néotestamentaires, il n'y a rien du tout, et que personne n'est sûr de rien du tout (1) ». Et nous pouvons nous demander avec *Swete*, aux yeux de qui ces « hypothèses... ignorent les conditions fondamentales du problème », si la « conviction (que l'Apocalypse est un écrit composite) repose sur autre chose que les assertions réitérées d'écrivains qui ont trouvé dans l'analyse du livre un champ rempli de fascinations pour leurs exercices intellectuels (2) ».

Au moins leur fallait-il bien reconnaître l'unité d'inspiration générale, et l'unité de la langue. Suffit-il, pour rendre compte de la première, de considérer, avec Vischer, comme des additions chrétiennes tout ce qui porte la marque de croyances évangéliques? Mais ces passages sont tellement fondus avec le reste que, en les supprimant, on retranche tout ce qui fait l'originalité et l'intérêt de l'Apocalypse. L'hypothèse du « rédacteur » est aussi faible pour expliquer l'homogénéité de la langue. Presque toutes les singularités grammaticales les plus marquantes se retrouvent en divers endroits du livre, auxquels les critiques assignent pourtant des sources différentes (voir au ch. précédent). Singulier rédacteur, et compilateur vraiment extraordinaire, que celui qui eût pris ainsi à tâche de déformer d'une manière uniforme la langue de ses sources! Certains recourront à l'hypothèse qu'il les avait traduites de l'hébreu, de sa propre main; mais la plupart trouvent aussi des sources grecques. Il faudrait donc au moins admettre qu'il les a refondues exprès — ou mieux encore, qu'il n'avait pas ces sources écrites sous les yeux; mais alors, s'il était obligé de chercher toute cette matière dans sa mémoire, un homme à l'imagination puissante comme devait être ce « rédacteur », un homme qui se croyait inspiré lui-même, n'a pu manquer de mettre partout du sien, de plier les vieux matériaux à ses idées comme à sa langue. Et la théorie des sources ne signifie plus alors grand'chose : ce ne seraient que des réminiscences, utilisées en vue d'un enseignement tout à fait personnel.

(1) *Einl.* 5-6, p. 246.
(2) *The Apocalypse of St. John,* p. l, lii.

Parmi les fines et judicieuses observations que *Swete* multiplie sur le sujet qui nous occupe, il nous plaît surtout de traduire celle-ci :

Comment Jean pouvait-il se comporter à l'égard des ouvrages d'apocalyptiques plus anciens? « Il se réfère au livre de Daniel à peu près en quarante-cinq passages... et les livres d'Isaïe, d'Ezéchiel et de Zacharie lui servent presque aussi fréquemment, tandis que les autres Prophètes, le Psautier et le Pentateuque sont souvent en vue. Aucun livre dans le Nouveau Testament n'est si imprégné jusqu'au fond de la pensée et de l'imagerie des Écritures hébraïques. Et pourtant l'écrivain n'a pas cité une seule fois l'Ancien Testament, et il en emploie rarement les *ipsissima verba*. Il est rare qu'il y emprunte une scène ou la suggestion d'une vision sans en modifier les détails, sans s'écarter de l'original avec la plus entière liberté, ou combiner des traits qui ont été rapprochés de contextes différents. Cette manière d'user des matériaux de l'Ancien Testament a cours d'un bout à l'autre de l'Apocalypse, et elle est caractéristique du livre. Que l'écrivain soit redevable de quelque chose à des apocalypses non-canoniques, c'est moins certain; mais, s'il l'est, il aura toujours suivi le même principe... Les coïncidences entre l'œuvre de Jean et les livres juifs qui existent encore sont à peu près limitées à des points secondaires, en rapport avec la manière de peindre et de parler. Dans ces conditions-là, il est plus que hasardeux de postuler des sources dont rien ne nous est connu » (*op. laud.* p. liii).

Le même Swete étaie d'ailleurs son opinion d'arguments très positifs, notamment quand il s'agit de la langue. Il relève l'identité d'expressions très caractéristiques, au nombre de onze, entre les Lettres et les deux derniers chapitres; au nombre de deux, entre le chap. IV et le chap. Ier; d'une entre le c. V et le chap. XXII, ou entre V et I; d'une entre IX et XX; d'une entre XI et XXI, entre XVI et III, etc. Le lecteur les trouvera toutes signalées, et d'autres encore, dans notre commentaire; il nous suffit, pour l'instant, de le renvoyer au beau travail du savant Anglais (pp. xlvi-xlix).

L'Apocalypse est donc certainement d'une seule main, et construite sur un plan rigoureux, écrite dans un langage remarquable, unique dans toute la littérature. Le style est peut-être plus soigné en certains passages, ainsi dans les Lettres, ici plus simple, là plus emphatique. Mais il n'y a aucune diversité essentielle entre ces différents endroits, ni pour l'inspiration, ni pour le traitement des symboles, ni pour la langue; donc rien ne nous donne le droit de les attribuer à différents auteurs. Nous chercherons dans le chapitre qui va suivre, si Jean s'est *inspiré* de sources non canoniques, s'il en a eu de longues réminiscences, capables de donner une tournure particulière à l'ensemble de quelques visions. La question est tout autre que celle qui vient de nous occuper; de quelque façon qu'on y réponde, l'unité d'auteur est un fait acquis à la vraie critique objective.

Car les théories que nous venons de critiquer ont heureusement déjà vieilli. *Jülicher* — une autorité peu suspecte de traditionalisme — a bien raison de dire : « Une critique sensée doit renoncer en principe à résoudre la question du nombre des sources, et renoncer absolument à reconstituer celles-ci; ...l'auteur a traité avec trop de souveraine maîtrise tout ce qu'ont pu lui fournir des couches antérieures » (*Einl.* p. 250).

## CHAPITRE XII

### AUTHENTICITÉ DES VISIONS DE L'APOCALYPSE. QUESTION DES SOURCES.

Puisque, dans l'Apocalypse tout entière, nous avons reconnu l'œuvre originale d'une puissante personnalité, il est temps d'aborder une question haute et délicate, qui nous transporte bien au-dessus des minuties de la critique. Est-ce que Jean — inspiré de Dieu — a réellement éprouvé les visions qu'il décrit, et ces visions se sont-elles bien succédé dans l'ordre qu'il leur donne? Ou bien a-t-il donné simplement au fruit de ses réflexions sur le présent et sur l'avenir, réflexions qu'il sentait et jugeait dirigées par une illumination intérieure, la forme conventionnelle de visions construites avec les matériaux courants que lui fournissait sa connaissance de la Bible et des Apocryphes, afin de saisir de son grave enseignement les esprits populaires, qui devaient mieux l'assimiler et le retenir enveloppé d'un brillant vêtement d'images conformes aux goûts de ce temps-là?

La question peut certainement se poser, en soi, sans porter préjudice à l'inspiration divine. Il semblerait, à première vue, qu'il y eût des arguments en faveur de l'une et de l'autre hypothèse, par conséquent aussi des difficultés dans chacune d'elles. Nous devons nous garder de résoudre le problème par de purs *à priori*.

Dans le second cas, le Prophète de Patmos eût, matériellement, fait un travail semblable à celui de ses devanciers non inspirés (mais sans prendre comme eux un visage d'emprunt); il eût bâti à tête reposée, avec le même genre de matériaux, mais disposés de manière à enseigner des vérités nouvelles, et d'origine vraiment céleste. Si nous nous trouvions en face d'un livre de visions que l'Église n'eût pas reconnu comme inspiré, — qu'il se donnât comme d'origine surnaturelle ou non, peu importe ici, — nous ne serions nullement obligés d'admettre à priori que l'auteur en ait trouvé les éléments dans des extases personnelles. Ce pourrait être soit une fraude, soit une *forme littéraire*, choisie de sang-froid, après délibération. Et comme il ne faut pas prétendre que cette forme est nécessairement illégitime, car c'est une manière aussi admissible qu'une autre de présenter poétiquement ce qu'on croit être la vérité, il n'est donc pas impossible à priori qu'une pareille convention se retrouvât dans un livre inspiré. Forme conventionnelle ne dit pas mensonge.

Mais, à notre avis, il n'est pas possible de concevoir ainsi l'origine de l'Apocalypse Johannique. Nous ferons plus loin la part de ce qu'elle peut contenir d'artistique ou d'artificiel dans l'arrangement des matériaux. Mais nous devons déclarer que pour tout ce qui en fait le fond, la substance, elle procède de visions éprouvées en toute vérité.

Je crois qu'on peut le démontrer même en abstrayant momentanément de son caractère d'inspiration divine. Aujourd'hui, le moindre étudiant en psychologie

connaît la réalité des phénomènes extatiques, que les rationalistes anciens considéraient comme de pures simulations, ou des signes de dérangement cérébral. *Bousset*, écrivain intelligent qui atteint à toute la largeur d'esprit compatible avec sa « Weltanschanung » libérale, ne ferait pas trop de difficultés pour admettre que certains apocalyptiques juifs ont vraiment connu ces états mentaux. « Ce sont là des questions », dit-il, « auxquelles il n'est pas simple de répondre par un oui ou par un non. D'une façon générale, on ne saurait nier la possibilité d'expériences extatiques véritables. On ne peut faire valoir contre cela la contexture souvent très fine et très minutieuse des visions, pour soulever la question de savoir comment l'Apocalyptique aurait pu, de son songe ou de son extase, retenir dans sa mémoire un nombre si énorme de particularités. Mieux vaut distinguer. On peut très bien admettre que des éléments donnés dans le songe ou dans la vision n'ont été poussés jusqu'à ces particularités et à ces finesses que par le fait du travail littéraire. Il est difficile aussi de faire valoir contre la réalité d'une expérience visionnelle cette considération que l'Apocalyptique subit manifestement l'influence de matériaux étrangers déjà monnayés, ou même, dans l'ensemble, d'autres écrits apocalyptiques que nous avons encore sous la main. On a, au contraire, le droit tout naturel d'admettre que le visionnaire s'est formé son monde de représentations à la lecture des écrits sacrés de la Révélation, ou d'après le reste de la tradition eschatologique, et que ce monde de représentations l'a suivi dans sa vie de songes et de visions. Le songe... est tissu des expériences et des impressions de l'état de veille. Et ce qui est vrai du songe, l'est aussi des visions » (*Off.* p. 13).

Mais, si les auteurs de certains apocryphes ont pu, à la rigueur, passer par des états extatiques, naturels et non divins, — ce que nous ne serions pas d'ailleurs aussi disposés que Bousset à attribuer à ces personnages « livresques », — à combien plus forte raison pouvons-nous croire que Jean a vécu en pleine expérience mystique! La caractère de profonde sincérité, l'émotion ardente et communicative qui remplit et soulève tout son livre, rend déjà fort invraisemblable qu'il n'y ait là qu'une sorte de travail de cabinet, destiné à donner artificiellement une forme plus dramatique aux réflexions et aux prévisions que lui inspirait l'Esprit. Mais il y a plus. Cet écrivain sublime, dont un croyant ne révoquera jamais les déclarations en doute, affirme catégoriquement dès les premières lignes qu'il s'est trouvé sous une influence surnaturelle sensible. Il a « vu », « entendu », un Ange lui a été envoyé (I, 1). Il fixe le lieu et le jour; c'est à Patmos, un dimanche, qu'il a été enlevé par l'esprit (ἐγενόμην ἐν πνεύματι, I, 9). Il s'est senti ravi au ciel (IV). Il a une pleine conviction de donner la parole de Dieu elle-même, et de n'y avoir pas volontairement mêlé du sien. La preuve, c'est l'avertissement très fort qu'il donne aux lecteurs de son Apocalypse : « J'atteste à quiconque entend les paroles de la prophétie de ce livre : si quelqu'un y fait une addition, Dieu additionnera sur lui les fléaux décrits... Et si quelqu'un retranche (rien) aux paroles du livre..., Dieu retranchera sa part de l'arbre de vie... » (XXII, 18-19). Aurait-il pu parler de la sorte s'il s'était rendu compte qu'il ne faisait que spéculer, en inventant des allégories, sur quelques idées inspirées de Dieu? Sa qualité de prophète, ou même d'Apôtre, — en admettant que ce fût Jean fils de Zébédée, — aurait-elle suffi à lui donner cette assurance? Saint Paul, qui se savait inspiré, et qui était pourtant sûr de lui, a soin de distinguer ce qu'il tient

de la révélation, commune ou personnelle, et les conclusions qu'il en tire par son propre jugement : « Aux gens mariés je prescris, non pas moi, mais le Seigneur... ; quant aux autres, je leur dis, moi, mais non pas le Seigneur... » (I *Cor.* VII, 10, 12). Le Prophète Jean se fût-il donc senti comme constructeur d'allégories, plus infaillible que Paul comme moraliste, plus sûrement dirigé par l'esprit divin? C'est que, alors, il savait bien n'avoir rien altéré, par un mélange humain, de toute sa Révélation. La forme qu'il lui donnait était absolument garantie à ses yeux de prophète; comment l'expliquer mieux que par la conscience qu'il avait de communiquer aux églises non pas simplement le résultat d'un travail dirigé par un sourd instinct prophétique, mais le souvenir d'illuminations fulgurantes, indubitables, qui avaient dévoilé à sa vue le monde des mystères surhumains?

Et cependant, son livre se présente sous une forme telle, qu'on y découvre un travail intense de réflexion. Nous avons vu combien les parties en sont solidement liées. Il n'y a, à vrai dire, qu'une seule vision, un drame aux actes successifs, au moins depuis le chapitre IV jusqu'à la fin. Le même décor céleste, avec ses chœurs périodiques, s'étale toujours au-dessus du flux des visions changeantes; puis, aux derniers chapitres, il se fond avec la terre ou plutôt il l'absorbe en lui. L'unité vaut celle d'une tragédie grecque. Tout ce qui change et se développe suit les courbes d'un rythme très savant, très raffiné, s'il est bien celui que nous avons cru découvrir : ces trois moments, ces septénaires, cet épanouissement de l'idée, à des instants périodiques, en double fleur d'antithèse, tout cela révèle un travail artistique fort conscient, bien qu'encore imparfait. Est-il compatible avec le caractère de visions surnaturelles qui arrachent l'âme à elle-même, et se déroulent devant l'intelligence passive, qui ne peut les diriger, et a même de la peine à les saisir dans leur ampleur?

Il serait téméraire à un critique de préjuger des opérations de Dieu dans l'esprit de ses saints, et de leur assigner à priori telle ou telle forme. N'avons-nous pas, parmi les révélations que l'Église traite avec honneur, le *Dialogue* de sainte Catherine de Sienne, qui, d'après l'affirmation de témoins sûrs, aurait été dicté par la sainte en plein état d'extase? Il fait pourtant un livre très cohérent. Il est vrai toutefois que les visions divines, telles que nous les décrivent ceux qui en ont été favorisés, ne se déroulent pas généralement ainsi. Même quand elles sont « imaginatives », usant de couleurs et de sons, elles sont simples et d'ordinaire durent peu; mais elles laissent une impression très profonde, qui se prolonge longtemps, et le peu de traits qui les constituent est d'une virtualité de signification si étendue, qu'il est difficile de les rendre par des mots humains. Plus elles ont été hautes, plus les traces qu'elles laisseront dans la mémoire sensible seront confuses, quoique indélébiles. Aussi, quand le Voyant voudra les décrire, surtout s'il laisse un certain temps s'écouler depuis leur apparition, il sera obligé de se livrer à un travail humain (humain au moins, dans son mode, car il peut être dirigé lui aussi par le charisme de l'inspiration) ; comme écrivain, le Prophète dont les visions se sont évanouies, devra chercher, parmi les images pour lesquelles il possède des paroles, celles qui se rapprocheront le plus de ce qui lui a été montré quand il était sous l'action de l'Esprit révélateur; en sorte que l'expression parlée ou écrite d'une vision d'extase sera une transposition, une traduction dans une langue dont sa mémoire claire lui fournira les termes. Souvent ces termes seront insuffisants pour rendre adéquatement des impres-

sions indicibles; il faudra donc les multiplier pour égaler autant que possible la virtualité des images de la vision; et l'écrivain mystique n'arrivera pas toujours à se satisfaire, il se rendra compte qu'il ne donne que des reflets, des approximations de quelque chose d'indescriptible ou d'ineffable; il dira : « C'était à peu près *comme* ceci : ὡς », cette particule dont les Apocalyptiques font un si grand usage.

S'il s'agit de visions, non plus « imaginatives », mais « intellectuelles » la difficulté sera encore bien plus grande à les rendre en mots humains. Or, la vision purement intellectuelle, d'après saint Thomas, est la plus haute et la plus parfaite de toutes (II-II$^{ae}$, CLXXIV, 2). Les sens et l'imagination n'y exercent que le rôle nécessaire qu'ils ont dans toutes les pensées humaines, sans que Dieu ait imprimé directement d'images nouvelles dans l'esprit du prophète (*ibid.*, ad 4$^{um}$). L'illumination divine a bien pu ne mettre en jeu que des images qui peuplaient déjà la mémoire; et cela même aussi dans les visions proprement « imaginatives ». Ce qui sera surnaturel, alors, ce ne sera pas la présence de ces images dans l'esprit, mais la disposition, l'ordre dans lequel elles se dérouleront de façon à représenter des vérités dépassant la portée naturelle de l'intellect humain (CCLXXIII, 2, ad 2$^{um}$, ad 3$^{um}$). C'est d'ailleurs chose indifférente à la prophétie, en soi, que les apparences ou les images sensibles sous lesquelles l'idée prophétique s'exprimera; comme le dit la *Glossa* sur Amos : « Il est naturel que ceux qui veulent comparer un objet à un autre cherchent leurs comparaisons parmi les objets dont ils ont l'expérience, et au milieu desquels ils ont été élevés; par exemple, des marins compareront leurs ennemis aux tempêtes, la perte au naufrage; c'est ainsi qu'Amos, qui fut berger, assimile la crainte inspirée par Dieu au rugissement du lion » (CLXXII, 3).

Si l'esprit humain travaille ainsi suivant ses lois naturelles pour fournir une expression à la révélation prophétique ordinaire, il en peut encore être de même lorsque l'illumination a pris la forme d'une vision, soit d'une vision intellectuelle, usant d'un minimum de « phantasmes », trop inadéquats à l'idée pour en exprimer la richesse, soit même d'une vision « imaginative » trop haute ou trop abstraite pour que les simples mots du langage habituel qui y correspondent de loin puissent dire ce qu'elle était vraiment. On peut appliquer à certaines révélations, même sensibles, et toute proportion gardée, ce que le Docteur Angélique dit à propos du « rapt » de saint Paul, qui se souvenait d'y avoir entendu « des paroles indicibles, dont il n'est pas permis à l'homme de parler » (II *Cor.* XII, 4) « Memor fuit illorum, quae in illa visione cognoverat, per aliquas species intelligibiles habitualiter ex hoc in ejus intellectu relictas; ... unde *nec totam illam cognitionem aut cogitare poterat, aut verbis exprimere* » (CLXXV, 4, ad 3$^{um}$). En d'autres termes, certaines visions d'un caractère très transcendant se sont profondément gravées dans l'esprit; mais elles le débordent. Elles ont éveillé de profondes résonnances dans la masse des idées et des images qui y étaient accumulées déjà; mais l'esprit, quand il entend s'y reporter et les revivre, ne les saisit plus que dans ces résonnances accessoires, et celles-ci seulement sont capables de recevoir une expression verbale.

Je ne prétends pas expliquer à fond, avec ces considérations, le mécanisme divin des visions Johanniques, ni leur rapport exact avec les descriptions que le Prophète nous en a laissées. Que des théologiens et des psychologues plus auto-

risés tranchent la question — si elle peut être tranchée. Mais les principes ci-dessus m'autorisent au moins à suggérer quelques hypothèses de nature à éclairer la question que nous nous sommes posée.

Les visions de Jean étaient-elles intellectuelles ou « imaginaires », au sens théologique du mot? C'est ce que nous ne saurions dire avec certitude. Il est assez vraisemblable qu'il en ait éprouvé des deux sortes. Le caractère intellectuel que nous avons constaté chez lui, la transcendance de ses vues, et jusqu'à la négligence qu'on relève par-ci par-là dans l'emploi des symboles, la difficulté à en donner parfois une représentation plastique, nous porteraient à supposer qu'elles ont été surtout intellectuelles, sans l'être exclusivement. En tout cas, il n'a pas voulu — ou peut-être pas pu — dire tout ce qui lui avait été révélé; tel est le sens de l'interdiction d'écrire ce qu'avaient dit « les 7 tonnerres » (x, 4). Sans doute ces idées étaient-elles trop hautes, et ces images elles-mêmes trop épurées, dans leur simplicité et leur virtualité immense, pour se trouver des moyens d'expression entièrement suffisants dans le langage humain. Mais elles avaient éveillé en lui la mémoire de visions pareilles qu'il avait lues dans les Prophètes; certains traits, certaines paroles semblables avaient pu impressionner, dans l'extase, ses yeux, ses oreilles ou ses sens intérieurs. Par association d'idées, elles avaient déclanché le souvenir de toute l'imagerie apocalyptique qu'il possédait dans sa mémoire. Cet éveil, dans certains cas, pouvait précéder la vision, d'autres fois l'accompagner et lui fournir des phantasmes où il lisait l'idée divine, d'autres fois la suivre. En tout cas, quand il a voulu transmettre aux autres ce qu'il avait vu, il lui était naturel, les limites du discours humain s'opposant à ce qu'il fît mieux, de se servir du style et des images devenus familiers dans son milieu pour ce genre de communications. Alors il a pu faire un travail humain de mémoire, d'imagination, de combinaison, de style. Ce travail était d'ailleurs dirigé par l'inspiration divine; mais il ne fournissait parfois que des équivalences approximatives, et c'est pour cela que l'auteur, qui en avait conscience, use si volontiers de la particule ὡς, qui pourrait çà et là se traduire : « *à peu près* comme ».

En un mot, nous ne devons pas hésiter à croire, avec tous les Pères et les anciens commentateurs, que Jean répète uniquement — mais en l'appropriant par endroits, en le traduisant dans un langage dont il n'était pas le créateur — ce qui lui a été montré dans de réelles et divines extases. Parler d'un simple « instinct prophétique », si surnaturel et si conscient qu'il fût, ne semble pas répondre aux exigences de ses affirmations, ni à l'impression invincible de « chose vue » que produit sa lecture.

Seulement nous pouvons nous demander encore sur quels points le travail humain de son esprit d'écrivain a principalement porté.

Sera-t-on obligé de croire que Jean a vu se dérouler toutes ces scènes au cours d'une seule ample vision, comme la structure du livre, et les fils qui en unissent les parties, semblent l'indiquer au premier abord?

Nous ne le pensons point. Sans doute rien n'est impossible à l'action divine. Surtout si la vision était intellectuelle, Jean aurait pu y voir, même en un clin d'œil, la substance de toutes ces révélations qui prennent tant de temps à imaginer l'une après l'autre, et à revêtir d'une expression verbale. Ce qui lui fut montré pouvait être, dans sa riche mais simple transcendance, beaucoup moins

compliqué comme représentation que la traduction qu'il a fallu en donner en images et en mots humains. Pourtant, il est aussi fort possible, et vraisemblable selon nous, que Jean, pour intégrer la connaissance surnaturelle qui lui fut donnée à Patmos, au jour du Seigneur, ait fait appel à d'autres visions qu'il avait eues en des temps divers, peut-être anciens, et dont chacune prise à part lui parut devoir bien rendre un aspect ou une partie des vérités qu'il avait perçues en cette grande circonstance. Il est possible aussi qu'il ait eu plusieurs visions successives, dans son exil de Patmos, après l'apparition du « Fils d'Homme ». Séparées peut-être par des intervalles plus ou moins longs, et sans continuité psychologique, elles demeuraient en continuité objective, chacune projetant une lumière nouvelle sur les précédentes. Enfin rien n'empêche non plus d'admettre que Jean, au lieu de créer toujours ses expressions figurées, se soit servi de temps à autre de fragments d'apocalypses écrites par d'autres, et non inspirées, qu'il jugeait aptes, en en modifiant le sens par le contexte où il les introduisait, à bien rendre ce qu'il avait vu et entendu lui-même. Nous touchons ici à la question des « *Sources* ».

Tous ces éléments, personnels ou empruntés — empruntés seulement dans leur forme matérielle, non dans leur idée — il les aurait, par un travail de réflexion et de style, juxtaposés et combinés. Afin d'en constituer un tout répondant bien à l'ampleur de sa vision, il eût créé ces cadres, ces correspondances, ces jeux de succession, d'emboîtement et d'antithèse, qui font de l'Apocalypse un livre si calculé et si réfléchi, disons le mot, si artistique, en dépit de sa spontanéité ardente, de ses négligences, et de son défaut fréquent d'harmonisation plastique. Cela montre deux choses : d'abord, que l'auteur a été plus dirigé par le souci de l'idée que par celui de la description; ensuite, qu'il n'a pas songé à effacer complètement la trace des origines variées de ses diverses scènes, tout en les appropriant soigneusement aux circonstances actuelles, et au but qu'il poursuivait pour l'instruction des églises d'Asie, pendant son exil à Patmos.

*Grotius* (voir ci-dessus, chapitre précédent) fut le premier à exprimer cette idée que les visions de Jean, à l'origine, et avant d'être écrites ensemble, ne formaient pas un tout continu. Il voulut préciser, et reconnaître à leur imagerie que les unes dataient du règne de Claude, d'autres de la guerre juive, ou du règne de Vespasien, ou de Domitien. Ces déterminations étaient poussées trop loin, et reposent en partie sur des erreurs d'exégèse, ou sur une fausse date assignée à l'exil de Patmos (vide infra, chap. XIII). Nous croyons pourtant qu'il avait vu juste en principe. *Schleiermacher* a remis cette théorie en honneur, mais il est allé trop loin, car il ne reconnaît aucun lien entre les visions (*Einl. in d. N. T.*, 1845).

Pour ce qui est des « sources », nous en admettons bien théoriquement, et sous les réserves indiquées ci-dessus, la possibilité. Nous réservons au commentaire la discussion des principaux passages que les critiques considèrent comme empruntés à des écrits antérieurs. Disons seulement ici qu'il est impossible de démontrer apodictiquement aucun de ces emprunts. Nous ne sommes pour notre part nullement convaincus que les chapitres VII, 1-8, ni XI, 1-13, et encore bien moins certains passages de XXI-XXII, ou XII-XIII et XVII-XVIII se soient jamais trouvés rédigés dans des écrits antérieurs. Les arguments tirés

de la langue, comme ceux qui reposent sur une prétendue diversité de pensée, sur une incompatibilité d'époques ou de points de vue, nous semblent fort grossis, et la plupart controuvés. Il n'y a guère que XIV, 14-20, la scène de la « moisson » et de la « vendange », avec son coloris et sa structure tout à fait hébraïque, qui nous inspire quelques doutes sérieux. Au total, nous nous jugeons en droit d'affirmer qu'il n'y a pas dans tout le livre une péricope *entière* — sauf peut-être celle-là — qui ait le caractère d'un bien emprunté, d'une adaptation de document antérieur. A preuve le grand nombre de mots, de tournures, et de figures caractéristiques de l'auteur qui se retrouvent en toutes, d'un bout à l'autre du livre, et qu'on ne saurait en effacer sans faire de violentes mutilations.

## CHAPITRE XIII

### IDENTIFICATION DE « JEAN », AUTEUR DE L'APOCALYPSE. DATE DE LA COMPOSITION.

Maintenant que le lecteur possède des informations suffisantes sur le caractère et l'esprit de l'auteur de l'Apocalypse, son but, ses procédés, sa culture, sa langue et son style, nous pouvons aborder la grande question, si débattue aux IIIe et IVe siècles, et qui l'est encore davantage de nos jours : *Qui était ce Prophète Jean?*

La tradition est ferme. Elle répond : c'est Jean, l'Apôtre, le fils de Zébédée et le frère de Jacques, celui-là même qui a écrit le dernier Évangile, l'Évangile « pneumatique ». Pourtant, à une certaine époque, et dans nombre d'églises de l'antiquité, elle a subi des flottements. Puis, la comparaison des deux écrits, l'Évangile et l'Apocalypse, rend incroyable à nombre de critiques qu'ils puissent avoir le même auteur. Saint Denys d'Alexandrie faisait déjà ressortir leurs profondes divergences, pour attribuer l'Apocalypse à « un autre Jean ».

Serait-ce Jean-Marc? Jean le Presbytre? quelque homonyme encore plus inconnu que ce dernier? Pour Jean-Marc, auteur du Deuxième Évangile, la question ne peut sérieusement se poser. Sauf la tournure hébraïsante de leur style, et les libertés qu'ils prennent à l'égard de la grammaire, — encore sont-elles bien moins audacieuses chez Marc, — l'auteur du second Évangile et celui de l'Apocalypse n'ont à peu près rien de commun, ni dans le caractère, ni dans le style, si ce n'est l'attachement à la même Vérité. Quant à Jean le Presbytre, nous voulons bien croire qu'il a existé, à cause du texte de Papias qu'Eusèbe nous semble interpréter de la seule manière plausible (1). Mais je pense aussi que nous ignorons tout de lui, à part son existence, et ses relations avec Papias; il ne s'est introduit dans l'histoire littéraire, pour se faire attribuer l'Apocalypse, que comme un postulat, ou une sorte de *deus ex machina* bon à tirer d'embarras des docteurs qui savaient fort bien que la tradition désignait Jean l'Apôtre comme l'auteur de cette Révélation, mais qui continuaient à subir les conséquences de préjugés doctrinaux développés jadis chez certains orthodoxes par la polémique anti-millénariste (2). Il est d'ailleurs assez remarquable que le plus ancien adversaire connu de l'Apocalypse, le Romain *Caïus,* ait voulu l'attribuer, non pas à un Jean quelconque, mais à l'hérétique Cérinthe qui aurait pris le masque d' « un apôtre », — de l'apôtre Jean, il va sans dire.

Mais voyons d'abord les textes; ensuite nous pourrons, s'ils ne paraissent pas suffisamment décisifs, recourir aux critères internes d'où pourra sortir quelque lumière.

(1) *H. E.* III, 39.

(2) Denys d'Alexandrie lui-même pourrait tomber sous un pareil jugement, comme nous le montrerons plus bas.

*
* *

Témoignages traditionnels. — Ils se présentent en nombre imposant, et il suffira de signaler, en les discutant si besoin est, les plus anciens. Pour autant d'ailleurs qu'ils sont proprement « traditionnels », ils convergent. *Davidson* (1) déclarait justement : « Let it not be urged that the patristic tradition is not unanimous... The historical tradition relative to the Apocalypse seems to have been interrupted by doctrinal views alone. Had no Montanism or millenarianism appeared, we should have heard of no voice raised against John's authorship... the basis of the tradition cannot be explained away without violating the principles of historical evidence. »

Le premier en date (2), et peut-être le plus important des témoignages, que nous possédons c'est la phrase de *saint Justin,* dans son Dialogue avec Tryphon, c. lxxxi, 4 : Καὶ ἔπειτα καὶ παρ' ἡμῖν ἀνήρ τις, ᾧ ὄνομα Ἰωάννης, εἷς τῶν ἀποστόλων τοῦ χριστοῦ, ἐν ἀποκαλύψει γενομένῃ αὐτῷ χίλια ἔτη ποιήσειν ἐν Ἱερουσαλὴμ τοὺς τῷ ἡμετέρῳ χριστῷ πιστεύσαντας προεφήτευσε, καὶ μετὰ ταῦτα τὴν καθολικὴν καὶ, συνέλοντι φάναι, αἰωνίαν ὁμοθυμαδὸν ἅμα πάντων ἀνάστασιν γενήσεσθαι καὶ κρίσιν. C'est la plus claire des références au chapitre xx de notre Apocalypse, d'ailleurs mal compris. Il faut se souvenir que Justin avait fréquenté *Éphèse,* où il se convertit sous Hadrien, vers 135, c'est-à-dire une quarantaine d'années seulement après la date généralement assignée à l'Apocalypse.

Nous savons indirectement que, vers la même époque, *Méliton,* évêque de *Sardes,* a écrit sur l' « Apocalypse de Jean » : Μελίτωνος, τὰ περὶ τοῦ πάσχα δύο καὶ..... τὰ περὶ τοῦ διαβόλου καὶ τῆς Ἀποκαλύψεως Ἰωάννου (Eusèbe, *H. E.* xxvi, 2). *Denys de Corinthe* (166-175), se plaignant que ses lettres aient été falsifiées, emprunte, semble-t-il, intentionnellement, des termes d'*Apoc.* xxii, 18-19, et ix-xi : Καὶ ταύτας οἱ τοῦ διαβόλου ἀπόστολοι ζιζανίων γεγέμικαν (*Mat.* xiii, 25) ἃ μὲν ἐξαιροῦντες, ἃ δὲ προστιθέντες · οἷς τὸ οὐαὶ κεῖται (Eus. *H. E.*, xxiii, 12). Dans le *Pasteur* d'Hermas, écrit romain, relevons ces images : la « Bête » marine de Vis. iv, 1 (?), les « vêtements blancs » de Sim. viii, 2, 3, et, plus sûrement encore, Vis. iv, 2 : ὑπαντᾷ μοι παρθένος κεκοσμημένη ὡς ἐκ νυμφῶνος ἐκπορευομένη (*Ps.* xviii, 6, mais aussi *Apoc.,* xxi, 2), ὅλη ἐν λευκοῖς (*Apoc.* passim). Chez ces deux auteurs, il est vrai, ce ne sont là que des allusions, qui ne disent rien sur l'auteur, mais montrent au moins la considération dont jouissait déjà l'Apocalypse. Expresse est l'affirmation du commentateur *André de Césarée* touchant *Papias,* le vieil évêque d'Hiérapolis, antérieur à Justin : Περὶ μεντοὶ τοῦ θεοπνεύστου τῆς βίβλου (c'est-à-dire de l'Apocalypse de Jean) περιττὸν μηκύνειν τὸν λόγον ἡγούμεθα, τῶν μακαρίων Γρηγορίου..... προσέτι δὲ καὶ τῶν ἀρχαιοτέρων Παππίου, Εἰρηναίου, Μεθοδίου καὶ Ἱπολύτου ταύτῃ προσμαρτυρούντων τὸ ἀξιόπιστον (Préface du Comm. *P. G.,* 106, 217). Or André n'avait aucun doute sur l'identité de Jean.

*Polycarpe,* le disciple de Jean, martyrisé à *Smyrne* (155-156?) se sert très vraisemblablement d'une expression qu'il avait lue maintes fois dans l'Apocalypse, quand, avant de mourir, il s'adresse à Dieu en ces termes : Κύριε ὁ θεὸς

(1) Introduction, i, p. 319, cité par Cornely, Introductio, iii, 1886, p. 693.

(2) Les traces qu'on a cru retrouver de l'Apocalypse dans les lettres de saint Ignace d'Antioche, *Eph.* 15 et *Philad* 6, nous paraissent à tout le moins douteuses.

ὁ παντοκράτωρ, qui se retrouvent littéralement, avec leur irrégularité grammaticale *Apoc.*, IV, 8; XI, 17; XV, 3; XVI, 7; XXI, 22 (Martyre de Polycarpe, XIV). *Théophile,* qui fut entre 169 et 177 évêque d'Antioche — c'est-à-dire d'une église en relations étroites avec celles de l'Asie Mineure — dans son πρὸς τὴν αἵρεσιν Ἑρμογένους, écrit aujourd'hui perdu, s'est servi, d'après Eusèbe, *H. E.* IV, 24, « de témoignages tirés de l'*Apocalypse de Jean* ». Ajoutons le témoignage du *Canon de Muratori* (Rome, entre 155 et 200), aux lignes 57-58 : *Et Johannis enī in a|pocalebsy licet septē eccleseis scribat* tamen omnibus dicit, puis l. 71-72 : ... *apocalypse etiam johanis* et pe|tri tantum recipimus quam quidam ex nos tris legi in ecclesia nolunt (1). Enfin, dans la *Lettre des églises de Lyon et de Vienne,* sans doute rédigée par Irénée, en la dix-septième année de Marc-Aurèle (177-178), nous lisons : ἦν γὰρ καὶ ἔστιν γνήσιος χριστοῦ μαθητής, ἀκολουθῶν τῷ ἀρνίῳ ὅπου ἂν ὑπάγῃ = *Apoc.*, XIV, 4, et plus loin : ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ. « Ὁ ἄνομος ἀνομησάτω ἔτι, καὶ ὁ δίκαιος δικαιωθήτω ἔτι » = *Apoc.*, XXII, 11, appelée « Écriture, γραφή. » (Eus. *H. E.* V, 1, 10 et 58).

*Apollonius* (d'Éphèse?) combattit Montan et ses prophétesses, vers l'an 200, en se servant, d'après Eus. *H. E.* V, XVIII, 14 « μαρτυρίαις ἀπὸ τῆς Ἰωάννου Ἀποκαλύψεως », et « il raconte qu'un mort, au moyen d'une vertu divine, fut ressuscité *par le même Jean à Éphèse* » (ibid).

En résumant ces premiers témoignages, nous constatons que l'Apocalypse était connue dans la généralité des églises au IIe siècle, et qu'on la considérait comme une écriture divine (*Papias* d'après André, *Can. Mur, Lyonnais*). Le nom de son auteur, chaque fois qu'il est cité, est *Jean* (*Justin, Méliton, Théophile, Apollonius*); ce Jean est le Jean d'*Éphèse* (*Apollonius*); enfin le texte de *Justin,* le plus ancien que nous possédions, range ce Jean parmi « *les Apôtres du Christ* ». Il en est de même, certainement, pour le Muratorianum. « Plusieurs ...attribuent simplement l'Apocalypse à Jean, sans mentionner que c'est de l'apôtre qu'ils parlent. On ne peut douter pourtant que c'est bien lui qu'ils visent, car la tradition ecclésiastique, en dehors de Papias, de Denys, d'Eusèbe, et de quelques autres, n'a pas connu d'autre Jean, vivant à Éphèse, à la fin du Ier siècle » (*Jacquier,* Hist. des livres du N. T. IV, p. 322).

Ces témoignages sont couronnés par ceux d'*Irénée,* de *Clément d'Alexandrie* et *de Tertullien.* Ceux du premier ont la valeur toute spéciale qui s'attache au nom d'Irénée dans la question Johannique; l'Alexandrin et l'Africain le confirment. Tous sont aussi explicites qu'on peut le désirer. Irénée s'est beaucoup occupé de notre livre (vide infra, chapitre prochain), et il a été le devancier des commentateurs (*Adv. Haereses,* IV, 20; 21; V, 30; 35, et ailleurs). Pour lui, elle est de *Jean,* « *le disciple du Seigneur* » (*Adv. Haer.* IV, 21, 11; V, 26, 1), lequel n'est autre que l'Apôtre (*Adv. Haer.* II, 22, 5). *Clément d'Alexandrie* en parle dans le Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος, 42; dans le Παιδαγωγός, II, 10, 12; dans les Στρωματεῖς IV, 25; V, 6; VI, 13 comme d'un écrit apostolique; et on sait qu'il avait recueilli de belles traditions sur le séjour de l'Apôtre Jean à Éphèse.

(1) On sait que Zahn (*Gesch. des neutest. Kanons*, II, p. 142, 1890) croit le texte corrompu, et propose celui-ci pour l'original présumé : Καὶ ἡ ἀποκάλυψις δὲ Ἰωάννου καὶ πέτρου [ἐπιστόλη μία ἥν] μόνην ἀπεκδεχόμεθα · [ἔστι δὲ καὶ ἑτέρα] ἣν τινες τῶν ἡμετέρων ἀναγινώσκεσθαι ἐν ἐκκλησίᾳ οὐ θέλουσιν.

Quant à *Tertullien,* il défend l'authenticité de l'Apocalypse contre Marcion (*Adv. Marcionem,* III, 14; 24; IV, 5). Il dit, dans le *De resurrectione carnis,* 27, « *Apostolus Johannes in Apocalypsi* ensem describit ex ore Dei prodeuntem »; d'ailleurs il s'en sert avec profusion.

Ainsi, jusque dans les premières années du IIIe siècle, on peut parler d'une unanimité de la tradition concernant l'auteur de notre livre. L'hérétique Marcion, il est vrai, ne l'admettait pas plus que la majeure partie du Nouveau Testament; mais son opinion n'a aucun poids devant la critique; d'ailleurs nous ne savons pas absolument s'il lui refusait une origine apostolique; ce n'était pas là le critère de son canon.

Au IIIe siècle, tandis qu'elle est pleinement acceptée comme johannique et apostolique par *Origène,* qui semble ne connaître aucune discussion sur ce point-là (*In Joh.* I, 1, 2, 6, 14; V, 3; *in Mat.* XVI, 6) (1), et par *saint Hippolyte,* qui s'en est encore plus occupé qu'Irénée (*De Christo et Antichristo,* éd. Lagarde, p. 17 : Λέγε μοι, μακάριε Ἰωάννη, ἀπόστολε καὶ μαθητὰ τοῦ Κυρίου, τί εἶδες καὶ ἤκουσας περὶ Βαβυλῶνος, voir *Apoc.* XVII), en Afrique par *S. Cyprien* (Ep. XXVI, 4; De bono patientiae 24, et ailleurs), et enfin qu'on la voit paraître dans les vieilles versions latines, les difficultés commencent avec le prêtre romain *Caïus,* puis le grand évêque *S. Denys d'Alexandrie.*

*Caïus,* précurseur de Völter, l'attribue tout simplement à *Cérinthe,* ce gnostique ancien contre qui, suivant certaines traditions, l'apôtre Jean aurait eu à lutter à Éphèse, et même, suivant des anciens, aurait écrit son Évangile et la 1re épître. Le texte de Caïus, conservé par *Eusèbe* (III, XXVIII, 2) vaut la peine d'être cité et traduit :

Ἀλλὰ καὶ Κήρινθος ὁ δι' ἀποκαλύψεων ὡς ὑπὸ ἀποστόλου μεγάλου γεγραμμένων τερατολογίας ἡμῖν ὡς δι' ἀγγέλων αὐτῷ δεδειγμένας ψευδόμενος ἐπεισάγει, λέγων μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐπίγειον εἶναι τὸ βασίλειον τοῦ Χριστοῦ καὶ πάλιν ἐπιθυμίαις καὶ ἡδοναῖς ἐν Ἱερουσαλὴμ τὴν σάρκα πολιτευομένην δουλεύειν. Καὶ ἐχθρὸς ὑπάρχων ταῖς γραφαῖς τοῦ θεοῦ, ἀριθμὸν χιλιονταετίας ἐν γάμῳ ἑορτῆς, θέλων πλανᾶν, λέγει γίνεσθαι.

« Mais Cérinthe, au moyen de révélations (apocalypses) *censées écrites par un grand apôtre,* nous présente mensongèrement des récits de merveilles que *des anges lui auraient montrées* (cfr. *Apoc.* I, 2; XXII, 8). Il dit que, après la résurrection, la royauté du Christ sera terrestre; que la chair, de nouveau, organisée en état à Jérusalem (cfr. *Apoc.* XX), se mettra sous la servitude des passions et des plaisirs; et, comme il est ennemi des Écritures de Dieu, il dit, voulant égarer, qu'il y aura mille ans de fêtes nuptiales ».

Quelques auteurs catholiques ont cherché à innocenter Caïus; mais il n'est vraiment pas très grammatical de traduire ὡς ὑπὸ ἀποστόλου μεγάλου γεγραμμένων « *comme* (*les révélations*) *qui ont été écrites par un grand apôtre* », puisque l'article manque devant le participe. Puis, ce qui est tout à fait décisif, c'est que *Denys d'Alexandrie* (cité par Eusèbe, VII, XXV, 1 sqq.), en traitant de l'Apoca-

(1) Ce dernier texte est à signaler particulièrement : « Calicem biberunt et baptismo baptizati sund *Zebedaei filii,* quoniam... ὁ δὲ Ρωμαίων βασιλεύς, ὡς ἡ παράδοσις διδάσκει, κατεδίκασε τὸν Ἰωάννην μαρτυροῦντα... εἰς Πάτμον τὴν νῆσον. Ipse tradit *in Apocalypsi* his verbis : Ego Johannes frater vester, etc. ». Voir *Apoc.* c. Ier. — Si l'opuscule publié par Harnack et Dobionoutis est vraiment un commentaire d'Origène sur l'Apocalypse (vid. infra, chap. XV), comme nous l'admettons, on voit assez quelle foi avait le grand Alexandrin dans cet ouvrage.

lypse, fait une allusion claire à une opinion qui coïncide du tout au tout avec celle de Caïus, telle que nous venons de la traduire : « Τινὲς μὲν οὖν τῶν πρὸ ἡμῶν ἀθέτησαν καὶ ἀνεσκεύασαν πάντῃ τὸ βιβλίον (i. e. τὴν Ἀποκάλυψιν),..... Ἰωάννην γὰρ οὐκ εἶναι λέγουσιν, ἀλλ' οὐδ' ἀποκάλυψιν εἶναι τὴν σφόδρα καὶ παχεῖ κεκαλυμμένην τῷ τῆς ἀγνοίας παραπετάσματι, καὶ οὐχ ὅπως τῶν ἀποστόλων τινά, ἀλλ' οὐδ' ὅλως τῶν ἁγίων ἢ τῶν ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας τούτου γεγονέναι ποιητὴν τοῦ γράμματος, Κήρινθον δὲ τὸν καὶ τὴν ἀπ' ἐκείνου κληθεῖσαν κηρινθιακὴν συστησάμενον αἵρεσιν, ἀξιόπιστον ἐπιφήμισαι θελήσαντα τῷ ἑαυτοῦ πλάσματι ὄνομα..... Ἐγὼ δὲ ἀθετῆσαι μὲν οὐκ ἂν τολμήσαιμι τὸ βιβλίον... » « *Quelques-uns de ceux qui nous ont précédés ont entièrement rejeté et récusé ce livre (l'Apocalypse)... ... Ils disent en effet qu'il n'est pas de Jean, que ce n'est même pas une Apocalypse (c'est-à-dire une Révélation), enveloppé qu'il est tout à fait du voile épais de l'inconnaissable; que non seulement aucun des apôtres, mais d'aucune façon un des saints ou des membres de l'Église, n'a été l'auteur de cet écrit; que c'est Cérinthe, celui qui fonda même l'hérésie appelée de son nom, Cérinthienne, qui a voulu mettre sa propre composition sous un nom qui lui valût crédit..... Pour moi, je n'aurais pas l'audace de rejeter le livre.....* » Denys parle certainement des « Aloges » ; mais Caïus était du nombre. La découverte de fragments syriaques des Κεφάλαια κατὰ Γαΐου d'Hippolyte le démontre (1). C'est peut-être aussi contre Caïus et consorts qu'Hippolyte avait écrit le Ὑπὲρ τοῦ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίου καὶ ἀποκαλύψεως (2), mentionné sur le siège de sa statue du Latran.

Q'était-ce que ce Caïus, et comment avait-il été amené à un jugement si contraire à la tradition, si inintelligent même dans son outrance et son injustice, qu'on ne peut l'expliquer que par l'aveuglement de la passion? C'était un orthodoxe et un prêtre, puisqu'Eusèbe l'appelle ἐκκλησιαστικὸς ἀνήρ (II, xxv, 6). Au temps du pape Zéphyrin (199-217), il écrivit un ouvrage de polémique, le Πρὸς Πρόκλον, contre un chef des Montanistes. On sait que ces fanatiques, avec l'abus qu'ils faisaient du Paraclet et du prophétisme, avaient excité dans certains cercles ecclésiastiques, les « Aloges », une violente réaction contre les écrits johanniques en général. Elle existait déjà au temps d'Irénée, puisque celui-ci (*Adv. Haer.* III, 11, 9) parle déjà d'adversaires du IVe Évangile. Mais on ne trouve ensuite de renseignements les concernant que chez saint *Epiphane* dans son Πανάριον, LI, où il les baptiste « Aloges » par sarcasme (α-λόγος,), et chez *Philastre* de Brescia, *Haer.* LX. Leurs noms, leur degré d'autorité, qui a dû être assez modique, les formes de leur activité, tout cela demeure profondément ignoré. En tout cas, les « Aloges » n'aimaient pas les allégories, et ne se creusaient pas la tête pour les comprendre : « A quoi me sert, » disaient-ils, « l'Apocalypse de Jean, quand elle me parle de sept Anges et de sept trompettes? » (Epiphane, XXXII). Ces gens trop

(1) Cinq fragments traduits par Gwyn d'un commentaire de Denys Bar-Salibi † 1171 sur Apocal. ms. syriaque 7185 du British, Museum. *Hippolytus and his heads against Caius.* dans *Hermathena*, Dublin, 1888. On y trouve les objections que Caïus faisait à divers passages de l'Apocalypse.

(2) En effet, Caïus rejetait aussi le IVe Évangile; on le sait par Denys Bar-Salibi, dans le même Commentaire (Corp. script. christ. orient. Parisiis Lipsiae, 1910, t. CI, p. 1.) — Ebedjesu († 1318) semble le confirmer. (Assemani, Bibl. or. Scriptor. nestoriani), t. III, pars I, 1725, p. 15. — Sur les difficultés de cette question, voir LABRIOLLE, *la Crise montaniste,* 1912, p. 281 suiv.

raisonnables intitulaient pourtant le livre « Apocalypse de Jean », parce que tout le monde — bien qu'à tort selon eux — l'appelait ainsi; et Caïus aussi nous est témoin que les chrétiens moins informés le prenaient pour l'œuvre d' « un grand apôtre » « ὡς ὑπὸ ἀποστόλου μεγάλου γεγραμμένων ». C'est ainsi que, à leur corps défendant, ils sont pour nous des témoins de la tradition; on n'avait pas encore découvert « l'autre Jean ». Et les deux écrits demeuraient toujours associés dans la confiance ou la défaveur.

C'est saint Denys d'Alexandrie (évêque de 248 à 264) qui a le premier, à ce qu'il semble, *postulé* ce personnage. Dans son fameux texte que nous étudierons plus loin, et qu'Eusèbe encore nous a transmis (*H. E.* VII, xxv), il scrute le problème en pur critique, sans faire appel, notons-le bien, à une tradition quelconque. Il est visible que l'Apocalypse effarouchait son intellectualisme alexandrin; il la goûtait d'autant moins qu'il avait eu à combattre le millénarisme littéral de l'évêque Népos. Aussi, dans son livre περὶ ἐπαγγελιῶν, II, entama-t-il une discussion serrée pour démontrer qu'elle n'est pas d'origine apostolique. Tout en rejetant l'opinion radicale de quelques docteurs antérieurs (de Caïus?), et en continuant à admettre que le livre est d'un auteur inspiré, qui s'appelait véritablement « Jean », il ne croit pas que ce Jean puisse être le fils de Zébédée, auteur du IVe Évangile. Il s'exprime ainsi, avec une modestie dont l'ironie, sans doute, n'est pas absente : « Pour moi, je n'aurai pas l'audace de rejeter ce livre, un grand nombre de frères l'ayant en faveur; je trouve bien que la pensée dépasse en lui ma force de conception, mais je conjecture qu'il y a en chaque passage un sens caché et très admirable. Car, au reste, si je ne le comprends pas, je soupçonne du moins qu'il y a dans les mots une signification très profonde; je ne mesure ni n'apprécie ces choses avec mon propre jugement, mais je donne la préférence à la foi et je pense qu'elles sont trop élevées pour que je puisse les saisir. De plus je ne rejette pas ce que je n'ai pas embrassé du regard, mais je l'admire d'autant plus que je ne le vois pas. » Cette admiration était pour le moins un peu froide, et nous nous expliquons que l'illustre docteur ait cherché des arguments contre l'apostolicité. « A la fin de toute la prophétie..., » continue-t-il, « le prophète proclame bienheureux ceux qui la garderont et aussi lui-même : *Bienheureux*, dit-il en effet, *celui qui garde les paroles de prophétie de ce livre ainsi que moi Jean qui vois et entends ces choses* (*Apoc.* XXII, 7-8, avec une mauvaise coupure). Que Jean soit donc son nom et que *cet écrit soit de Jean*, je n'y contredis pas, et j'accorde qu'il est d'un homme *saint et inspiré de Dieu* (ἁγίου μὲν γὰρ εἶναι τινὸς καὶ θεοπνεύστου συναινῶ). Cependant *je ne serais pas facilement de l'avis que celui-ci est l'Apôtre*, le fils de Zébédée, le frère de Jacques, qui est l'auteur de l'Évangile intitulé Évangile de Jean et de l'Épître catholique. Je *conjecture*, en effet (τεκμαίρομαι), d'après le caractère de l'un et de l'autre, l'aspect des discours, et ce qu'on appelle la conduite du livre, que l'auteur n'est pas le même ». Suivent des arguments de critique interne, sur lesquels il faudra revenir, mais pas un seul témoignage d'auteur plus ancien. Denys continue : « Que ce soit donc Jean qui ait écrit cela, il faut le croire sur parole (αὐτῷ λέγοντι πιστευτέον); *mais quel est ce Jean?* On ne sait pas... Je sais que les homonymes de l'apôtre Jean sont nombreux... Il y a bien aussi un autre Jean dans les Actes des Apôtres, qui est surnommé Marc. ... Est-ce lui qui a composé l'Apocalypse? Il n'y paraît pas, car il n'est pas écrit qu'il eût passé avec eux (Paul et Barnabé) en Asie... Je pense que l'auteur du

livre en question est quelqu'un de ceux qui étaient en Asie ; on dit en effet *qu'à Éphèse il y avait deux tombeaux, et que l'un et l'autre étaient de Jean* (ἐπεὶ καὶ δύο φασίν ἐν Ἐφέσῳ γενέσθαι μνήματα καὶ ἑκάτερον Ἰωάννου λέγεσθαι (1) ». C'est uniquement sur cet on-dit — explicable de tant de manières — que Denys s'appuie pour admettre la dualité des Jean. Il ne pensait d'ailleurs pas à « Jean le Presbytre », qu'il était réservé à Eusèbe de découvrir. La preuve en est que, auparavant (xxv, 11), il oppose les petites épîtres johanniques à l'Apocalypse parce que l'auteur ne s'y nomme pas par son nom, mais seulement le « Presbytre » : Ἀλλ' οὐδέ ἐν τῇ δευτέρᾳ φερομένῃ Ἰωάννου καὶ τρίτῃ, καίτοι βραχείαις οὔσαις ἐπιστολαῖς, ὁ Ἰωάννης ὀνομαστὶ πρόκειται, ἀλλὰ ἀνωνύμως ὁ πρεσβύτερος γέγραπται.

Ce que valaient les arguments critiques, assez spécieux, de Denys, nous le verrons plus tard. Il nous suffit d'avoir montré que son scepticisme lui était purement personnel, sans aucune *base historique*. Les discussions provoquées par les Millénaristes et les Aloges leurs adversaires, avaient préparé ces doutes dans son esprit; mais il n'adopte pas les opinions de ses prédécesseurs, et c'est une inférence tout à fait originale qui l'a fait croire à cet « autre Jean », dont la tradition, comme auteur de l'Apocalypse, ne parlait pas plus que de Cérinthe.

Ces préventions contre le contenu de l'Apocalypse durèrent longtemps après qu'il ne fut plus question des « Aloges », principalement dans l'école d'Antioche, qui ne l'admettait pas au Canon. Mais presque toutes les églises, même celle de Denys, Alexandrie, continuaient à la tenir pour inspirée et apostolique (*vid. infra*). Les avis sur l'origine et la valeur de ce livre étaient radicalement tranchés. C'est pour cela qu'Eusèbe, dans son énumération des écrits néotestamentaires, ne songe pas à la placer dans la classe intermédiaire des ἀντιλεγόμενα, en écrits contestés. Il dit qu'on peut l'ajouter, « si l'on veut » aux incontestés, aux homologoumènes (Évangiles, Actes, Paul, Ire de Jean et Ire de Pierre) : ἐπὶ τούτοις τακτέον, εἴ γε φανείη, τὴν Ἀποκάλυψιν Ἰωάννου, et, peu après, il admet qu'on puisse aussi bien la ranger parmi les Apocryphes, νόθα, avec les *Actes de Paul, l'Apocalypse de Pierre,* etc : ἔτι τε, ὡς ἔφην, ἡ Ἰωάννου Ἀποκάλυψις, εἰ φανείη, ἥν τινες, ὡς ἔφην, ἀθετοῦσιν, ἕτεροι δὲ ἐγκρίνουσιν τοῖς ὁμολογουμένοις (2). Ce langage, qui paraît d'abord si inconsistant, peut s'expliquer seulement par le fait qu'il n'y avait guère d'opinion moyenne sur l'Apocalypse : on la vénérait pleinement, à l'égal des autres écrits du Nouveau Testament, ou bien on la rejetait, non plus, ainsi qu'au temps de Caïus, comme une élucubration hérétique, mais probablement comme un ouvrage pseudonyme (3). Qu'en pensait Eusèbe lui-même? Son opinion, qu'il n'indique qu'avec réserve, a quelque analogie avec celle de saint Denys. Le fameux texte de Papias lui ayant appris l'existence de « Jean le Presbytre », distinct de Jean l'Apôtre, il en conclut que le premier *pourrait bien* être l'auteur de l'Apocalypse : « Ainsi se trouverait confirmée l'assertion de ceux qui affirment qu'il y aurait eu deux hommes de ce nom en Asie et qu'il existe aussi à Éphèse deux tombeaux portant encore maintenant le nom de Jean (noter qu'il n'en parle que par ouï dire, comme Denys). Il est indispensable de faire attention à ceci;

(1) Eusèbe, *H. E.* traduction Grapin.

(2) *H. E.* III, xxv, 2 et 4.

(3) C'est ce qu'on peut déduire du fait qu'elle est mise sur le rang des Actes de Paul et de l'Apocalypse de Pierre — sans parler du Pasteur, de la Didaché et de l'Évangile selon les Hébreux.

*car, si l'on refuse de l'admettre du premier* (Jean l'Apôtre), *il serait vraisemblable que ce soit le second qui ait contemplé la Révélation attribuée à Jean* εἰκὸς γὰρ τὸν δεύτερον, εἰ μή τις ἐθέλοι τὸν πρῶτον, τὴν ἐπ' ὀνόματος φερομένην Ἰωάννου Ἀποκάλυψιν ἑωρακέναι) (III, xxxix, 7, tr. Grapin).

Cette attribution au mystérieux « Jean le Presbytre » eut quelque succès auprès de ceux qui ne goûtaient pas suffisamment l'Apocalypse. Elle parut si commode pour résoudre toute difficulté soulevée autour du nom de Jean, qu'on l'étendit aux deux petits antilégomènes, la IIe et la IIIe épître de Jean. Saint Jérôme en est témoin (*De viris illustribus*, 9, 18). Ce procédé était assez naturel, puisque ces deux lettres commencent par ὁ πρεσβύτερος. Pourtant il péchait contre la logique critique. Les deux petites épîtres, en effet, avaient été opposées par saint Denys d'Alexandrie (v. ci-dessus) à l'Apocalypse, avec laquelle elles ne présentent, du reste, aucune affinité plus particulière que les autres écrits johanniques, tandis qu'elles ont des rapports étroits avec la Ire épître, donc avec l'Évangile. Cela montre assez combien fut artificielle la popularité relative dont l'hypothèse du « Presbytre » a pu jouir dans l'antiquité. Ce n'est que chez les critiques modernes qu'elle est arrivée à s'étayer d'un système d'arguments assez spécieux. Elle n'avait aucune attache avec la tradition; elle se présente comme une pure induction, ou, disons mieux, une divination critique, dont nous avons pu noter le progrès de Denys à Eusèbe.

Est-ce à cause de cette découverte, ou seulement par suite d'une habitude de méfiance remontant aux Aloges, et à la réaction anti-montaniste, que l'Apocalypse fut exclue de certains canons? On ne la trouve pas en effet dans la Syrie araméenne, ni chez Aphraates, ni dans la Pšitta, ni dans la version philoxénienne; *saint Cyrille de Jérusalem* ne la nomme pas non plus dans sa Catéchèse (iv, 36), où il énumère les écrits du Nouveau Testament. Les Pères de l'école d'Antioche, *saint Jean Chrysostome* et *Théodoret*, ne s'en servent jamais. Parmi les Cappadociens, *saint Grégoire de Nazianze*, bien qu'il en ait fait ailleurs usage, s'abstient de la nommer dans son Poème sur les vraies Écritures, et *Amphiloque* dit : « Certains (τινες) admettent bien l'Apocalypse de Jean, mais le plus grand nombre (οἱ πλείονες) assurent qu'elle est apocryphe » (Ad Seleuc. *P. G.* XXXVII, col. 1597). Il ne parlait sans doute que pour son pays; mêmes jugements entachés d'exagération chez *Junilius* (*De Partitione divinarum legum*, *P. L.* LXVIII, 18), et chez *saint Jérôme* (1) (ep. 129), quand ils avancent, l'un, que l'Apocalypse « est tout à fait révoquée en doute chez les Orientaux », l'autre que « les Églises des Grecs ne reçoivent pas l'Apocalypse ».

On ne peut croire en effet que la situation fût si défavorable pour l'œuvre de Jean à la fin du ive siècle et au ve. Tout l'Occident l'admet, depuis le iie siècle; *saint Athanase*, *saint Cyrille d'Alexandrie* et *Didyme*, *Méthodius d'Olympe*, *saint Epiphane*, ne sont pas moins décidés que les Latins (*vid. infra*). Qui plus est, les Pères cappadociens, *saint Basile* et *saint Grégoire de Nysse* (2) en parlent, le premier, comme d'une œuvre de l'« Évangéliste » (*c. Eunomius* ii, 14), et l'autre comme d'une « Écriture » (*c. Apollinaire*, 37). Enfin, en Syrie araméenne, malgré son absence du canon, *saint Ephrem* en attribuait des passages

(1) V. JACQUIER, p. 315.
(2) V. JACQUIER, p. 295.

à « Jean le Théologien », à l' « Apôtre » (*Œuvres grecques*, II, 194 ; 248). Aussi ne faut-il pas s'étonner si les Orientaux les plus réfractaires finirent par embrasser la conviction de l'Eglise universelle ; on fit des versions syriaques de l'Apocalypse, qui est aujourd'hui au canon des Monophysites comme à celui des catholiques (*v. chap. XV, infra*). *André*, évêque de Césarée, en écrit un commentaire remarquable au VIe siècle. Et le concile *in Trullo* l'admet implicitement au nombre des écrits du Nouveau Testament.

La tradition avait donc repris ses droits, malgré une éclipse partielle et temporaire de plus d'un siècle. C'est qu'on n'avait trouvé aucune « contre-tradition » à mettre en face. Toute cette opposition ne provenait que des préjugés doctrinaux d'une période de luttes intenses, où certains orthodoxes n'avaient pas compris l'Apocalypse. Elle se continua dans l'école d'Antioche, par vitesse acquise, peut-on dire, et en raison peut-être de la découverte opportune de « Jean le Presbytre ». Mais l'histoire des témoignages était contre, et elle finit par l'emporter partout.

Nous concluons donc que la tradition, très étendue, ne connaît qu'un seul nom et un seul personnage pour l'auteur de l'Apocalypse : c'est Jean, l'Apôtre, le fils de Zébédée. Les raisonnements de la critique moderne ont pu paraître, un certain temps, dissoudre l'autorité de cette tradition. Pour l'ancienne école de Tubingue, l'Apocalypse représentait le judéo-christianisme primitif, et elle était bien de l'apôtre Jean, auquel on refusait, naturellement, la paternité du IVe Évangile et des Épîtres. A côté des Tubingiens, de Baur à Hilgenfeld, beaucoup d'autres critiques protestants ont cru que, si l'apôtre Jean est l'auteur de l'Évangile et des Épîtres, il ne peut l'être de l'Apocalypse, ni *vice versa*, tant la critique interne certifierait d'incompatibilité d'esprit et de culture entre l'Évangéliste et le Prophète: Ainsi de Wette, Lücke, Bleek, Ewald, Reuss, Düsterdieck, H. J. Holtzmann, etc., qui réservent l'Apocalypse à Jean l'Apôtre. D'autres ont pris la position inverse. Mais une forte réaction se dessine depuis vingt ans. Pour *Jülicher* (1906), ce n'est rien qu'un « Jean » quelconque, estimé comme prophète en Asie Mineure, et certainement différent de l'auteur du IVe Évangile, malgré certains rapports accidentels de pensée ou de langage dus à ce que leurs écrits ont vu le jour dans le même pays. *Jean Réville* (1) aussi voulait deux auteurs, tous deux distincts de Jean l'Apôtre. Mais d'autres critiques de mêmes tendances philosophiques, sans aller jusqu'à reconnaître avec les catholiques et des protestants orthodoxes (comme Hug, Hase, Godet, Westcott et Pressensé autrefois, de nos jours Bernhard Weiss et Zahn,) Jean de Zébédée pour l'auteur commun, admettent cependant que cet auteur est unique, et qu'il est bien « Jean d'Asie », c'est-à-dire le « Presbytre » de Papias, celui qui s'intitule ὁ πρεσβύτερος dans II et III Joh. *Harnack*, qui patronne la théorie de Vischer (v. ci-dessus, chap. XI), n'a pas hésité à écrire il y a vingt ans : « Ich bekenne mich zu der kritischen Ketzerei, die Apokalypse und das Evangelium auf einen Verfasser zurückführt... *Je professe l'hérésie critique qui rapporte l'Apocalypse et l'Évangile à un seul auteur*, toutefois dans la supposition qu'on admettra de voir dans l'Apocalypse le remaniement chrétien d'une Apocalypse juive... J'y vois (dans les parties chrétiennes) le même esprit et la même main qui nous ont donné l'Évangile. » (*Die*

(1) Dans « Le IVe Évangile », 1901.

*Altchristliche Litteratur, Chronologie I, p. 675,* n. 1, 1897). Harnack, on le sait, croit que son Jean le Presbytre, auteur de l'Évangile, a subi grandement l'influence de la personne, sinon de la doctrine, de Jean l'Apôtre. *Bousset,* qui s'évertue à faire valoir tous les arguments en vertu desquels Jean l'Apôtre eût été martyrisé longtemps avant la composition de l'Apocalypse, croit devoir attribuer celle-ci « vraisemblablement » au Presbytre Jean de Papias, lequel ne serait autre que « le vieux disciple » du IVe Évangile c. XXI, le πρεσβύτερος de II et III Joh, le « témoin » du IVe Évangile, et le maître de Polycarpe, dont parle Irénée dans sa lettre à Florinus; quoiqu'il n'eût pas composé lui-même le IVe Évangile, celui-ci serait du moins inspiré de son souvenir et de son enseignement; en sorte que l'Apocalypse et le IVe Évangile seraient deux écrits de la même « école Johannique ». *Von Soden* a une opinion assez voisine : l'Apocalypse et les épîtres seraient de Jean le Presbytre, l'Évangile d'un disciple de celui-ci. Cette distinction n'est pas très conséquente; car pourquoi rattacher les Épîtres à l'Apocalypse plutôt qu'à l'Évangile, dont elles sont beaucoup plus proches à tout point de vue? Quant à *Johannes Weiss* (1904), il reconnaît aussi Jean le Presbytre comme l'auteur de son Apocalypse fondamentale (voir au chap. XI, ci-dessus).

Nous pouvons arrêter ici la liste des opinions. Les dernières signalées montrent que les maîtres actuels de la « critique indépendante » ont presque tous une tendance à faire droit à la tradition qui affirme l'unité d'auteur de l'Apocalypse et de l'Évangile. Ils se rangent, plus ou moins timidement, à l' « hérésie » professée par Harnack. Le vieux dogme défendu jusqu'à Holtzmann tombe donc en ruines. Jean le Presbytre arrive encore bien opportunément, comme au temps d'Eusèbe, mais avec des fonctions plus étendues, pour les dispenser de recourir à Jean l'Apôtre, qui, d'après leur opinion générale, n'aurait jamais paru en Asie, ayant été martyrisé en Palestine bien des années avant Domitien.

Est-ce que cette tradition *unanime*, et qui regagne de nos jours tant de terrain, serait complètement erronée, tant pour ce qui touche à l'unité d'auteur qu'à l'identification du Prophète d'Asie avec l'Apôtre?

Il faut, pour résoudre la question, établir une comparaison soigneuse entre le IVe Évangile et les Épîtres d'une part, et l'Apocalypse de l'autre, au point de vue de la langue, du style, de l'esprit, de la doctrine. Si cette étude comparée nous fait conclure à l'unité d'auteur, alors nous croirons aussi que la tradition a raison sur toute la ligne, et non seulement sur ce point-là. Car nous ne saurions reprendre ici toute l'étude de la grosse « question Johannique »; mais nous tenons pour mise absolument hors de doute, par les controversistes qui ont réfuté Loisy, l'origine *pleinement* apostolique du quatrième Évangile. Si l'Apocalypse est du même auteur, alors le Prophète Jean est le disciple bien-aimé, le fils de Zébédée (1).

(1) Nous renvoyons le lecteur aux écrits de SANDAY, *The criticism of the Fourth Gospel,* Oxford, 1905; de JACQUIER, H. L. N. T. IV. 1905, Paris; de LEPIN, *La valeur historique du quatrième Évangile,* Paris, 1910; il peut se reporter aussi à J. DRUMMOND, *The Character and Authorship of the Fourth Gospel,* 1904, et à l'Introduction de l'*Évangile selon saint Jean,* de TH. CALMES, paru la même année dans cette collection des « Études Bibliques » ou à l'*Einleitung in das Neue Testament* de SCHÄFER-MEINERTZ, 1914, ainsi qu'au manuel de BRASSAC. Et bien d'autres ouvrages pourraient être cités. Pour nous, la « question Johannique », en ce qui concerne au moins le IVe Évangile et les Épîtres, est aujourd'hui vidée. Et voici, il nous

*
* *

## LA THÈSE DE L'UNITÉ D'AUTEUR DES ÉCRITS JOHANNIQUES DEVANT LA CRITIQUE INTERNE.

La comparaison doit d'abord porter sur l'élément le plus matériel et le plus saisissable, c'est-à-dire la langue.

semble, les résultats qui s'imposent à la bonne critique, à celle qui tient compte de tous les faits :

1° L'Évangile a bien été composé (et intégralement, c'est-à-dire y compris le chap. XXI, en réservant seulement la question de l'origine littéraire de VIII, 1-II, et d'une ou deux gloses), par Jean, fils de Zébédée, en Asie, dans ces dernières années du Ier siècle ou les premières du IIe. Les Épîtres ont vu le jour dans le même lieu et la même période. Car ce n'est pas en s'appuyant sur un témoignage très douteux de Papias, auquel ni Philippe de Side, ni Georgios Hamartolos n'ont donné d'ailleurs la portée que lui donne aujourd'hui la critique radicale, qu'on arrivera jamais à rendre vraisemblable, contre le témoignage de toute la tradition, que l'Apôtre Jean a été mis à mort par les Juifs, et en Palestine, à une époque antérieure. Ici, même l'argument *e silentio* a beaucoup de poids.

2° L'Apôtre Jean voulait bien écrire un ouvrage *historique*, et rapporter fidèlement des actions et des discours de Jésus. Son exactitude dans une foule de détails concrets qui ne sont susceptibles d'aucune interprétation symbolique, son amour de la précision dans les récits, la vie, le mouvement, la psychologie très profonde et très réelle de quelques-uns d'entre eux, ainsi que son souci de la chronologie, fort supérieur à celui des Synoptiques, en font suffisamment foi.

3° D'autre part, il a voulu que de chaque récit sortît un enseignement spirituel. Ainsi presque chaque événement concret, considéré dans son ensemble, a été choisi parmi les souvenirs réels de la vie de Jésus en raison de la valeur symbolique que l'intelligence contemplative pouvait y découvrir. C'est l'Εὐαγγέλιον πνευματικόν. L'histoire est là, toujours et partout; mais elle est là pour la doctrine plus que pour elle-même.

4° On comprend par là aussi la manière dont il a traité les paroles du Seigneur. Il a délibérément choisi celles qui fournissaient le meilleur objet à ses hautes méditations spirituelles et presque abstraites; il a reproduit les discours qui les suivaient dans son propre style rythmique et transcendant, en sorte qu'on ne peut facilement découvrir, en certains passages, où finit la teneur ou le résumé des paroles de Jésus, et où commence le commentaire inspiré de l'Évangéliste. Car les mots, les tournures, sont exactement les mêmes dans les réflexions de l'auteur, et dans les sentences du Christ, et même de Jean-Baptiste. Le sage exégète conservateur qu'était le *P. Corluy* disait déjà à ce sujet : « Quaeri... potest utrum evangelista retulerit sermones Jesu iisdem omnino verbis quibus ex ore Magistri prodierint, an vero eorum generalem tantum sensum sive compendium tradiderit. Respondendum videtur, in hac re distinguendum esse inter eas propositiones quae quasi capita doctrinae apparent et eas quae magis ad horum capitum evolutionem pertinent. Illas ad verbum referri admittendum putamus...; horum vero compendiosam tantum relationem tradi ex sequentibus argumentis ostenditur : a)...; d) Ratio scribendi S. Joannis in sermonibus Jesu et in sua epistola prima adeo concordat, ut vel discipulus modum loquendi magistri sui sibi omnino proprium fecerit, vel magistri sermones suo proprio modo expresserit. Hoc alterum et in se est probabilius et confirmatur ex dicendi similitudine inter evangelistam et Joannem Baptistam iis in locis ubi Praecursor loquens inducitur » (*Comment. in Ev. S. Johannis* [3], 1889, pp. 19-20).

M. Lepin s'exprime avec la même netteté :

Les particularités littéraires des narrations du quatrième évangile, qui pourraient reproduire plus directement la manière propre du rédacteur, « on les rencontre aussi bien dans les discours qui sont placés dans la bouche du Christ, et dans ceux qui sont attribués à Jean-Baptiste. Certaines... peuvent, dans une certaine mesure, se mettre au compte du génie de la langue sémitique, et l'on conçoit qu'elles se présentent semblables dans les discours du Christ, dans ceux de son précurseur, et dans ceux de l'évangéliste. Mais les autres sont telle-

## § I. — Comparaison au point de vue de la langue.

I. *Vocabulaire.* — Nous avons noté, au chapitre de la « Langue », que l'Apocalypse, qui présente tant d' « hapaxlégomènes » relatifs, n'en a que *huit* communs avec l'Évangile :

ἀρνίον, Ἑβραϊστί, ἐκκεντεῖν, (κυκλεύειν), ὄψις, πορφυροῦς, σκηνοῦν et φοῖνιξ.

C'est peu, si l'on songe aux 33 communs avec saint Paul, ou aux 30 avec saint Luc; il y en a même un de moins qu'avec saint Matthieu. Et encore, parmi ces mots communs, ἀρνίον, toujours employé dans l'Apocalypse pour « agneau », n'apparaît qu'une seule fois dans l'Évangile, à l'Appendice (XXI, 15), contre deux fois ἀμνός. L'adverbe ἑβραϊστί est plus caractéristique, car l'Évangile use d'autres expressions similaires, ῥωμαϊστί, ἑλληνιστί. Mais ἐκκεντεῖν mérite une mention très spéciale. Il apparaît dans l'Évangile, XIX, 37, ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν « *videbunt in quem transfixerunt* », citation de *Zacharie*, XII, 10, pour traduire l'hébreu דָּקָרוּ. Dans l'Apocalypse I, 7, on lit ὄψεται αὐτὸν πᾶς ὀφθαλμὸς καὶ οἵτινες αὐτὸν ἐξεκέντησαν, ce qui est une allusion évidente au même fait du coup de lance, et au même passage de l'A. T. Or, ce n'est pas ἐκκεντέω qui rend דָּקַר dans les LXX, mais on y lit : καὶ ἐπιβλέψονται πρὸς μὲ ἀνθ' ὧν κατωρχήσαντο. Pareille rencontre d'idées et de termes entre les deux livres « johanniques », rencontre dont on ne trouve pas l'origine dans un texte plus ancien (1), est assurément remarquable. Quant à la communauté des autres hapaxlégomènes, elle pourrait être en soi un pur effet du hasard; l'un d'eux, κυκλεύειν, *Joh.* X, 24, ne se trouve même que dans le Codex Vaticanus.

Denys d'Alexandrie, à comparer les deux vocabulaires dans leur ensemble, était frappé de leur diversité : « Les pensées et les expressions ainsi que leur arrangement feront aussi à bon droit penser que celui-ci n'est pas le même que celui-là (Il parle des deux Jean). Il y a en effet concordance entre l'Évangile et l'Épître..... Il (l'auteur des deux) se sert des mêmes pensées principales et des mêmes termes pour toute son exposition; nous en citerons brièvement quelque

ment spéciales, elles indiquent une tournure d'esprit, un mode de penser et de s'exprimer, si personnels, qu'elles ne peuvent vraiment procéder que d'une source unique. Il faut donc penser que les discours de Jésus et du Précurseur, relatés dans le quatrième Évangile, ont quelque chose de l'évangéliste dans leur forme littéraire, qu'ils portent son cachet individuel dans la construction des phrases, la connexion des propositions, le groupement des pensées, l'arrangement général de leurs divers éléments. » L'auteur observe ensuite que les synoptiques eux-mêmes groupent à leur manière des paroles ou des fragments de discours du Christ. « Il n'y a donc pas lieu de s'étonner, continue-t-il, que la manière dont le quatrième Évangéliste combine les diverses sentences attribuées à Jésus, la façon dont il les relie entre elles, la tournure qu'il donne à ses phrases et à ses arguments, reflètent sa tournure d'esprit personnelle. Cela n'empêche pas nécessairement que les déclarations mises dans la bouche du Sauveur aient été réellement prononcées par lui. » (*La Valeur historique du quatrième Évangile*, II, pp. 96-98.)

C'est bien le principe qu'il faut tenir toujours présent à l'esprit dans l'interprétation historique du IVe Évangile, en admettant encore ceci, que certaines phrases, qui paraissent de prime abord faire corps avec les discours, peuvent être en réalité de brefs commentaires du narrateur, qui, çà et là, pourraient facilement se détacher et se mettre entre parenthèses.

(1) On trouve le mot plus tard chez saint Justin (Dial. XIV, 8; XXXII, 2; LXIV, 7; CVVIII, 3, avec relation erronée à Osée), mais ces passages dérivent à peu près sûrement de l'Apocalypse.

chose; d'autre part, celui qui y regardera avec soin trouvera souvent dans l'un et dans l'autre écrit la *vie*, la *lumière* qui met en fuite les *ténèbres*, constamment la *vérité*, la *grâce*, la *joie*, la *chair* et le *sang* du Sauveur, le *jugement*, le *pardon* des fautes, l'*amour* de Dieu pour nous, le *précepte de l'amour* envers chacun de nous, l'obligation de *garder tous les commandements* (etc.)... Et, pour tout dire d'un mot, à ceux qui notent d'un bout à l'autre les caractères de l'Évangile et de l'Épître, il est facile de voir clairement qu'ils ont une seule et même couleur. *L'Apocalypse est tout à fait différente de ceux-là et leur est étrangère;* elle ne se rattache à aucun d'eux et ne s'en rapproche pas; *c'est à peine, pour ainsi dire, s'il y a entre eux une syllabe de commune* σχεδόν, ὡς εἰπεῖν, μηδὲ συλλαβὴν πρὸς αὐτὰ καινὴν ἔχουσα. » (Eus. *H. E.* VII, xxx, 17-22 tr. Grapin; nous avons souligné).

Le docte évêque d'Alexandrie y avait-il regardé d'assez près? Il est étonnant, au moins, que la communauté des mots et des idées de ζωή, *vie*, d'ἀλήθεια (ἀληθινός), de *commandements* (ἐντολαί) à garder, de *jugement*, lui ait échappé. Mais regardons-y nous-mêmes.

Pour ce qui est des substantifs, adjectifs, verbes et adverbes, il est tout naturel que la grande diversité du sujet entraîne une égale diversité dans les termes; 416 mots seulement, sur 913, se retrouvent dans l'Apocalypse et l'Évangile (1). Les termes évangéliques ou épistolaires qui manquent ou qui sont rares dans la Prophétie, c'est principalement ἴδιος (15 fois dans l'Ev.), pour le possessif; la particule μέντοι; σκοτία, *ténèbres;* φῶς, *lumière*, au sens spirituel, excepté XXI, 24; χάρις, *grâce*, excepté au début et dans la formule finale; χαρά, *joie;* ἀγαπή, qu'on ne trouve que deux fois, au ch. II, exclusivement au sens d'amour de l'homme pour Dieu; εἶναι ἐκ ou μένειν ἐν..., au sens moral; κόσμος, qui n'apparaît que trois fois dans l'Apocalypse, au simple sens d' « univers »; τέκνα (τοῦ θεοῦ, τ. διαβόλου), enfants (de Dieu, du diable); θεωρεῖν, qui n'apparaît qu'*Apoc.* XI, 11-12 et encore quelques autres. Par contre, quelques termes (usuels et non visionnels) de l'Apocalypse, comme οἰκουμένη (monde habité), εὐαγγελίζειν (-ζεσθαι), μετανοεῖν (se convertir) sont absents de l'Évangile. — Les critiques remarquent encore qu'entre deux synonymes, l'Évangile et l'Apocalypse ne choisissent pas le même : tels ἀρνίον et ἀμνός, ψευδής dans l'Apoc., ψεύστης chez l'Évangéliste; Ἱερουσαλήμ dans la Prophétie, Ἱεροσόλυμα dans l'autre écrit; ἰδού dans notre livre, ἴδε dans l'Évangile.

Cela n'empêche pas qu'un certain nombre de termes, très caractéristiques et très johanniques, ne soient communs à l'un et à l'autre (ainsi qu'aux Épîtres). Les plus notables sont ἀληθινός (10 fois dans l'Apoc., 9 fois dans l'Ev., 4 fois dans les Epp., ailleurs 6 fois seulement); δείκνυμι (au sens de « révéler », 8 fois dans l'Apoc., 5 fois dans l'Evang.); ἑβραϊστί (2 fois Apoc., 5 fois Evang.); μαρτυρεῖν (33 fois Evang., 7 fois I Joh., 4 fois III Joh., 4 fois Apoc.), et μαρτυρία (14 fois Evang., 5 fois I Joh., 1 fois III Joh., 9 fois Apoc.), qui sont les mots johanniques par excellence; νικᾶν, *vaincre*, au sens moral, plus rare, mais tout à fait caractéristique des idées de Jean; τηρεῖν (τὸν λόγον, τὰς ἐντολάς, etc. 6 fois dans l'Apocalypse, 17 fois dans les autres écrits); ὄψις ne se trouve que dans l'Évangile, 2 fois, et l'Apocalypse, 1 fois. Qu'on y ajoute ζωή, θάνατος, διψᾶν, νύμφη, δόξα, en des sens

(1) Le IVe Évangile, dit Abbott, omet les mots qui n'ont qu'un intérêt local et temporaire, et fait des variations sur un petit nombre de mots élémentaires avec leurs synonymes. — Il n'en saurait être ainsi, naturellement, dans un livre de visions concrètes.

métaphoriques et spirituels. Nous négligeons quelques autres mots, moins significatifs, qu'a notés Bousset (p. 179). Les rapprochements indiqués suffisent à donner au vocabulaire apocalyptique une « couleur johannique » assez accusée.

Le relevé *des particules* est assez instructif aussi.

Il y a des *prépositions* très communes, fréquentes dans les écrits johanniques, qui manquent tout à fait dans l'Apocalypse. Ainsi πρό (9 fois); ὑπέρ avec le génitif (13 fois); et surtout περί avec le génitif (66 fois Ev'., 8 fois I Joh. 2 fois III Joh. Inversement, ἄχρι ne se trouve que dans l'Apocalypse (11 fois). — Ἐγγύς, adverbe ou préposition, qui apparaît 11 fois dans l'Évangile, n'est employé que 2 fois dans l'Apoc., et comme adverbe. Παρά avec le génitif (Apoc., 2 fois) ou avec le datif (Apoc., 1 fois) est bien plus fréquent dans les autres écrits; de même διά avec le génitif (Apoc. 2 fois seulement); πρός avec l'accusatif (8 fois). Par contre, ἐνώπιον, si fréquent dans l'Apocalypse comme dans Luc, ne se trouve qu'une fois dans le IVe Évangile, une fois I Joh. III, 23 et 1 fois III Joh. 6. Cette particule, d'ailleurs rare chez Paul, et tout à fait absente de Matthieu et de Marc, peut être si fréquemment usitée dans les visions de notre livre à cause de leur caractère dramatique, et signifier à la lettre, la plupart du temps, « sous les yeux de »; cependant on trouve ἐνώπιον τῶν πόδων, ἐνώπιον τοῦ θρόνου, etc. Plus remarquable encore est l'extrême rareté dans l'Évangile du ἐν instrumental, qui fait dans l'Apocalypse comme une règle de style; il n'y a pas d'autre exemple, et encore douteux, que βαπτίζειν ἐν ὕδατι, πνεύματι (Joh. I, 26) (1). Enfin ἐπί avec le génitif ou l'accusatif est bien plus ordinaire dans l'Apocalypse.

Les divergences sont donc nombreuses, et notables, surtout pour περί, ἐνώπιον et ἐν instrumental. Mais les ressemblances l'emportent. Μέχρι, παρά avec l'accusatif et ἕνεκα manquent également dans tous les écrits johanniques (cette dernière aussi dans les Épîtres catholiques); σύν, particule si usuelle, qui manque totalement dans l'Apocalypse, ne se rencontre que 3 fois ailleurs chez Jean; ἀντί, absent de l'Apoc., ne se trouve qu'une fois ailleurs, IV Évang., I, 16; χώρις, qui paraît trois fois seulement dans le IVe Évangile, est absent de l'Apocalypse et des Épîtres, comme d'ailleurs de Pierre et de Jude; ἀνά avec l'accusatif (rare), qui manque dans *Joh.*, ne se trouve qu'une fois dans l'Apocalypse; tous deux font usage (comme aussi les Synoptiques) de ἀνά distributif (Joh. 1 fois, Apoc. 2 fois); ὑπό, avec l'accusatif, assez fréquent ailleurs, qui manque dans l'Apocalypse, ne se trouve qu'une seule fois *Joh.*, I, 48; ὑπέρ avec l'accusatif manque dans les deux et chez Marc — Πλήν se trouve une seule fois respectivement dans Joh. et dans l'Apoc., ὑπό avec le génitif (*par* ou *par le moyen de*) n'apparaît que 3 fois dans l'Évangile, 1 fois dans III Joh. et 3 fois dans l'Apocalypse; περί avec l'accusatif (rare chez Paul), 1 fois respectivement Apocalypse et Évangile; κατά avec l'accusatif, si commun, ne se rencontre que 8 fois dans le IVe Évangile, 1 fois dans chaque épître, 6 fois dans l'Apocalypse. La fréquence et l'emploi particulier de la préposition ἐκ, ἐξ, caractérise toute la littérature johannique indistinctement (vid. infra). La formule de transition μέτα ταῦτα (τοῦτο),

(1) On peut toutefois, avec *Abbott*, Joh. Grammar, § 2332, parler d'un ἐν « quasi-instrumental », dans les expressions ἐν τῷ ὀνόματι, ἁγιάζειν ἐν τῇ ἀληθείᾳ, ἐν τούτῳ γινώσκειν; mais ce sont plutôt des exemples de cette « localisation spirituelle » qui caractérise le style du IVe Évangile.

rare ailleurs, est habituelle dans les deux (Joh. 12 fois, Apoc. 10 fois, Luc 4 fois).

L'*emploi des conjonctions* donne lieu à des observations semblables. Γάρ, qui remplit le Nouveau Testament, est relativement rare dans le IVe Évangile, plus encore dans l'Apocalypse, et tout à fait absent des trois Épîtres. Le IVe Évangile, après l'Apocalypse, est l'écrit qui se sert le plus volontiers de ὡς pour marquer l'approximation. Μέν, fréquent chez Luc et Paul (excepté II Thess, I Tim. et Tite, où il fait défaut), beaucoup moins chez Matthieu et Marc, ne se lit que 8 fois dans le IVe Évangile, et manque totalement dans l'Apocalypse et les Épîtres (ainsi du reste que II Pet.). Δέ remplit le IVe Évangile; mais, s'il n'apparaît que 6 fois dans l'Apocalypse, il fait entièrement défaut dans la IIe Épître. Τε, affectionné surtout de Luc, n'apparaît que deux (ou trois) fois dans l'Évangile, et une seule fois dans l'Apocalypse (comme dans Marc). Le plus curieux — et c'est encore un trait commun à tous les écrits johanniques — c'est la prédilection pour ἵνα, qui remplace parfois ὅτι, et toujours ὅπως; cette dernière particule ne se lit nulle part dans l'Apocalypse, et une seule fois seulement dans l'Évangile, XI, 59, où elle est destinée à éviter la répétition de ἵνα. — Seulement ἀλλά, qui est aussi caractéristique du style de l'Évangile et des Épîtres que de celui de Paul, n'apparaît que 13 fois dans l'Apocalypse. De même οὖν, qu'on lit à peu près deux cents fois dans l'Évangile, ne se trouve que 6 fois dans l'Apocalypse, aux trois premiers chapitres; il est vrai qu'il est absent de II Joh. douteux dans les deux passages de I Joh. (II, 24; IV, 19) où on le signale, et présent seulement une fois dans III Joh. (v. 8). On peut donc croire que sa fréquence dans l'Évangile tient uniquement au fait des nombreuses argumentations développées ou sous-entendues dans cet écrit théologique (1).

Comme on le voit, le vocabulaire présente dans l'Apocalypse et les autres écrits johanniques des ressemblances remarquables, à côté de divergences qui ne le sont pas moins. L'étude du vocabulaire, à elle seule, ne jette pas de lumière décisive sur la question de l'unité d'auteur. Tout au plus peut-on dire que la Prophétie, à ce point de vue, présente plus d'affinité d'ensemble avec la littérature johannique qu'avec le reste du Nouveau Testament.

II. *Grammaire.* — « La forme du discours », continue Denys, « peut encore aussi servir à déterminer la différence de l'Evangile et de l'Épître avec l'Apocalypse. D'un côté, en effet, non seulement le grec est sans faute, mais l'auteur écrit son exposition d'une façon tout à fait savante pour ce qui est de la langue, du raisonnement et de la composition; on y chercherait en vain un terme barbare ou un solécisme, ou même un provincialisme (ἰδιωτισμόν); il possédait en effet, à ce qu'il semble, l'un et l'autre verbe; le Seigneur l'avait gratifié de tous les deux, du verbe de la science et du verbe de l'expression. Au contraire, pour l'auteur de l'Apocalypse, qu'il ait eu des révélations, qu'il ait reçu science et prophétie, je n'y contredis pas; cependant je vois que son dialecte et sa langue ne sont pas tout à fait grecs, mais qu'il se sert de termes fautifs et de barbarismes, et qu'il commet quelquefois des solécismes; il n'est pas nécessaire d'en faire présentement la liste, car je ne dis point ceci pour railler, qu'on n'aille

(1) Noter encore que l'adjectif ἕτερος, toujours remplacé par ἄλλος dans l'Apoc., et manquant aussi dans Pierre et dans Marc (exc. XVI, 2) ne se rencontre qu'une fois dans Jean, XIX, 37 contre à peu près 35 fois ἄλλος.

pas le penser, mais seulement pour établir la dissemblance de ces écrits ». (Eus. *H. E.* VII, xxv, 24-27, Grapin.)

La grande différence au point de vue de la pureté grammaticale saute en effet aux yeux les plus myopes. Cependant il faut un peu en rabattre des éloges décernés par le docteur alexandrin au grec du IVe Évangile et des épîtres. Ce grec est très loin d'être classique, et ne peut être mis au niveau de Luc, de l'Épître aux Hébreux, ni même de Paul. La correction matérielle des formes, des accords et des constructions est sans doute assez parfaite; toutefois la grande généralité des philologues estime encore (contre Wellhausen, *Das Evangelium Johannis,* pp. 133-suivantes), que ces écrits sont *pensés,* non en grec, mais en araméen. L'extrême simplicité de la phrase, la préférence des verbes simples aux composés, contre l'usage de Paul et du grec en général, l'habitude de juxtaposer les propositions par simple *parataxe* (καί... καί...), quoique moins universelle que dans l'Apocalypse ou chez Marc, suffisent à l'établir. A tout prendre, la grammaire de l'Évangile montre un niveau de culture supérieur à celle de l'Apocalypse. Mais il ne faut pas s'en tenir à cette constatation générale; car la comparaison des détails pourra influer beaucoup sur le jugement définitif.

Nous allons procéder dans l'ordre qui a servi pour l'étude de la grammaire de l'Apocalypse (c. x, ci-dessus) (1).

Dans la *conjugaison,* les formes hellénistiques en —αν sont assez fréquentes. La plus curieuse est l'imparfait εἴχοσαν pour εἶχον, Joh., xv, 22-24. Elles se présentent plus souvent encore que dans l'Apocalypse. Mais, à cette époque, la chose est peu significative. Joh. connaît aussi -αν pour -ασι, mais non -ες pour -ας.

L'*article,* qui est omis devant Ἰησοῦς dans l'Apocalypse et les Epîtres, l'est plusieurs fois aussi dans le IVe Évangile; pour les autres noms propres, l'usage est fluctuant. — Il est digne de remarque que l'article devant l'infinitif, qui n'apparaît, on le sait, qu'une fois dans l'Apocalypse (xii, 7), ne se trouve que 4 fois dans l'Évangile (24 fois Mat., 15 fois Marc, 70 fois Luc, *Jacquier*). — La répétition de l'article devant l'épithète postposée est beaucoup moins fréquente que dans l'Apocalypse; toutefois il faut remarquer que, *seul dans le N. T.,* l'évangéliste interpose l'article, dans les quatre cinquièmes des cas, entre le nom et l'adjectif possessif : ἡ χαρὰ ἡ ἐμή, iii, 29, etc. *Abbott* croit qu'il le fait avec une intention d'emphase : « Cette joie *qui est la mienne* », etc. Il serait difficile de le démontrer pour tous les cas. L'emphase est très naturelle par exemple dans ὁ ποιμὴν ὁ καλός du chap. x; mais en quoi serait-elle justifiée dans l'expression τῶν πέντε ἄρτων τῶν κριθίνων, « les cinq pains d'orge » de vi, 13? Cette habitude d'insister ainsi sur le sens déterminatif, quoique plus modérée que dans la Prophétie, doit pourtant s'y expliquer de la même façon, par une recherche de solennité dans le style, devenue presque mécanique.

Dans les *substantifs,* il est possible que l'Évangile aussi offre un exemple de nominatif avec l'article pour un vocatif. Il se trouve à la célèbre confession de Thomas : « *Mon Seigneur et mon Dieu!* ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου », xx, 58. Il est vrai qu'on pourrait sous-entendre un verbe : « [*Tu es*] *mon Seigneur et mon*

(1) Pour une étude plus complète, voir Jacquier, *HLNT*, iv, pp. 261-273; Welhausen, *Das Evangelium Johannis*, pp. 133-146. — Pour une étude exhaustive, Abbott, *Johannine Vocabulary* et *Johannine Grammar*.

*Dieu.* » — L'accusatif pour la désignation du *moment,* non de la durée, se rencontre *Joh.* IV, 52, cfr. *Apoc.* III, 3 (et *Actes,* XX, 16).

Les *adjectifs possessifs,* ἐμός, σός, etc., contrairement à l'usage apocalyptique, sont très répandus. Mais l'auteur fait aussi assez souvent usage des enclitiques μου, σου, avec une particularité que nous noterons plus loin. — Pour enlever l'indétermination d'un substantif, l'évangéliste use régulièrement de τις (et non de εἷς, *Apoc.*). — Πᾶς est également un terme très usité, et souvent il précède au singulier un article et un participe (πᾶς ὁ ποιῶν, etc.), 13 fois dans l'Évangile, 14 fois dans I Joh, 1 fois dans II Joh. Cette tournure, fréquente aussi d'ailleurs chez Matthieu et Paul, apparaît trois fois dans l'Apocalypse, XVIII, 17, XXII, 15 (πᾶς φιλῶν καὶ ποιῶν ψεῦδος, cfr. I Joh. πᾶς ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην, τὴν ἁμαρτίαν, et beaucoup d'expressions similaires) et XXII, 18.

Les *pronoms personnels* au nominatif, ἐγώ, σύ, mis par emphase en tête d'une proposition, ainsi que les démonstratifs de la 3e personne, αὐτός, οὗτος, ἐκεῖνος, employés de la sorte ou bien placés, dans la même intention, après un participe ou une proposition relative qui se rapporte au même sujet, sont encore plus nombreux que dans l'Apocalypse.

Pour ce qui est des *verbes,* l'*optatif,* comme dans l'Apocalypse, n'est jamais employé. L'aoriste et le parfait pourraient, ici aussi, s'équivaloir en quelques passages; ainsi Joh. III, 32, ἑώρακεν καὶ ἤκουσεν; ce qui est plus net, c'est l'emploi du présent pour le futur. Ex : XVI, 15 ἐκ τοῦ ἐμοῦ λαμβάνει, καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν. Mais il peut y avoir là de fines nuances de sens, comme dans l'Apocalypse. Les temps des participes sont plus variés que dans la Prophétie. Après ἵνα, on trouve le futur indicatif; ainsi VII, 3 ἵνα θεωρήσουσιν, ou même XV, 8, la coordination d'un présent subjonctif et d'un futur indicatif φέρητε καὶ γενήσεσθε (W-H) comme dans l'Apocalypse celle de l'aoriste et du futur.

Le *régime* des verbes présente dans trois ou quatre cas les mêmes particularités que dans l'Apocalypse. Ainsi : θαυμάζειν διά accus. (au lieu d'accus. simple, de ἐπί, περί) *Apoc.* XVII, 7; *Joh.* VII, 21, cfr. *Marc,* VI, 6; — λαλεῖν μετά gén (au lieu du datif, ou de πρός accus.) *Joh.* IV, 27; IX, 37; XIV, 30; *Apoc.* I, 12; IV, 1; X, 8; XVII, 1; XXI, 9, 15; — προσκυνεῖν admet le datif et l'accusatif, au lieu du seul accusatif, comme ailleurs. — Enfin, après ἀκούειν, l'usage du génitif ou de l'accusatif paraît indifférent, X, 16 φωνῆς ἀκούειν; XIX, 13 ἀκούσαντες τῶν λόγων; III, 8 τὴν φωνὴν αὐτοῦ ἀκούεις, etc.

Pour les *voix* des verbes, elles sont employées assez régulièrement. Le passif est rare (contrairement à l'Apoc.). Mais, comme dans l'Apocalypse, le moyen est quelquefois remplacé par l'actif avec le pronom réfléchi ainsi *Joh.* XIII, 4. On rencontre encore dans l'Évangile la troisième personne du pluriel au sens impersonnel de « on » (XV, 6, συνάγουσιν, βάλλουσιν; XX, 2, ἦραν; cfr. *Apoc.* XII, 6 et II, 24), tournure qui se trouve aussi respectivement une fois dans chacun des trois synoptiques (*Mat.* VII, 16; *Marc,* X, 13; *Luc,* XVII, 23).

L'emploi des *particules* offre des singularités communes, qui sont très remarquables. Ainsi l'Évangéliste affectionne ἵνα, qui tient souvent la place de ὅτι, de ὥστε, de ὅπως. (*Joh.* IX, 2 τίς ἥμαρτεν.... ἵνα τυφλὸς γεννηθῇ; I *Joh.* I, 9 πιστός ἐστιν καὶ δίκαιος, ἵνα ἀφῇ... cfr. *Apoc.* IX, 20 οὐδὲ μετενόησαν.... ἵνα μὴ προσκυνήσουσιν.. etc.). On pourrait multiplier les exemples de cette anomalie; Bousset en signale une dizaine. Le plus remarquable est *Joh.* VIII, 56 : ἠγαλλιάσατο ἵνα ἴδῃ τὴν ἡμέραν τὴν

ἐμήν, que Swete rapproche d'*Apoc.* XIV, 13 (1). — On trouve ἀπὸ pour marquer les distances (*Joh.* XI, 18; XXI, 8, cfr. *Apoc.* XIV, 20). — Mais il faut noter surtout l'emploi de ἐκ partitif (*Joh.* I, 35, 41; III, 1; XII, 21, 23; XIII, 4; XX, 24; XXI, 2, et spécialement ἐκ tenant lieu de sujet XVI, 17 : εἶπον οὖν ἐκ τῶν μαθητῶν, cfr. *Apoc.* XI, 9, βλέπουσιν ἐκ τῶν λαῶν). — Par contre, εἰς est confondu plus d'une fois avec ἐν, selon l'usage hellénistique, ce qui n'arrive pas dans l'Apocalypse, où on trouve une fois seulement ἐν pour εἰς (*Apoc.* XI, 11) et jamais l'inverse (2). D'ailleurs, dans l'ensemble, de tous les écrivains du Nouveau Testament, c'est Jean qui évite le plus cette confusion, les Épîtres ne la commettant pas une seule fois, tandis qu'elle est très fréquente chez Luc.

Passons à la *construction* des propositions et des phrases. Elle ne présente aucune de ces grosses irrégularités qui distinguent celle de l'Apocalypse. On ne trouvera point, par exemple, le pléonasme hébraïsant du pronom personnel avec un relatif, non plus que le défaut d'accord dans le genre et le cas du substantif et de l'épithète ou de l'apposition (παιδάριον ὃς ἔχει de VI, 9 est un accord *ad sensum*). Les génitifs absolus abondent. De plus, il arrive très souvent que le génitif précède le nom qu'il détermine, ou le complément direct le verbe qui le régit. Il n'y a aucune trace d' « état construit ». Ce sont là les principales différences à noter.

D'autre part, comme dans l'Apocalypse, la construction est uniformément simple, plus simple que dans l'ensemble du Nouveau Testament. Elle est aussi basée essentiellement sur la *parataxe;* dans tout le IVe Évangile, il ne se trouve qu'une seule période (XIII, 1-3). Il n'est pas jusqu'aux pensées de comparaison que l'auteur n'exprime au moyen de deux propositions unies par καὶ; V, 17 : ὁ πατήρ μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται, κἀγὼ ἐργάζομαι. Assez souvent des propositions dont l'une est subordonnée dans la pensée, sont dans l'expression coordonnées (voir, p. ex., *Joh.* VI, 50; VII, 4; XIV, 16). Au chapitre XVIII, 16, pour signifier : « *Il dit à la portière d'introduire Pierre* », le grec portera : καὶ εἶπεν τῇ θυρωρῷ, καὶ εἰσήγαγεν τὸν Πέτρον. On reconnaît bien là la même habitude de composition qui se manifeste d'une façon si curieuse dans l'Apocalypse, XI, 3 : καὶ δώσω τοῖς δυσὶν μάρτυσίν μου, καὶ προφητεύσουσιν, et dans la lettre à Philadelphie, III, 9 : ἰδοὺ διδῶ ἐκ τῆς συναγωγῆς τοῦ σατανᾶ..... ἰδοὺ ποιήσω αὐτοὺς ἵνα ἥξουσιν.

Nous avons parlé plus haut de la répétition de l'article devant l'épithète, plus mécanique chez Jean qu'ailleurs, et qui triomphe dans l'Apocalypse. Également de la quantité innombrable des pronoms sujets, ἐγώ, σύ, ὑμεῖς, habitude visible aussi dans la Révélation. Non moins caractéristique de l'un que de l'autre écrit est la fréquence des pronoms démonstratifs, αὐτός, οὗτος, ἐκεῖνος rappelant un substantif, un participe, un pronom relatif placés précédemment. Il arrive assez souvent que le pronom régime possessif, quand il précède le substantif possesseur, en soit séparé par l'article; par exemple *Joh.* IX, 10 : πῶς οὖν ἠνεῴχθησάν σου οἱ ὀφθαλμοί; 11, ἐπέχρισέν μου τοὺς ὀφθαλμούς; III *Joh.* 2, σου ἡ ψυχή, 10 αὐτοῦ τὰ ἔργα. Comparez plusieurs cas semblables dans l'Apocalypse : X, 9, πικρανεῖ σου τὴν κοιλίαν, etc., etc. Cette forme, d'après Abbott (*Johannine Grammar*,

(1) Voir WELLHAUSEN, *op. cit.*, pp. 136-137.

(2) Nous excluons de ces confusions ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός de *Joh.* I, 18, qui signifie une relation active du Verbe au Père, comme I, 2, ἦν πρὸς τὸν θεόν.

§ 2784) « est caractéristique d'Aristophane, de Paul, d'Epictète, et, généralement, de ce qu'on peut appeler *le grec parlé* ». Quoique assez fréquente dans le N.T., l'usage en est surtout notable dans Paul et dans tous les écrits « johanniques ». — Notons encore l'emploi semblable de « nominatifs pendants », *Joh.* VII, 38; XV, 2 etc., cfr. *Apoc.* II, 26; III, 12, etc. *Joh.* XVII, 2 ἵνα πᾶν ὃ δέδωκας αὐτῷ δώσῃ αὐτοῖς ζωὴν αἰώνιον, offre deux ressemblances frappantes avec le style de la Prophétie, le nominatif absolu, et le changement de genre et de nombre (αὐτοῖς) par un accord *ad sensum*. De pareils changements de construction apparaissent encore VI, 39, VII, 38. — Enfin le verbe, dans l'Évangile comme dans l'Apocalypse, précède le plus souvent son sujet.

La tournure apocalyptique singulière qui coordonne un participe, fût-ce à un cas oblique, avec un verbe fini (6 fois dans l'Apocalypse, par exemple I, 5-6. τῷ ἀγαπῶντι ἡμᾶς... καὶ ἐποίησεν ἡμᾶς βασιλείαν), que *Charles* considère comme hébraïque et étrangère au grec le plus vulgaire, se trouverait quelques parallèles dans le Nouveau Testament. On cite *Coloss.* I, 26 : πληρῶσαι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον... — νῦν δὲ ἐφανερώθη τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ; I *Cor.* VII, 13 (simplement analogue) : καὶ γυνὴ ἥτις ἔχει ἄνδρα ἄπιστον, καί οὗτος συνευδοκεῖ οἰκεῖν μετ' αὐτῆς, μὴ ἀφιέτω τὸν ἄνδρα; *Heb.* VIII, 10 : διδοὺς νόμους μου εἰς τὴν διάνοιαν αὐτῶν, καὶ ἐπὶ καρδίας αὐτῶν ἐπιγράψω αὐτούς; X, 16 même texte. Mais, dans le texte de Colossiens, il n'y a pas proprement coordination; c'est plutôt une nouvelle idée, le commencement d'une phrase nouvelle; celui de I *Cor.*, qui n'offre qu'une ressemblance générique, peut être considéré comme une simple parenthèse, ou anacoluthe du style paulinien; enfin, celui de *ad Heb.* n'est qu'une traduction de l'Ancien Testament (*Jérémie,* XXXI [Septante XXXVIII], 33). Ce ne sont donc pas de vrais parallèles. Disons la même chose de *Joh.* I, 32 : καὶ ἔμεινεν est coordonné au verbe fini τεθέαμαι, et non au participe καταβαῖνον. Mais, dans la *IIe épître de Jean,* v. 2, nous lisons : .. (οὓς ἐγὼ ἀγαπῶ...) διὰ τὴν ἀλήθειαν τὴν μένουσαν ἐν ἡμῖν, καὶ μεθ' ἡμῶν ἔσται εἰς τὸν αἰῶνα. Ici le parallèle à *Apoc.* I, 5-6, etc. est parfait, et ce parallèle, *unique dans le Nouveau Testament*, se trouve dans un écrit johannique (1).

Nous pourrions continuer ces comparaisons. Mais les précédentes suffisent. Quelle conclusion devra-t-on en tirer? Assurément la langue de l'Évangile (et des Épîtres) est bien plus soignée que celle de l'Apocalypse. Ni le vocabulaire, ni la grammaire n'autoriseraient à eux seuls à proclamer l'unité d'auteur. Toutefois ils présentent bien entre eux un air de parenté, et quelques concordances surprenantes. On voit donc combien était précipité le jugement de Denys affirmant qu'il n'y a guère entre ces écrits « une syllabe de commune ». Il faudrait conclure, *au moins,* avec Bousset (p. 179) : « Les parallèles linguistiques semblent autoriser l'hypothèse, que le cycle *total* des écrits johanniques procède de cercles qui se trouvaient sous l'influence du Jean d'Asie Mineure... Et si récemment on a exprimé l'hypothèse (VON DER GOLTZ, *Texte und Untersuchungen,* XII, pp. 118-144) qu'il y a eu en Asie Mineure une *école de langage johannique* déterminée, l'état de choses qui se montre dans l'Apocalypse me semble confirmer cette hypothèse (2). »

(1) Cfr. CHARLES, *Studies*, pp. 89-sqq.
(2) C'est nous qui avons souligné plusieurs termes.

## § II. — Comparaison au point de vue de la doctrine.

*Jean Réville,* dans son ouvrage sur « le *IVe Évangile, son origine et sa valeur historique* », 1901, s'était efforcé de prouver que la christologie de l'Évangile et celle de l'Apocalypse relèvent d'esprits tout à fait différents. Pour ce qui est de la présentation extérieure de Jésus, il ne pouvait cependant s'attendre à voir peindre exactement sous les mêmes traits le Christ mortel, dans un ouvrage historique, et le Christ glorifié, entré en possession de toute sa puissance et de toute sa gloire, dans un écrit allégorique. Nous avons déjà parlé (chapitre II) de la doctrine de l'Apocalypse ; il n'y a pas lieu d'y revenir trop longuement. Les deux écrits enseignent dans les termes les plus exprès la divinité de Jésus, comme les « Épîtres de la captivité » de Paul. Dans l'un comme dans l'autre, c'est Lui qui donne *la vie* à ses élus (IVe Évang. passim), et qui « les conduira aux sources des eaux de *la vie* » (*Apoc.* VII, 17), qui leur distribue tous les biens spirituels et célestes (fins des Lettres), qui sera le flambeau de la Jérusalem céleste (*Apoc.* XXI, 23), comme il est la « Lumière » dans l'Évangile. Il est et sera leur *pasteur* (ποιμανεῖ, *Apoc.* VII, 17; — ὁ ποιμὴν ὁ καλός *Joh.* X); et, de part et d'autre, il est l' « *Agneau* » ; peu importe la différence toute matérielle des termes ἀρνίον et ἀμνός. Mais, bien plus, en dehors du IVe Évangile et de la Ire Épître, l'Apocalypse est le seul écrit du Nouveau Testament où le Christ soit appelé « le VERBE », Λόγος. Cette grande expression, dans l'*Apoc.* XIX, 13, apparaît tout à fait isolée, sans rien qui la prépare ou l'explique, si ce n'est le « glaive sortant de la bouche », image de la Parole toute-puissante, *penetrabilior omni gladio ancipiti* (*Heb.*). Pourtant, contre J. Réville, ce n'est certainement pas une glose. Au lieu d'être appelé simplement Λόγος, Jésus est ici ὁ Λόγος τοῦ θεοῦ. Mais pour tous les auteurs, païens ou juifs, qui ont parlé du Logos, c'était toujours le Verbe *divin;* d'ailleurs, dans la Ire Épître, il est également qualifié par un génitif, ὁ Λόγος τῆς ζωῆς, sans qu'on songe pour cela à le distinguer de celui de l'Évangile ; on peut comparer, inversement, l'Ἀρνίον apocalyptique et l'ἀμνὸς τοῦ θεοῦ évangélique. « Verbe de Dieu », c'est là son nom secret « que personne ne connaît (οἶδεν, *pénètre*) si ce n'est lui-même », et que l' « Évangile spirituel » fera comprendre aux hommes élus, pour autant qu'ils en sont capables ici-bas. Inutile de chercher deux origines différentes, pour cette expression identique; quand même le « Prophète » aurait pensé seulement au *Memrâ* palestinien, et l'Évangéliste au *Logos* philonien ou stoïcien, ces deux ou ces trois idées présentaient une analogie assez étroite pour s'identifier pleinement quand elles étaient élevées à leur plus haute puissance, à la transcendance divine dans un monothéisme parfait; si c'est l'idée du « Memrâ » qui a inspiré l'expression du Prophète, le choix du mot montre cependant que l'auteur était tout disposé à adopter, en l'épurant et le sublimisant, le terme des stoïciens, pour présenter la personnalité transcendante du Christ sous un aspect inédit, plus précis et plus philosophique encore que ceux de saint Paul. Pareille coïncidence est tout à fait remarquable, et l'emporterait à elle seule sur une quantité de divergences supposées.

Nous avons vu qu'il faut toujours prendre au sens spirituel le plus élevé les promesses des Lettres, le Règne millénaire, la présence au ciel des fidèles (c. VII). Cette « vie au ciel », comme on pourrait l'appeler, commencée dès avant la mort, correspond parfaitement à la notion de la « Vie éternelle » du IVe Évangile. C'est

la grâce, dont Paul avait été le théologien inspiré, la grâce germe de la gloire.

Faut-il voir dans le caractère presque exclusivement *eschatologique* de l'Apocalypse une opposition par rapport au IVe Évangile, qui écarte si soigneusement toutes les conceptions matérielles des Juifs sur le « siècle futur »? Il y aurait opposition, sans doute, si le Prophète de Patmos avait admis telles quelles ces idées juives; mais il ne s'en est jamais servi que comme d'expressions symboliques, dont il a profondément transformé le sens. Que trouve-t-on dans son eschatologie, sinon le développement imagé, et, dans la deuxième section prophétique, mis en rapport avec les circonstances historiques de l'époque impériale, d'idées qui imprègnent, dans le IVe Évangile, le long discours de la Nuit suprême : « Je vais vous préparer une place;... Je viens de nouveau, et je vous prendrai à moi, afin qu'où moi je suis, vous aussi vous soyez... Celui qui m'aime... je me manifesterai à lui (cfr. Lettre à Laodicée)... S'ils m'ont persécuté, ils vous persécuteront aussi... Le prince de ce monde est déjà jugé (cfr. chap. XII)... Dans le monde vous aurez de la tribulation; mais ayez confiance, moi j'ai vaincu le monde. » Enfin la Ire Épître, qui est un peu plus eschatologique que l'Évangile, puisqu'elle entrevoit la fin des temps (II, 17-18), présente avec l'Apocalypse une ressemblance négative qu'il ne faut pas négliger. Elle nomme — seule dans le N. T. — l'*Antéchrist,* mais sans en faire une personnalité unique et future, comme dans l'attente juive : « Petits enfants, c'est la dernière heure; et, comme vous avez entendu qu'il vient un Antéchrist, maintenant beaucoup sont devenus Antéchrists; d'où nous savons que c'est la dernière heure... Qui est le menteur, sinon celui qui nie que Jésus est le Christ? Celui-là est l'Antéchrist, qui nie le Père et le Fils (II, 18; 22; cfr. II *Joh.*) Beaucoup de faux prophètes sont arrivés dans le monde... Et tout esprit, qui ne confesse pas (*ou* « qui dissout » λύει), le Christ, n'est pas de Dieu; et c'est celui de l'Antéchrist, dont vous avez entendu qu'il vient; et maintenant déjà il est dans le monde (IV, 1-4) ». On ne saurait spiritualiser davantage la vieille conception judaïque. Or, dans l'Apocalypse, l'Antéchrist — qui n'est point nommé de ce nom, — est aussi une collectivité, et une puissance impersonnelle, déjà partiellement présente : ce sont les Deux Bêtes, couple auquel le Pseudo-Agneau, ou « Faux Prophète » donne aussi un caractère spirituel. Pour nous, cette similitude est tout à fait frappante.

Il importe encore de noter ceci : l'idée du Christ-Juge remplit tout le Nouveau Testament. Jésus juge le monde au cours du siècle présent (manifestations du « Fils de l'Homme » annoncées dans les Synoptiques), et tiendra des assises solennelles à sa Parousie, pour fixer éternellement le sort des vivants et des morts. Mais les Synoptiques et Paul insistent surtout sur ce jugement universel; l'autre demeure dans l'ombre. Il en va tout autrement, *et dans l'Évangile, et dans l'Apocalypse.* Dans l'Évangile, le jugement, la κρίσις, commence à s'exercer dans l'intérieur des âmes, dès que le Verbe paraît et que sa parole les atteint. Il s'exercera par le Paraclet. Les assises solennelles, annoncées brièvement (V, 28-29) ne sont décrites nulle part. L'Apocalypse aussi décrit avec beaucoup d'ampleur les jugements historiques et continus, où la présence du juge est voilée, ce n'est même pas autrement qu'il faut comprendre celui du Millénaire. Son texte même est une sentence portée par le Christ et l'Esprit sur les Églises (Lettres); mais le jugement universel n'y apparaît que très discrètement (XI et XX), comme un acte final que tout a préparé, et qui, étant en parfaite continuité avec l'histoire, ne fait

pour ainsi dire que consacrer une situation acquise déjà; chose étrange, la personne et la sentence du Christ ne sont même pas mises en relief dans ce dernier acte. C'est une manière très spéciale, de présenter le jugement; c'est la « manière johannique », transcendante à toutes les phases temporaires et à toutes les conditions matérielles.

Nous pouvons conclure en affirmant hardiment ce paradoxe : il n'y a pas deux systématisations de la doctrine évangélique, même pour l'eschatologie, plus voisines, disons plus identiques, que celles du IVe Évangile et des Épîtres Johanniques, d'une part, et de l'Apocalypse d'autre part.

### § III. — Comparaison de l'esprit des deux livres.

Une même mise en système de la commune doctrine s'expliquerait suffisamment, en soi, par l'unité d'école. Plus d'un critique, qui nous aura volontiers suivi jusqu'ici, ne voudra pas qu'on aille plus loin. L'Évangéliste et Jean le Prophète ont deux caractères, deux psychologies individuelles, trop irréductibles, dira-t-il, pour que nous osions en faire une seule et même personne

Cette assertion nous semble résulter d'une étude superficielle, ou plutôt d'une espèce de tradition critique mal fondée qui se transmet automatiquement d'un écrivain à l'autre; elle a encore beaucoup moins de poids que les objections tirées de la langue.

Tout d'abord, ceux qui croient à la théorie de Vischer ne devraient avoir aucune peine à admettre, après Harnack, l'identité. En effet, ce n'est pas le « fond juif » de l'Apocalypse, mais les « additions » de l'élaborateur chrétien, qui devraient le mieux nous renseigner sur la psychologie de Jean. Or, toutes ces « additions » sont éminemment « johanniques ».

Mais, pour nous, il n'y a pas, à proprement parler, de fond ni d'emprunts juifs, sauf dans l'imagerie, que l'*auteur* a encore profondément transformée. Nous admettons donc que les visions sont toutes bien à lui, et ne saisissons pas en vertu de quel apriorisme l'homme qui écrivit l' « Évangile spirituel » n'aurait pu connaître, et connaître sous cette forme-là, de telles expériences mystiques. Paul avait aussi des visions (II *Cor.* XII, 1-4); il était « prophète » *Act.* XIII, 1) et même glossolale (I *Cor.* XIV, 18). S'il avait cherché à décrire ce qu'il vit « au troisième ciel », il se serait probablement servi de symboles de même genre que Jean (cfr. I *Thess.* IV, 16 ssq.; II *Thess.* II, 1-12; I *Cor.* XV, 52), et les critiques auraient eu à noter des différences aussi tranchées entre son « Apocalypse » et ses épîtres qu'entre l'Évangile johannique et l'Apocalypse de Jean. D'ailleurs n'y a-t-il pas des différences énormes déjà, suivant le caractère des lecteurs, et le but visé, entre telle et telle page de ses œuvres, par exemple entre les chapitres de I *Cor.* sur les dons spirituels et l'Épître aux Éphésiens? L'argument psychologique, dans les questions d'attribution littéraire, est assez délicat à manier. Il exige une culture que ne possèdent pas tous les philologues, en Allemagne ni ailleurs. Il faut pourtant bien admettre que la nature de ces fondateurs du christianisme avait des virtualités assez multiples et assez riches pour qu'une psychologie moyenne et mécanique éprouve quelque peine à les concilier, la psychologie moyenne étant faite pour les hommes moyens, et non pour ces génies inspirés de Dieu. Au reste, on n'a pas le droit d'oublier cette considération de

toute évidence : le même auteur, s'il est historien et prophète à la fois, n'écrira pas, à moins d'être singulièrement borné dans ses moyens artistiques, l'histoire comme une prophétie, ni la prophétie comme une histoire. Le IVe Évangile rapporte l'Avènement de Jésus dans l'humilité, le mystère et la douceur : il était naturel qu'il préférât aux images violentes et aux tableaux grandioses, qui n'eussent pas été de saison, un style uni, des métaphores rares et peu risquées; mais, dans l'Apocalypse, il ne s'agit plus d'humbles prédications en Palestine dans un cercle d'amis intimes, ou devant une foule restreinte; c'est toute la destinée qui se déroule, ce sont toutes les puissances célestes et infernales qu'il faut montrer en lutte, à visage découvert; c'est le triomphe du Christ, son avènement dans la puissance et la gloire; c'est tout ce que les disciples « n'auraient pu supporter encore » (IV *Ev.* XVI, 12), quand Jésus vivait au milieu d'eux, comme l'un d'entre eux. Le ton tout différent ne prouve pas une différence de personnalité; mais, dans l'hypothèse d'un auteur unique, il nous révélera simplement la souplesse et l'exactitude d'adaptation de son esprit.

Ce n'est pas assez, dans la question qui nous occupe, d'invoquer ces considérations générales. Nous avancerons sans hésiter que l'Évangile, les Épîtres et l'Apocalypse révèlent, *également*, une mentalité très caractérisée, *unique*, qu'on peut appeler « l'IMAGINATION JOHANNIQUE ».

La part des dissemblances est aisée à faire : l'auteur, s'il est unique, se trouvait en deux états mentaux tout à fait tranchés quand ont été composés le récit historique et la Révélation; ce n'est pas la même chose d'avoir eu des extases, et de chercher à en rendre la profonde impression, ou bien de travailler dans le calme, avec son cœur mais aussi avec toute la maîtrise de son intelligence, sur des souvenirs qui, malgré leur grandeur, furent de la vie terrestre et quotidienne. Dans ce dernier cas, l'auteur se montrera pleinement lui-même, avec sa mentalité de tous les jours; dans le premier, convaincu de l'insuffisance des termes ordinaires, il faudra bien qu'il fasse appel à des moyens d'expression exceptionnels. L'Apocalyptique juive, et le souvenir de ses propres expériences extraordinaires, les fournissaient au Prophète de Patmos.

Mais l'Apocalypse et l'Évangile ont toujours de commun d'abord leur caractère essentiellement *dramatique*. Si l'histoire du monde est présentée comme une lutte perpétuelle entre des puissances contraires, Ciel et Enfer, cité de Dieu et du Diable, Agneau et Dragon, celle du Christ dans l'Évangile n'est de même que le conflit entre « la lumière qui luit dans les ténèbres », et les ténèbres du monde, du κόσμος, qui cherchent en vain à l'étouffer; car tout ce qui est dans le monde, dira la Ire Épître, est « concupiscence de la chair, concupiscence des yeux et orgueil de la vie », et le ministère du Christ est la tragique illustration de cette irréductibilité. De part et d'autre, il s'agit en premier lieu d'un conflit de groupes humains, de personnalités, non d'une lutte intérieure psychologique, comme dans Paul entre la « chair » et « l'esprit ». L'*antithèse* est une loi de l'Évangile comme de l'Apocalyse; nulle part, même chez Paul, elle n'est si continue. Le style en prend tout entier une couleur particulière, même où il ne s'agit pas de combats : οὐ... ἀλλά est d'une très grande fréquence; et la particule négative οὐ est plus répandue dans le seul Évangile que dans Marc et dans Luc pris ensemble (Abbott). L'Évangéliste conçoit tout par mode de conflit et d'opposition; son âme de « mystique » est aussi bien celle d'un lutteur, d'un « Boanergès ».

Mais il y a son élévation sereine, sa tendresse. Est-ce que ces qualités aimables seraient absentes de l'Apocalypse? Qu'on lise seulement la fin du chapitre VII, ou les descriptions de la Jérusalem nouvelle. Il est vrai que la joie y est guerrière; elle apparaît comme le résultat d'une victoire chèrement disputée. Mais il en est ainsi de celle de l'Évangile, qui n'est promise qu'après des douleurs d'enfantement (XVII, 20-22) et la « victoire » du Christ sur le monde, par la souffrance : Θαρσεῖτε, ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον (XVII, 33). L'Apocalypse, elle, voit déjà présents les résultats de cette victoire; la prophétie s'en délecte et s'y plonge, au point que le verbe « vaincre », νικᾶν, est devenu un de ses mots-clés, comme dans la Ire Épître de Jean; le chrétien fidèle s'appelle « le Vainqueur » (fin des Lettres). Ceux qui sont « marqués au front » du signe de Dieu s'opposent aux séides du dragon, comme s'opposent au « monde » les régénérés « qui sont de Dieu », « qui sont nés de Dieu ».

L'Évangile et l'Apocalypse ont encore de commun, pour le fond, d'être deux livres essentiellement « *spirituels* ». La matérialité des événements, ainsi que les détails visuels des apparitions, qui sont fluctuants comme nous l'avons vu ailleurs, n'ont de part et d'autre qu'une importance accessoire; je veux dire que le fait visible d'un côté comme la perception imaginative de l'autre, sont appréciés surtout au point de vue de l'interprétation intellectuelle à laquelle ils donnent occasion; leur utilité est de nous introduire dans le monde supra-sensible. « C'est l'*esprit* (c'est-à-dire la lumière surnaturelle donnée par l'Esprit-Saint) qui vivifie; la chair (les connaissances et les idées terrestres, qui ne se dépasseraient pas elles-mêmes) ne sert de rien » (*Joh.* VI, 63). L'Évangile dit que c'est l'Esprit qui nous introduira dans toute vérité (*Joh.* XVI, 13). Après la glorification du Christ, l'Esprit était descendu; il se manifestait de mille manières, réalisant les promesses du discours après la Cène. De là vient l'estime singulière que le Voyant de Patmos manifeste pour le don de prophétie, au sens néo-testamentaire.

L'auteur de l'Évangile se meut aussi, à peu près exclusivement, dans le monde de l'Esprit. Sans doute, il a voulu écrire vraiment l'*histoire* de Jésus; et cette histoire est consciencieuse, rigoureuse, il n'a pas, malgré Loisy et les allégoristes, inventé ni idéalisé un seul événement de la vie du Sauveur. Son souci d'exactitude, dans le peu de narrations qu'il nous a données, était même plus grand que celui des Synoptiques. Il aimait davantage la précision, ce mystique « abstrait »; lui seul nous instruit suffisamment sur la chronologie du ministère public de Jésus. Il note bien la succession des événements, les distances locales, les données topographiques, tous les chiffres. C'était un homme pratique, quoi qu'on en dise, et, malgré ce que l'affirmation a de paradoxal, un esprit très bien doué pour saisir les nuances concrètes. Comme il sait peindre les mouvements d'opinion des foules, quelle vie, entre ses résumés de doctrine et ses commentaires mystiques, il apporte dans les questions et les répliques, comme il saisit sur le vif des situations originales! Le débat, par exemple, qui suit la guérison de l'aveugle-né (IX, 8-34) est intéressant et vécu comme la plus exacte comédie de caractère, si l'on veut bien me passer une telle comparaison. Mais, à côté de son talent de peintre et de narrateur, le goût de l'*allégorie* est encore plus marqué; et d'une *sorte d'allégorie qui présente la plus grande affinité avec le symbolisme de l'Apocalypse.*

Il est clair d'abord que la plupart des miracles racontés (au moins quatre sur sept) ont été choisis, parmi beaucoup d'autres, à cause du sens symbolique qu'on pouvait lire dans les conditions matérielles de leur accomplissement. La guérison du paralytique à la piscine, la multiplication des pains, la cure de l'aveugle-né, la résurrection de Lazare, fournissent très directement matière à des enseignements sur la « Vie » et la « Lumière » qui sont dans le Verbe, sur le baptême qui donne les deux aux hommes, et sur le pain du ciel qui les entretient. Peut-être le miracle des noces de Cana, et surtout la guérison du fils de l'officier royal, et la marche sur les eaux, n'ont-ils pas la même portée, destinés qu'ils sont avant tout à montrer la puissance divine de Jésus. Mais un fait bien significatif, c'est que Jean, qui aurait pu raconter bien d'autres merveilles, en ait choisi exactement *sept*.

Ce n'est certes pas un pur hasard. *Abbott,* dont la subtilité est parfois trop ingénieuse, a raison ici d'affirmer que « l'Évangile est pénétré dans toute sa structure de l'idée de « *Sept* » (permeated structurally with the idea of « seven »), comme on pouvait s'y attendre de la part d'un homme acceptant la tradition des « Sept Esprits de Dieu » *Apocalypse,* III, 1 ». Le même critique relève encore les traits suivants : les mots « Je suis » surviennent sept fois pour l'expression des rapports du Christ à l'humanité (VI, 35; VIII, 12; X, 7, 11; XI, 25; XIV, 6; XV, 1). Sept fois, de XIV à XVI, revient l'expression ταῦτα λελάληκα ὑμῖν. De même, sept fois « En mon nom »; sept fois ἕν, *unum,* pour l'unité avec Dieu; sept fois ἀγάπη, *amour,* un des mots-clés; dans la Iª Joh, sept fois φανεροῦν, *manifester,* appliqué au Père ou au Fils (*Joh. Grammar,* §§ 2624-2627). D'après *Westcott* (*Abbott,* § 2624 a), le Christ fait appel à *sept* genres de témoignages : 1° celui du Père; 2° le sien propre; 3° celui de ses œuvres; 4° celui des Écritures; 5° celui du Précurseur; 6° celui des disciples; 7° celui de l'Esprit. Qu'on y joigne, dans la bouche de N.-S., la *triple* répétition de certains termes caractéristiques : le *bon pasteur* (c. X), la *vigne* (XV), la *porte* (X), la *lumière du monde* (VIII, 12; IX, 5; XII, 46) etc. *Abbott.,* §§ 2608-sqq. Le « Paraclet » est nommé *quatre* fois (parce qu'il remplira les quatre parties du monde?), la « Loi » mentionnée *six* fois (plénitude incomplète?) On hésite à la fin à suivre Abbott ou Westcott dans cette recherche des « intentions » johanniques, on craint qu'ils n'exagèrent tendancieusement, au moins Abbott, l'auteur de *From Letter to Spirit.* Mais on peut, dans l'ensemble, souscrire à ce jugement : « toutes réserves faites sur les cas douteux, et la différence des aspects, nous en trouvons assez pour être assurés que l'auteur de cet Évangile subissait largement l'influence d'une habitude de faire des groupements par sept, qui a affecté aussi bien l'ensemble de son récit que des mots ou des phrases particulières » (§ 2627). Il faut reconnaître « l'arrangement délibéré et poétique de larges portions du IVᵉ Évangile, la valeur et la signification mystique attachées par l'auteur à certaines paroles, et indiquées par lui au moyen de doubles, de triples et de septuples répétitions » (§ 2587).

Quelle raison pouvait porter l'Évangéliste à rechercher ces dispositions artificielles, que ne lui imposait ni la fidélité historique, ni la nature de son ouvrage, ni son but doctrinal? Quelle raison, si ce n'est l'habitude d'attacher de l'importance à la symbolique des nombres, au point d'en user, *par goût,* dans un sujet qui ne l'exigeait nullement? Si, par hasard, il avait écrit un livre d'allégories,

les septénaires, et les autres groupements par chiffres, devaient sûrement le remplir. Or, voyez l'Apocalypse. Abbott (§ 2625) nous dit que « le Quatrième Évangile fut probablement écrit par quelqu'un qui avait des liens avec l'auteur de la Révélation ». On peut raisonnablement aller plus loin.

Et l'on n'hésitera pas à le faire si l'on veut bien examiner de près la nature des symboles de l'Évangile, et la manière très libre et très variable dont ces symboles sont employés.

Il est reconnu de tous, et il ne faut pas pour cela beaucoup de pénétration, que l'Évangéliste affectionne les termes abstraits, presque vagues, tandis que l'Apocalyptique recherche ceux qui sont les plus hauts en couleur. Mais cela devait être, l'auteur fût-il unique, en raison de la différence du sujet, du but, et de l'état mental. Le Voyant qui pénétrait les secrets du Ciel, de l'Enfer, et de toute l'histoire future, avait évidemment besoin d'autres images qu'un narrateur qui répétait les paroles tempérées de son Maître, et était tenu d'observer la couleur locale et terrestre.

On peut, d'après nos études précédentes, distinguer deux classes parmi ses symboles : la première, et la plus nombreuse, est celle des lieux communs qui lui étaient transmis par la tradition biblique ou apocalyptique ; la seconde, celle des symboles qui lui sont propres, — ou du moins dont il fait un usage bien plus caractéristique que ses prédécesseurs. — Or, cette seconde catégorie ressemble extrêmement aux métaphores et aux mots-clés de l'Évangile.

Nous avons relevé dans cet ordre l'image du Messie-Agneau, et sa contrefaçon, le Faux Prophète. Comparez l' « Agneau de Dieu » de l'Évangile. C'est encore le nom mystérieux Λόγος τοῦ Θεοῦ ; c'est « l'eau de la vie », qui peut bien venir de Babylone ou de l'Égypte, par les Prophètes, mais qui n'en caractérise pas moins et le IVe Évangile (le baptême, l'illumination, la grâce), et l'Apocalypse, où elle a le même sens de vie spirituelle et éternelle (ὕδωρ ζῶν, *l'eau vivante, Joh.* IV, 10-11 ; VII, 38 ; πηγὴ ὕδατος IV, 14, ποταμοὶ ὕδατος, VII, 38 — cfr. *Apoc.* ὕδωρ ζωῆς, πηγαὶ ὑδάτων, VIII, 10 ; VII, 18 ; XXI, 6 ; XXII, 17, etc.). La métaphore de la « Femme » (*Apoc.* XII) pour désigner l'Église, se retrouve dans la κυρία ἐκλέκτη à laquelle est adressée la IIe épître de Jean, comme si l' « Ancien » avait eu un goût particulier pour cette personnification biblique. Enfin l'image du « Pasteur » appliquée au Christ ou à Pierre son vicaire (*Joh.* X, 1 suivants, 27, 28, XXI, 16 et suivants) apparaît aussi *Apocalypse,* VII, 17, appliquée à l'Agneau : « l'Agneau qui est au milieu du trône les fera paître et les mènera aux sources des eaux de la vie ». — Qu'on se reporte aux termes communs du vocabulaire que nous avons signalés, et qu'on se rappelle aussi combien la métaphore de la Lumière, sous d'autres expressions plus concrètes (flambeaux, etc.) est familière à l'Apocalypse, si pleine de tableaux lumineux, et de processions en vêtements éclatants de blancheur. Le séjour de Dieu, ou du Verbe incarné parmi les hommes, est exprimé par le même mot σκηνοῦν, ce qui est peut-être une allusion au Tabernacle de l'Ancienne Alliance, contenant le Saint des Saints (*Joh.* I, 14 ; — *Apoc.* VII, 15 ; XXI, 3 ; cfr. XII, 12 ; XIII, 6 ; σκηνή, *Apoc.* XIII, 6 ; XV, 5 ; XXI, 3).

Notons encore que le IVe Evangile, si « abstrait » qu'il puisse être, dramatise et, pour ainsi dire, « concrétise » dans l'abstraction. La Lumière, l'Amour, sont comme des lieux, des régions où l'on entre, où l'on demeure. De là l'usage du

ἐν « quasi instrumental ». C'est un autre monde, opposé à celui des ténèbres et du péché. Et ce trait est au moins fort analogue à la conception générale de l'Apocalypse.

L' « imagination johannique » a une autre note particulière. Si elle concrétise fortement, par le mouvement, les idées les plus immatérielles, elle n'assigne pas de sens immuable à ses métaphores, et fait alentour toutes les variations possibles. Il n'est pas dans les habitudes de l'Évangéliste de préciser une fois pour toutes la valeur de ses termes, quand ils peuvent signifier plusieurs réalités voisines. C'est ainsi que même κόσμος ne signifie point partout le monde hostile. En somme, presque tous ses concepts et ses mots-clés sont « analogiques »; avec le même mot, il passe sans cesse du sens matériel au sens spirituel, et *vice versâ;* Ζωή, par exemple, au chapitre v, signifiera tour à tour la vie physique, la vie de la grâce, le bonheur éternel, la vie ressuscitée, sans ordre apparent, d'une façon que détermine parfois le seul contexte (cfr. versets 21, 24, 25, 26, 28, 29). De même vi, où l'idée de l'Eucharistie, du « pain du ciel » commande le choix de toutes les images, allusions à la manne, expressions fortes et réalistes telles que σάρξ, τρώγων; l'Évangéliste, sans perdre de vue un seul instant l'idée de la communion sacramentelle, passe du sacrement à l'Incarnation, à la Passion, du tout aux parties potentielles, du général au particulier, de la grâce invisible à la matière sensible; et il faut beaucoup d'attention pour s'y reconnaître parmi tous ces aspects de « pain du ciel » dont la manne et les pains multipliés au désert furent la figure. Or, les symboles de l'Apocalypse, si variables et si fluctuants sous leurs matérialité apparente, présentent tout à fait la même virtualité conceptuelle. Ils sont sujets aux mêmes *glissements*. Nous citions tout à l'heure l'*Agneau* du chap. vii de l'Apoc. qui devient subitement un *berger;* et il y a bien d'autres exemples de faits semblables; de même, au chapitre x de l'Évangile, Jésus est d'abord le *berger* qui *entre par la porte* (x, 2), puis il devient lui-même, dans une παροιμία qui suit sans intervalle, la *porte* par laquelle entrent et sortent les brebis (v. 7); ensuite il déclare qu'il est « le bon Pasteur » (vv. 11, 14), et s'arrête définitivement à cette allégorie. On sait que, dans l'arrangement des idées du Seigneur, l'auteur lui-même a pu avoir une part (v. ci-dessus).

Ainsi les deux écrits nous offrent les mêmes alternances de symboles. Un trait analogue qu'il faut relever dans l'Évangile, c'est le choix d'un seul et même mot qui ne varie pas avec la réalité qu'il représente suivant les diverses phases de la progression de celle-ci. Jean ne distingue pas, dans son style, entre le germe et l'épanouissement. Ainsi l'unique expression πιστεύειν, *croire*, sert à marquer tous les divers degrés de foi qu'eurent en Jésus ses disciples et ses auditeurs, depuis l'intuition confiante du chapitre i^er^ jusqu'à la reconnaissance de son origine céleste et de sa divinité. Nathanaël — et les autres de même, — ont *cru* dès leur premier appel (i, 35, 51); c'est le miracle de Cana qui les fait commencer à croire (ii, 11). Il est évident que cette foi s'intégrait lentement, par des déterminations successives qui en élevaient et en approfondissaient l'objet; les Synoptiques montrent assez bien cette évolution; mais, chez Jean, il faut méditer sur un contexte étendu pour saisir ces nuances que les mots ne distinguent pas; πιστεύω est un « analogue » dont le sens se proportionne aux personnes, aux circonstances. — Ainsi les visions de l'Apocalypse sont presque toutes des schèmes généraux de situations futures, qui se succèdent sans progression chronologique,

sous l'œil d'aigle d'un prophète qui voyait le tout dans les parties, et la fin dans le commencement.

Enfin l'Évangéliste et le Prophète, dans leurs passages les plus concrets, gardent le goût du mystère. Qu'est-ce qui était arrivé à Nathanaël « sous le figuier »? (*Joh.* I, 48). Qu'est-ce qu'avaient dit les « sept tonnerres »? *Apoc.* X, 3-4). L'un et l'autre éveillent là une curiosité qu'ils ne pouvaient ou ne voulaient satisfaire; et pourtant ils ont tenu à conserver ces allusions mystérieuses, que des écrivains comme les Synoptiques auraient probablement négligées.

Que résulte-t-il de cet ensemble de rapprochements? Que la même tournure d'imagination et de conception se révèle à chaque page de l'Apocalypse et de l'Évangile, dans une unité que voile seulement la différence des sujets, entraînant celle des vocabulaires. L'« imagination Johannique » est homogène, et, de plus, parfaitement caractéristique et *individuelle*.

### V. — Comparaison au point de vue du style et des procédés de composition.

La solennité du style (qui n'exclut cependant point la vivacité, même l'ironie, une espèce d'humour, de certaines scènes du IVe Évangile) se retrouve encore plus tendue, comme on pouvait s'y attendre, dans les visions apocalyptiques. Une ressemblance encore bien plus significative, c'est que la composition des deux écrits obéit aux formules d'un art très spécial que nous pouvons appeler l'ART JOHANNIQUE.

Notons au préalable que la même agilité de pensée produit de part et d'autre une pareille alternance, un semblable enchevêtrement des temps des verbes, au cours d'un développement unique. Ce phénomène n'est pas moins remarquable par exemple dans l'entretien avec Nicodème (*Joh.* III, aux vv. 16-21) que dans l'*Apocalypse* VII, 9-19, ou XI, 1, 13, où nous montrions ailleurs que la précision des nuances, et non l'impéritie grammaticale, doit expliquer cet apparent désordre. C'est aussi partout le même caractère synthétique, la mentalité de l'Évangéliste le portant à condenser dans une notion générique, et sous une seule expression, des idées connexes qu'il développe ensuite chacune sous son propre aspect. Or, c'est bien encore le même principe qui commande la succession des péricopes, et toute la marche du livre.

Le fondement de l'art johannique est très hébraïque : c'est le parallélisme continu. De même qu'un petit nombre de figures principales, les « symboles majeurs », cour céleste, Agneau, Dragon, Bêtes, Femmes, relient entre eux les développements apocalyptiques les plus disparates à première vue, ainsi, dans l'Évangile, deux ou trois idées de très ample virtualité, lumière, vie, ténèbres, témoignage, tantôt expresses, tantôt latentes, font l'âme de toutes les narrations et de tous les discours. La force et l'unité de conception du récit égalent celles de l'Apocalypse, si elles ne les dépassent. Même goût des répétitions, même jeu d'antithèse. Quand le parallélisme n'est pas dans les mots de l'Évangile, — ou dans les symboles matériels de la Révélation, — il n'en subsiste pas moins toujours dans l'idée. Tout l'Évangile n'est que la lutte et le triomphe du Verbe à qui résiste le monde des ténèbres. Si l'Apocalypse tout entière, dans son eschatologie, n'a d'autre but que de faire voir, par des prophéties concrètes, comment le seul « Agneau », avec son Père, est devenu

maître du « livre scellé » des destinées (IV-V), l'Évangile, lui, ne fait que justifier, par des événements choisis dans la vie du Christ, les affirmations de son Prologue, se ramenant à celle-ci, qui, placée en tête, les résume toutes : « La lumière luit dans les ténèbres — Et les ténèbres ne l'ont point arrêtée » (I, 5). Car, d'après le parallèle de XII, 35, nous ne doutons pas qu'il faille traduire καταλαμβάνειν, par « saisir, étouffer, arrêter », et non par « comprendre (1) ». Ce terme est au passé, κατέλαβεν, parce que le triomphe du Verbe est déjà assuré par l'Incarnation et la glorification de Jésus; de même l'Apocalypse représente comme un événement passé la défaite essentielle du Dragon, due aux mêmes causes (c.XII), et dont les conséquences seulement se développent à travers les âges.

La marche des deux livres présente le même genre de progression. Ainsi le Prophète insiste sur les préparations (visions préparatoires de VI, de XIV, etc.), et ne décrit que brièvement le terme; la Parousie et le jugement final (XI fin et XX) sont loin d'offrir le même luxe de détails que tel ou tel fléau historique. L'Évangéliste aussi, qui s'est tant étendu sur le rôle du Précurseur, ne parlera du baptême du Christ au Jourdain que par allusion (I, 32-33); après le long discours sur l'Eucharistie au chapitre VI, il omettra le récit de la Dernière Cène et l'institution du Sacrement, qui ne semble qu'obscurément indiquée par les mots : « Il les aima jusqu'au bout » (XIII, 1). Puis la progression va toujours du général au particulier. Par des considérations plus abstraites ou plus universelles, il prépare le mot saisissant ou souverain qui va éclairer et justifier ses spéculations préalables. Tout ce qu'il a dit de l'activité du λόγος aux premiers versets du Prologue aboutit au « Verbum caro factum est ». Dans le discours après la multiplication des pains, Jésus procède de même par approches successives, parlant de la nourriture spirituelle en général avant de dire : « Ma chair est véritablement une nourriture, etc. » Dans l'Apocalypse, les « emboîtements » ménagent des effets semblables. Et il n'est pas jusqu'à cette répétition des mots de valeur, qui sont successivement prédicats d'une première phrase, puis sujets de la suivante (Prologue, λόγος, φῶς, etc.), qui n'offre quelque analogie large avec ce procédé puisqu'elle manifeste le même besoin de mettre toujours une idée en vedette avant d'en préciser le contenu. Toujours l'auteur prépare, et d'assez loin, ses déclarations nettes, comme l' « autre » Jean ses scènes capitales.

Jean intègre lentement son idée. Il la donne d'abord en bloc, puis il l'analyse, en variant à peine, ou pas du tout, ses expressions. On dirait que l'Évangéliste n'a jamais épuisé ses concepts, tant ils sont vastes, et tant ses moyens d'expression sont restreints. Ainsi les symboles de l'Apocalypse servent facilement à plusieurs effets, qui varient avec le contexte. Mais voici le rapprochement le plus curieux.

L'Apocalypse, comme nous l'avons vu, contient un genre de développement très particulier, une espèce d'ordonnance « musicale », des thèmes qui vont

(1) Si les « ténèbres » sont le mal abstrait, il est évident qu'elles ne peuvent comprendre le Bien, se l'assimiler, mais seulement lui céder la place en disparaissant; si elles signifient « le monde livré au mal », l'Évangile est justement l'histoire de la délivrance virtuelle du monde.

s'amplifiant comme en ondes, en volutes; ce n'est qu'au bout de deux ou trois reprises que le sujet s'épanouit dans toute son ampleur (1). On ne trouve guère de pareils exemples en littérature, même dans les ouvrages rythmiques, composés de strophes, à moins que ce ne soit chez certains prophètes bibliques, comme dans la seconde partie du livre d'Isaïe. C'est un procédé étranger au moins à tous les écrits non johanniques du Nouveau Testament. Il contraste absolument avec celui de Luc, qui, lorsqu'il introduit un personnage ou un sujet nouveau, se plaît à épuiser d'un coup tout ce qu'il veut en dire. Ailleurs, comme chez Paul (ainsi *Rom.* I, 16-17, et III, 21-31), on trouvera bien l'énoncé, le sommaire d'une thèse dans tous ses chefs, que développera ensuite le corps de l'écrit. Mais ce procédé logique et naturel, l'Apocalypse le systématise en séries rythmiques. Elle reprend deux fois, trois fois, une même idée, divisée en moments ou en aspects qui reviennent toujours dans le même ordre. En désignant ces moments par des lettres, et leurs variations par des indices surajoutés, on pourrait ainsi figurer schématiquement ce procédé :

$$1^\circ \quad a \quad b \quad c \quad ; — 2^\circ \; a_1 \quad b_1 \quad c_1 ; \ldots\ldots — N. \quad a_n \quad b_n \quad c_n$$

le dernier groupe étant toujours le plus développé, et les autres servant à le préparer (2). C'est comme le bruit des volontés divines en marche, un tonnerre dont les roulements parlent, vagues ou assourdis, d'un lointain horizon, pour venir enfin éclater au-dessus de nos têtes. Or, malgré la diversité de sujet et de but, on constatera quelque chose de tout à fait semblable dans le IVe Évangile.

Ainsi le Prologue contient *trois* idées : l'activité éternelle et purement divine du Verbe Divin, son action théandrique parmi les hommes dont il fait des fils de Dieu, et le témoignage que lui rend Jean-Baptiste. Elles se succèdent à trois reprises dans la disposition suivante :

1° a. Origine et activité purement divine du Verbe (*I, 1-3*), Dieu, éternel, *créateur*.
b. Il est la *lumière* et la *vie*, qui (par l'Incarnation) ont triomphé des ténèbres (*I, 4-5*).
c. Mission de Jean (*I, 6-8*).

2° $a_1$ Le Verbe était dans le monde, qu'il *a créé*, et sur le point d'y venir d'une façon plus manifeste (ἦν... ἐρχόμενον) (*9-10 a b*).
$b_1$ Il est venu, a eu à lutter contre l'hostilité des siens (les Israélites), mais, par une nouvelle naissance (Lumière du baptême, Vie de l'eucharistie), a fait enfants de Dieu ceux qui l'ont reçu. Il *s'est fait chair*, et nous avons vu sa gloire (*10 c-14*).
$c_1$ Témoignage de Jean (*15*).

3° (Ici il y a interversion et entrelacement entre a et b).
$a_2$ ($b_2$) Nous avons tous reçu de sa plénitude, grâce sur grâce, la loi par l'intermédiaire de Moïse, la grâce et la vérité par Jésus-Christ directement (*16-17*).
($a_2$) $b_2$ Le Fils unique *qui est dans le sein du Père* (a), nous l'a fait connaître (b) (*18*).
$c_2$ Témoignage détaillé de Jean (*19-34*), qui fait la transition au corps de l'Évangile.

(1) Voir ci-dessus, ch. X.

(2) L'exemple le plus frappant se trouve aux chapitres XII et suivants, jusqu'à la fin de la deuxième section prophétique.

Et il faut remarquer que cet accord fondamental se prolonge à travers tout l'Évangile : Unité de Jésus avec le Père (passim) — Lumière, seconde naissance, vie (Nicodème, Samaritaine, aveugle-né; — paralytique de Bethzatha, Pain de vie, Lazare); — Témoignages (de Jean, III, 22-36, auquel se joint celui des miracles, etc., passim).

Pour ne considérer qu'un seul autre passage, voyons la disposition des idées dans le Discours après la Cène (d'après l'analyse donnée par le commentateur Heitmüller (1), que nous résumons). Tout roule autour de trois idées, l'*amour*, la *consolation*, l'*union*.

1° a. Précepte de l'*amour* (*XIII, 34-35*);
b. Jésus *consolera* les siens de son départ, en les attirant après lui au Père, en revenant en eux et au milieu d'eux, en leur envoyant l'Esprit (*XIV, 1-31*);
c. L'*union* de Jésus et des croyants, sous la figure de la vigne et des sarments (*XV, 1-11*);

2° $a_1$ *Communion d'amour* des disciples entre eux, opposée à la haine du monde (*XV, 12-XVI, 4*).
$b_1$ La *consolation* des disciples, par l'Esprit, le Paraclet qui viendra. Office du Saint-Esprit. Les disciples, après Jésus, seront vainqueurs du monde (*XVI, 5-33*).
$c_1$ Prière sacerdotale, pour la *consommation de l'unité* parfaite de Dieu et du Christ avec les croyants (*XVII*).

Nous pourrions apporter d'autres exemples; ceux-là suffisent bien à ce que nous voulions démontrer. Il y a dans ce rythme — ordinairement ternaire — des développements, et dans ces ondulations régulières, ces accords et ces harmoniques, ce renforcement progressif de l'idée, une loi qui est la formule même de l'*Art johannique*. La 1re épître, si elle est moins clairement ordonnée, en offre pourtant des traces fort reconnaissables, avec ses refrains alternants sur la pureté des œuvres, la foi et l'amour. Et cette loi, qui, à notre avis, *caractérise absolument une personnalité littéraire*, est appliquée également et dans l'Apocalypse et dans l'Évangile.

### § V. — Quelques autres traits personnels communs.

Est-il besoin d'en dire plus pour éclairer la question? Quels personnages, par exemple, étaient respectivement aux yeux des Églises le Prophète et l'Évangéliste? Sur ce point encore, il est facile de relever des similitudes. Ni l'un ni l'autre ne se donne de titre hiérarchique ou officiel, tel qu'*apôtre*. L'auteur de l'Évangile se tient dans l'anonymat, et se désigne seulement à la troisième personne, comme « le disciple que Jésus aimait »; dans la 1re épître, il invoque seulement, toujours anonyme, sa qualité de témoin de la vie de Jésus; dans les deux petites Lettres, il est « ὁ πρεσβύτερος », l' « Ancien » ou le « Vieillard » par excellence; dans l'Apocalypse, l'auteur se nomme bien, mais ne se réclame d'aucun titre autre que « serviteur du Christ », et montre par son récit qu'il est « Prophète ». Ainsi, dans tous ces écrits, l'auteur se recommande, non d'une charge, mais d'une qualité personnelle; car πρεσβύτερος même n'indique pas ici

(1) Dans *Die Schriften des Neuen Testaments* de J. Weiss, Band II, Abschnitt 3 pp. 283-sv.

une fonction hiérarchique. Cependant il est clair que le Prophète de Patmos exerce sur les églises d'Asie une autorité incontestée, qu'il n'a pas besoin de justifier, et qui assure la foi à sa Révélation; le « Presbytre » de la III[a] Johannis parle de Diotréphès (qui, de l'avis commun, doit être le chef local d'une église), en supérieur qui a droit de blâmer, de punir toute mauvaise volonté, et de réprimer toute résistance; dans la 1[re] épître, c'est un Père vénéré universellement qui s'adresse à ses petits enfants, τεκνία. En tous ces écrits, le ton est le même : celui d'un personnage d'un tel ascendant, que les Apôtres n'en avaient pas davantage. Jacques non plus, ni Jude, ni Paul dans ses lettres les plus intimes (*Philippiens, Philémon*), ou dans celles qui furent écrites avant qu'on eût commencé à contester son apostolat (*I-II Thessaloniciens*) ne se donnent leur titre le plus haut, sous lequel ils exerçaient leur autorité. Ainsi l'auteur de l'Apocalypse pouvait bien être un apôtre sans être obligé de le dire. Denys, parmi ses objections, insiste sur le fait qu'il se nomme par son nom, ce que n'a point fait, dans l'Évangile et l'Épître, le fils de Zébédée; mais il était à Patmos, ses lecteurs sur le continent, il leur écrivait pour la première fois sans doute, afin de leur révéler des choses extraordinaires; il fallait bien que les Asiates connussent avec toute la certitude possible de qui la lettre prophétique émanait. Du moment qu'il s'y nomme Jean tout simplement, c'est qu'il n'y avait pas, vivant dans le même pays, d'autre Jean d'égale renommée et autorité, avec lequel on pût le confondre. S'il était Jean de Zébédée, aurait-il dû se désigner, au moins par allusion, comme « le disciple que Jésus aimait »? Mais, devant la grandeur des secrets célestes qui lui sont révélés sur le « Fils d'Homme » et l' « Agneau », la vie terrestre du Christ ne lui apparaît plus que comme un commencement, une enfance (voir *Comment.* du chap. XII), le Prophète s'oublie complètement lui-même, il s'abîme dans son humilité, et, eût-il été l'ami, se rappelle seulement, — c'est déjà un titre assez haut et assez rassurant, — qu'il est le « serviteur » de Celui qui lui est apparu dans sa Majesté de « Roi des Rois » et de « Seigneur des Seigneurs » (c. XIX).

Rien, de ce chef, ne s'oppose donc à ce qu'il soit le même que l'Évangéliste et l'auteur des lettres; tout contribue au contraire à faciliter le rapprochement, leur effacement volontaire, leur autorité sur les mêmes églises d'Asie, leur assurance aussi ferme que modeste.

Concluons :

*L'auteur de l'Apocalypse est bien le même que celui de l'Évangile et des Épîtres, c'est-à-dire l'Apôtre Jean, fils de Zébédée.*

La tradition est moralement unanime à l'affirmer. La critique interne la confirme. Car la philologie, en dépit d'un certain nombre de particularités divergentes dans la grammaire, et le vocabulaire surtout, établit l'existence d'une « *langue johannique* » commune; la comparaison des doctrines (Logos, points de vue synthétiques, transcendance de l'eschatologie), révèle au moins une *école de pensée johannique*. La critique proprement « littéraire » nous mène plus loin; elle nous fait découvrir une « *imagination johannique* » spontanée, et un « *art johannique* » réfléchi, tellement uns, tellement personnels, qu'elle achève de rendre tout à fait invraisemblable l'attribution des divers écrits johanniques à deux homonymes. A l'œuvre on connaît l'ouvrier; cet ouvrier est unique, c'est celui que la tradition a désigné toujours, quand des préjugés doctrinaux ne la faisaient pas dévier de sa ligne antique.

Cependant, l'identité d'auteur une fois reconnue, il reste encore un gros problème à résoudre. Le groupe de l'Évangile et des Lettres montre un art beaucoup plus avancé dans la même ligne, et beaucoup plus sûr de lui-même que n'est celui de l'Apocalypse. Si le même genre de symbolisme l'imprègne, il y demeure beaucoup plus discret, et même dissimulé; ainsi, malgré ses septénaires, l'Évangéliste n'écrit pas une seule fois le mot ἑπτά. Si l'ordonnance est analogue, elle y est beaucoup plus difficile à reconnaître; le parallélisme, qui y régit à peu près toutes les idées, s'étale beaucoup moins dans la forme extérieure. Les deux écrits sont profondément réfléchis, calculés, dans leurs moindres détails d'expression et de structure. Mais l'Évangile est bien plus soigné au point de vue de la composition; les éléments divers y sont intimement fondus et unifiés (1), tandis que dans l'Apocalypse il y a des désordres apparents, des juxtapositions matérielles qui donnent une impression de heurté, de disparate. Et ce n'est pas encore là le principal : la *langue*, malgré son individualité « johannique » continue, est arrivée à un état beaucoup plus parfait de bonne grécité dans l'Évangile et les Épîtres.

Plusieurs des critiques, qui attribuent le tout à un seul Jean, ont une tendance à résoudre ce problème en mettant un long intervalle de temps entre l'exil à Patmos et la rédaction de l'Évangile à Éphèse : ainsi l'Apôtre aurait eu le loisir de se familiariser avec l'usage du grec, et de perfectionner ses moyens littéraires. Il nous faut donc étudier une question qui est solidaire de la précédente : celle de la date de l'Apocalypse. Nous ne pourrons donner qu'après ce travail notre solution complète.

*
* *

## DATE DE COMPOSITION DE L'APOCALYPSE.

L'Apôtre nous apprend lui-même qu'il a eu sa révélation dans l'île de *Patmos* (I, 9). Tout porte à croire qu'il a rédigé son Apocalypse sur place, et l'a envoyée aux Églises avant de les revoir lui-même. La raison de ce séjour à Patmos, c'est, pour toute la tradition, une déportation ou un exil; et cela ressort avec clarté, quoi qu'en dise Bousset, des termes : ἐγενόμην ἐν... Πάτμῳ δία τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ. A quelle époque de la vie de Jean placer ces événements?

Justin n'a rien dit du lieu, des circonstances, ni de la date de l'Apocalypse. Mais *Irénée*, qui devait être bien renseigné, a un texte formel sur l'époque (*Adv. Haer.* V, 30), à propos du chiffre de la Bête et du nom de l'Antéchrist :

Ἡμεῖς οὖν οὐκ ἀποκινδυνεύομεν περὶ τοῦ ὀνόματος τοῦ Ἀντιχρίστου ἀποφαινόμενοι βεβαιωτικῶς. Εἰ γὰρ ἔδει ἀναφανδὸν τῷ νῦν καιρῷ κηρύττεσθαι τοὔνομα αὐτοῦ, δι' ἐκείνου ἂν ἐρρέθη

(1) Cependant toute imperfection accidentelle n'est pas absente du groupement des matériaux évangéliques. Ainsi le « *Surgite, eamus hinc* » qui clôt le chapitre XIV, ne paraît pas être à sa place; il est difficile d'imaginer que la « Prière sacerdotale » ait été prononcée, non au Cénacle, mais dans la marche au mont des Oliviers (voir LEPIN, *Val. hist.*, II, p. 100). L'Évangéliste, comme le Prophète, a donc pu quelquefois négliger la systématisation complète d'un récit ou d'un discours en y mêlant des traits que lui rappelaient les associations de ses souvenirs, sans les adapter à la disposition générale du contexte.

τοῦ καὶ τὴν Ἀποκάλυψιν ἑωρακότος. Οὐδὲ γὰρ πρὸ πολλοῦ χρόνου ἑωράθη, ἀλλὰ σχεδὸν ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς πρὸς τῷ τέλει τῆς Δομετιανοῦ ἀρχῆς. ... « S'il eût fallu ouvertement de notre temps proclamer son nom (de l'Antéchrist), *il eût été dit par celui-là même qui a vu l'Apocalypse. Car il n'y a pas si longtemps qu'elle a été vue, mais presque en notre génération, vers la fin du règne de Domitien* ». Le traducteur latin a rendu le mot ἑωράθη par « *visum est* », au neutre, et non par *visa est,* féminin. C'est qu'il rapporte sans doute ce verbe à « la Bête » Θηρίον (1), ce que permettait à la rigueur le contexte. L'affirmation n'en perd rien de sa force. Il est vrai que quelques auteurs, notamment le Dr F. H. *Chase,* évêque anglican d'Ély, veulent faire se rapporter ἑωράθη, non pas à l'objet de la vision, mais à Jean lui-même : Irénée dirait tout simplement qu'on a pu *voir Jean,* c'est-à-dire que Jean a vécu, jusque vers la fin du règne de Domitien, et ainsi n'affirmerait rien sur la date de l'Apocalypse (2). Et, en effet « les défenseurs de cette idée ont fait remarquer que l'expression *avoir vu Jean,* dans le sens de *avoir connu Jean,* est familière à Irénée » (*Bovon*). Mais, comme l'objet de ἑωρακότος est l'Apocalypse, Irénée aurait été singulièrement négligent en fait de style s'il avait donné un autre objet au même verbe ἑωράθη, qui n'en est séparé que par cinq mots. En outre — et ceci est décisif, il me semble, — Irénée, s'il avait voulu parler seulement de la mort relativement récente de Jean, n'aurait pas écrit qu' « il a été vu... *vers la fin du règne de Domitien* », puisque ailleurs il dit expressément qu'il a vécu encore plus tard, *jusque sous le règne de Trajan* (*Adv. Haer.* II, 22; III, 3).

Ainsi, d'après le témoignage le plus ancien, lequel est de toute première valeur, et sans ambiguité, c'est *sous Domitien* que Jean a contemplé l'Apocalypse.

Des témoignages plus complets se produisent au IVe siècle. *Victorin* de Pettau, dans son commentaire, dit que Jean fut condamné par Domitien aux mines, à Patmos, assertion répétée plus tard par le commentateur *Primasius. Eusèbe* (H. E. III, XX, 9), parlant de l'abolition des actes de Domitien sous son successeur *Nerva,* dit que, d'après la tradition, c'est alors que l'apôtre Jean quitta l'île pour Éphèse : Τότε δὴ οὖν καὶ τὸν ἀπόστολον Ἰωάννην ἀπὸ τῆς κατὰ τὴν νῆσον φυγῆς τὴν ἐπὶ τῆς Ἐφέσου διατριβὴν ἀπειληφέναι ὁ τῶν παρ' ἡμῖν ἀρχαίων παραδίδωσι λόγος. Eusèbe parle avec une certaine réserve (« *le dire des anciens de chez nous* »), bien naturelle à qui doutait comme lui de l'apostolicité de l'Apocalypse, que cette tradition confirmait. Mais τῆς κατὰ τὴν νῆσον φυγῆς signifie, non une fuite volontaire dans une île quelconque (τὴν νῆσον « l'île », Eusèbe évite peut-être intentionnellement de nommer Patmos, à cause de l'Apocalypse, sur laquelle il n'entend pas discuter en cet endroit), mais bien d'un exil imposé, suivant un des sens courants de φυγή; car, dans la *Démonstration Évangélique,* III, 5, le même historien rapproche ce séjour forcé dans une île du supplice de Pierre et de Paul : καὶ Πέτρος δὲ ἐπὶ Ῥώμης κατὰ κεφαλῆς σταυροῦται, Παῦλός τε ἀποτέμνεται, Ἰωάννης τε νήσῳ παραδίδοται. Et, qui plus est, dans sa *Chronique,* il place le bannissement à *Patmos* et la composition de l'Apocalypse à la *quatorzième année* (94 ou 95) de *Domitien.*

(1) J. Bovon, *l'Hypothèse de M. Vischer sur l'origine de l'Apocalypse,* Revue de théologie et de philosophie, Lausanne, 1887; cité par Sanday dans l'édition de Hort.

(2) Chase, *The date of the Apocalypse; the evidence of Irenaeus,* the Journal of theological studies, p. 431, Londres, 1907.

Saint Jérôme a copié ces données dans le *De Viris illustribus,* 9 : persécution de *Domitien* en sa *quatorzième année,* rélégation dans l'île de *Patmos,* composition de l'*Apocalypse,* rescision des actes de Domitien par le Sénat, retour *de Jean à Ephèse* sous *Nerva.* Le grand exégète parle encore de l'Apocalypse, avec le temps, le lieu, et l'exil par ordre de Domitien, dans son Ier livre contre Jovinien, ch. 26. Le témoignage de *Sulpice-Sévère,* Chron., II, 31, est concordant. Puis les écrivains ecclésiastiques suivent Eusèbe et Jérôme.

L'ensemble de la tradition, quant au lieu, à l'occasion et à la date, paraît donc solide. Entre Irénée et Eusèbe, l'exil de Jean à *Patmos* est confirmé par *Clément d'Alexandrie* et *Origène* (Clem. Al. Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος, 42; Orig. Comm. sur Matthieu xx, 22-seq.). Le premier parle du départ de l'Apôtre pour Éphèse « après la mort du tyran » τοῦ τυράννου τελευτήσαντος, le second de la condamnation portée, d'après la tradition, par « l'empereur des Romains », ὁ δὲ Ῥωμαίων βασιλεύς, ὡς ἡ παράδοσις διδάσκει, κατεδίκασε. Ni l'un ni l'autre, toutefois, ne nomme Domitien; mais, d'après Clément, qui raconte tout de suite après la touchante histoire de la conversion du jeune brigand opérée par Jean *dans sa vieillesse* (τὸν γέροντα), il semble que cet exil a dû avoir lieu dans les dernières années du Ier siècle.

Mais au souvenir de l'exil se mêle un autre récit qui, s'il paraît d'abord compléter la tradition, complique en réalité l'état du problème, celui du *martyre* effectif que Jean aurait subi, pour y échapper d'ailleurs miraculeusement. Nous n'avons pas à en apprécier ici la valeur historique, mais seulement à voir en quel rapport il se trouve avec la tradition de l'exil à Patmos, sous Domitien. *Tertullien* (*De Praescriptione Haereticorum,* 36) en fait mention le premier : « Ista quam felix ecclesia (scil. romana)... ubi Petrus passioni dominicae adaequatur, ubi Paulus Johannis exitu coronatur, *ubi Apostolus Johannes, posteaquam in oleum igneum demersus nihil passus est, in insulam relegatur!* » Tertullien place bien la scène à Rome, et semble en indiquer la rélégation dans une île comme une conséquence; il ne dit pas sous quel empereur, et le rapprochement avec les martyrs de Pierre et de Paul pourrait porter à croire que le tout aurait eu lieu sous Néron (1). *S. Jérôme,* dans le passage indiqué de I *Adv. Jov.* a un texte dont la lecture est douteuse, mais où la plupart des manuscrits mentionnent Néron : « Refert autem Tertullianus quod *Romae* (ailleurs *a Nerone*) missus in ferventis olei dolium purior et vegetior exiverit quam intraverit » (2). Plus tard, la version syriaque de l'Apocalypse éditée par de Dieu s'intitulera : « Révélation qui a été faite à Jean l'Évangéliste par Dieu dans l'île de Patmos, dans laquelle *il fut jeté par Néron César* ». Les « Actes de Jean » (IIe siècle) plaçaient déjà le séjour à Éphèse, et l'exil, au temps de Néron (3); le *Canon de Muratori* lui-même en nommant Jean « le prédécesseur de Paul » (l. 47), semble bien le désigner ainsi à titre d'auteur de sept lettres; ce qui ferait allusion aux chapitres II et III de l'Apocalypse : « Cum ipse beatus apostulus Paulus sequens *prodecessuris suis Johannis* ordinē non nisi domenatī *semptæ eccleses scribat* ». Il

(1) ABDIAS (VIe siècle, aucune autorité) attribue les faits au proconsul d'Éphèse.

(2) Jérôme parle encore de ce martyre dans son comm. sur Matthieu, XX, 23.

(3) Le récit du martyre se trouvait-il originairement dans ces « Actes »? Alors il faudrait supposer une lacune dans le ch. 118, où il aurait dû être mentionné (Voir HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen,* p. 429).

faut donc croire qu'une tradition secondaire, mêlée du reste à des légendes, plaçait les visions de l'Apocalypse, non sous Domitien, mais sous Néron. Jean les eût rédigées au plus tard, en ce cas, pendant l'Interrègne ou sous Vespasien.

Enfin *S. Épiphane* a une assertion étonnante. D'après lui, l'Apocalypse aurait été écrite sous l'empereur *Claude* — mort en 54, avant que Paul eût évangélisé Éphèse! Dans son ouvrage contre les hérésies (LI, 12 et 33), il avance que Jean revint de Patmos sous Claude César, et, un certain nombre d'années (κατὰ ἔτη) plus tard, fut contraint par l'Esprit de composer l'Évangile, à l'âge de 90 ans; plus loin, il parle de l'Apocalypse comme d'une prophétie sortie de la bouche de Jean πρὸ κοσμήσεως αὐτοῦ, *avant sa mort,* l'Apôtre ayant prophétisé aux temps de Claude César, et déjà auparavant, quand il était dans l'île de Patmos. Que peuvent vouloir dire ces textes? Est-ce pure confusion ou distraction de l'érudit embrouillé qu'était Épiphane? Aurait-il pensé que Claude régnait à la fin de la vie de Jean, qui a dépassé les quatre-vingt-dix ans? Y a-t-il eu corruption du texte? L'écrivain a-t-il appelé Néron (*Nero Claudius Caesar*) du nom de Claudius César? En tout cas ces assertions, dont la deuxième paraît d'ailleurs contredire la première, ne méritent pas la discussion. Claude n'a jamais eu affaire à Jean, à moins qu'on ne suppose — très gratuitement — que l'Apôtre, se trouvant à Rome vers l'an 50, en eût été expulsé avec les Juifs (*Act.* XVIII, 2); ou encore que Jean ayant été martyrisé par Hérode Agrippa avec son frère Jacques, sous Claude, vers 43, le souvenir confus de cet événement se fût combiné avec l'autre tradition, celle de son exil. Mais cette hypothèse, nous l'avons dit, est artificielle, pour ne pas dire absurde, et va contre tout ce qui a été le mieux établi par la controverse johannique (1).

En fin de compte, il faut choisir pour l'exil à Patmos entre l'époque de Néron et celle de Domitien (2). Le texte formel d'Irénée, et l'autorité d'Eusèbe et de saint Jérôme, témoins critiques des plus anciennes traditions, font certainement pencher la balance du côté du second. De plus, il n'est pas très sûr que Tertullien ait voulu mettre en relation chronologique étroite le martyre à la Porte Latine et le bannissement dans une île; ces deux faits, à l'origine, pouvaient être regardés comme indépendants et assignés à différentes époques. La critique interne décidera peut-être : voyons quel temps convient le mieux aux conditions historiques indiquées par l'Apocalypse elle-même.

(1) Cette date de Claude se retrouve chez les commentateurs *Apringius* (VIe siècle), *Züllig* (1834-1840); — *Grotius* l'admettait seulement pour une partie des prophéties, censées relatives aux Juifs.

(2) Il y a eu encore quelques opinions aberrantes chez les anciens. Ainsi *Dorothée* (?) Synopsis de vita et morte prophetarum (IIIe siècle) préfère le temps de Trajan à celui de Domitien; *Théophylacte* place l'exil à Patmos, successivement, au temps de Trajan et au temps de Néron. (Jacquier). — Parmi les modernes qui acceptent l'unité de l'Apocalypse, *Linder*, seul, croit le livre composé sous Claude, ou peut-être avant; *Baur, Hilgenfeld, Beyschlag, Lücke Lightfoot, Westcott, Hort,* et d'autres, le reculent vers l'âge de Néron ou aux premières années de Vespasien, quelques-uns, comme Hort, sans beaucoup d'assurance; *Reuss* et *Renan* le mettent sous Galba; *Düsterdieck, B. Weiss, H. J. Holtzmann,* sous Vespasien; *Swete* et *Milligan,* ainsi que les catholiques généralement, sous Domitien. *Harnack* Chronol. I, p. 245 *Boussel* et *Jülicher* défendent aussi cette date, mais pour des raisons qui ne sont pas toutes également convaincantes. — Quant aux autres critiques qui y voient un écrit composite, nous avons exposé leurs opinions au chapitre XI.

Il faut considérer avant tout ce que nous apprennent les *Sept Lettres,* car elles font corps avec le reste du livre; les parties prophétiques n'ont certainement pas été publiées antérieurement, et, même au cas très douteux où elles se seraient inspirées de visions plus anciennes, le commentaire établira qu'elles auraient alors été ramenées aux perspectives de Patmos. Or, lorsque Jean écrivit les Lettres, certaines conditions sont faciles à constater. Le péril judaïsant était déjà oublié, puisqu'il n'y est pas fait une seule allusion, et les Juifs n'étaient plus que des ennemis du dehors, comme les païens. Ceux-ci avaient certainement déjà commencé leurs persécutions sanglantes, au moins à Pergame (martyre d'*Antipas*); et le cinquième sceau du chapitre VI, ainsi que la description de Rome, *ivre du sang des martyrs* (XVII, 6), montre qu'il y avait eu beaucoup de morts violentes, sans déterminer si l'Asie aussi en avait été le théâtre. Plusieurs églises, Laodicée, Sardes, se sont relâchées de leur ferveur primitive, pour des raisons intérieures, semble-t-il, plutôt encore qu'en raison de menaces du dehors; attendu que les Lettres, si elles supposent des vexations actuelles de la part des Juifs et des païens, n'indiquent pas que les chrétiens, d'une façon légale et générale, soient déjà mis en demeure de renoncer à leur foi, quoique ce soit bien l'Évangile (la parole de Dieu et le témoignage de Jésus) qui ait été cause de l'exil du Prophète. Celui-ci prévoit seulement que des accusations juridiques sont imminentes à Smyrne (II, 10), et qu'une grande tentation (πειρασμός, III, 10) va fondre sur le monde entier. Il est facile, par la comparaison avec le chapitre XIII, de déterminer le caractère principal de ce πειρασμός, de cette θλίψις : ce sera le commandement d'adorer la Bête, c'est-à-dire que la généralisation du culte impérial apparaît comme un danger effroyable à l'horizon prophétique; mais rien n'indique qu'il ait déjà fondu sur les fidèles. En résumé, il y a eu déjà une persécution sanglante et terrible, en Asie ou ailleurs; elle a cessé ou s'est adoucie, au point que les Églises n'y pensent plus assez, mais elle reprendra plus grave que jamais, et n'épargnera pas les Asiatiques : la Bête qui était, n'est plus, mais doit remonter de l'Abîme (XVII, 8; cfr. 11) pour avoir sa Parousie (παρέσται). Enfin l'auteur semble s'être servi, pour son symbolisme, de la croyance populaire au retour de Néron (XIII et XVII). Un dernier trait à rappeler : il connaît à fond l'état matériel et moral des cités d'Asie, et fait des allusions à leur histoire : pourtant il n'en a pas une au fameux tremblement de terre qui détruisit Laodicée en l'an 60 (Tacite). Les auteurs qui tiennent pour une date de composition antérieure à 70 font valoir comme arguments le calcul des têtes de la Bête (XVII), le chiffre de son nom (XIII, 18), la vive préoccupation du retour de Néron, qui ferait supposer que sa chute est récente, le chapitre XI qui indiquerait que le Temple de Jérusalem subsiste encore; mais leurs interprétations, ou sont trop exclusives et « zeitgeschichtlich », ou ne tiennent pas assez compte du caractère symbolique de tout cela. On pourrait aussi faire valoir plusieurs de ces traits en sens contraire, et on l'a fait. Nous n'insisterons pas sur ces points-là dans notre enquête; *Hort,* qui penche personnellement vers la date la plus ancienne, garde au moins une réserve que ne connaît pas l'imagination subjectiviste des critiques germaniques et de leurs imitateurs, et concède que tous ces passages n'ont pas une valeur bien déterminante dans la question débattue. Il faut en effet les interpréter par ce qui est plus clair, notamment par les Lettres; c'est ce que nous ferons.

Quel temps, d'après l'histoire générale, convient donc le mieux aux condi-

tions historiques énoncées? Est-ce celui qui va des dernières années de Néron aux premières de Vespasien, de 64 à 70, ou bien la fin de la dynastie flavienne, à partir de la *quatorzième année* de Domitien (94-96)?

La persécution néronienne qui se déchaîna à Rome, en 64, comme un ouragan, est assez connue. Elle fit beaucoup de victimes, et ne cessa pas complètement avant la mort de l'empereur, puisque Pierre et Paul, suivant la tradition, subirent le martyre en l'an 67 (1). Mais on ne peut savoir avec certitude, faute de documents, si elle s'étendit en dehors de Rome, et gagna les provinces. *Paul Allard* (2) le croit, s'appuyant sur ce que les chrétiens, d'après *Suétone,* Nero, 16, étaient considérés comme des hommes « d'une superstition nouvelle et malfaisante », ce qui rendait naturel de les poursuivre partout; de plus, la 1re épître de Pierre, envoyée de Rome vers cette époque aux chrétiens d'Asie, montre que ceux-ci également étaient déjà persécutés pour leur nom. Nous ne croyons pas que cette induction s'impose; le chef des Apôtres, selon nous, pressentant très justement, au spectacle de la haine du peuple, que des violences allaient bientôt éclater à Rome (καιρὸς τοῦ ἄρξασθαι τὸ κρίμα ἀπὸ τοῦ οἴκου τοῦ θεοῦ, I *Pet.* IV, 17), voulut seulement mettre en garde ses lointains lecteurs contre un pareil sort; du moins on ne peut du texte conclure davantage. Mais l'exemple de Rome, le renom qu'avaient les fidèles d'être « ennemis du genre humain » et adonnés à une « superstition malfaisante » (*Tacite* et *Suétone*), rendent fort vraisemblable que, dans les provinces aussi, leur sort s'aggrava depuis Néron, et que les autorités ou la populace firent au moins quelques martyrs isolés. *Tertullien,* Adv. Nationes, I, 7, dit que « permansit, erasis omnibus, hoc solum institutum neronianum ». Mais, en somme, on est réduit aux conjectures.

Après une période de tranquillité relative, il est certain que la persécution reprit à Rome, sous Domitien (*portio Neronis de crudelitate*, Tertullien). Mais nous savons peu de chose sur ses vraies causes, et surtout sur son extension. *Méliton* (Eus. H.E. IV, 26, 9), *Tertullien* (Apol. 5), *Lactance* (De morte persec., 3), *Eusèbe* (H.E, III, 18) *Sulpice-Sévère* (Chronique, II, 31) et *Orose* (VII, 10) rangent Domitien parmi les persécuteurs. D'ailleurs nous avons la lettre de Clément de Rome (96), qui, au chap. 1er, parle « des malheurs, des catastrophes qui nous sont survenus à l'improviste et l'un sur l'autre », ce qui est une allusion assez claire. *Dion Cassius* (Xiphilin, LXVII, 14), confirmé par Suétone, a relaté la mort des consulaires Flavius Clemens et Acilius Glabrio, lesquels étaient accusés d'athéisme (ἀθεότης), et de « vivre à la juive », le second d'être un « molitor novarum rerum » (*Suétone,* Domitien, 15). Dion Cassius (LXVIII, 1) nous apprend encore que Nerva fit cesser les poursuites contre ceux qui étaient accusés d'*impiété* (ἀσεβεία), rappeler les bannis, et qu'il défendit aux esclaves et aux affranchis d'accuser personne « d'impiété ou de vie à la juive ». Ces deux termes d' « athéisme et d'impiété », rapprochés également de l'accusation de judaïser, doivent s'équivaloir. Mais, comme la religion juive, en

(1) Si toutefois le martyre des deux grands apôtres eut lieu la même année, ce qui n'est pas l'avis de Mgr Duchesne ni de plusieurs autres.

(2) Voir PAUL ALLARD, le Christianisme et l'empire romain de Néron à Théodose, p. 18-sv. 8e édit., 1908. D'autres historiens encore, Mgr Batiffol par exemple, sont convaincus que la religion chrétienne a été prohibée déjà comme telle sous Néron, dès qu'elle fut nettement distinguée du judaïsme.

soi, n'était pas considérée comme un athéisme et qu'il est certain, par ailleurs, que la famille de Flavius Clemens (les deux Domitilla), et aussi des membres de la gens Acilia (puisqu'ils donnèrent aux chrétiens une catacombe), étaient alors chrétiens, « mœurs juives » ne peut signifier ici pour ces personnages que « christianisme ». D'après Dion Cassius, beaucoup d'autres que ces illustres patriciens furent punis pour le même crime (LXVII, 4). *Eusèbe*, dans sa *Chronique, ad annum Abrahami 2110*, affirme, d'après un certain chronographe païen, Bruttius, que beaucoup de chrétiens souffrirent pour leur foi en la quinzième année de Domitien (95-96). On ne peut donc affirmer que la persécution se borna à l'aristocratie chrétienne, ni à la ville de Rome. Toutefois, on n'a pas de preuves, en dehors de l'Apocalypse elle-même, qu'elle ait sévi jusqu'en Asie Mineure; et il ne faut pas invoquer à cet effet le témoignage du chapitre XIII, car la mise hors la loi des fidèles qui refuseront d'adorer la Bête, c'est-à-dire de pratiquer le culte impérial, se rapporte à l'avenir plus qu'au présent (1). Il faut pourtant se rappeler que Domitien a fait des efforts pour être reconnu dieu de son vivant, et se fit appeler par sa chancellerie « *dominus et deus noster* »; dans l'Asie servile, ces efforts auraient pu avoir un succès particulier, et éveiller ainsi les vues prophétiques de saint Jean, qui n'en demeuraient pas moins *prophétiques*.

C'est bien là un argument d'un certain poids en faveur de l'époque de Domitien. De même, s'il s'est montré un faux Néron dès l'an 69, ce n'est qu'une vingtaine d'années plus tard, à partir de l'an 88 et presque sous Trajan, que l'imagination populaire s'est préoccupée vivement de son retour d'au delà de l'Euphrate, à la tête de l'armée des Parthes (v. Comment. au chap. XVII); il est peu probable qu'aux débuts de Vespasien la légende eût déjà pris cette forme et cette consistance. En outre, la mention du Temple au chap. XI n'indique pas que Jérusalem fût encore debout, car c'est un temple idéal, image de l'Église, et la « 6e tête » de XVII, 5, cet empereur contemporain, ne devrait être Vespasien que si l'on ajoute foi au calcul pénible qui compte les têtes à partir d'Auguste, tandis qu'il est bien plus en situation de faire coïncider la montée de la Bête à sept têtes avec le commencement des persécutions romaines (v. Commentaire). Mais il y a des arguments plus décisifs à mon avis :

1° Tout d'abord, la situation indiquée par les lettres (rapprochées du 5e sceau, etc. voir ci-dessus), s'accorde mieux avec la fin de la dynastie flavienne. Elles supposent le *souvenir*, non l'actualité, d'une persécution très sanglante, suivie d'un apaisement relatif, que de nouvelles menaces viennent troubler, menaces qui font présager à un prophète de Dieu le terrible danger du culte impérial. La persécution, qui n'a peut-être jamais entièrement cessé, a déjà un réveil puisque Jean a été exilé à Patmos, et que bientôt des Smyrniotes seront incarcérés; cependant elle ne paraît encore ni très systématique, ni très sanglante, au moins en Asie. — Or, la seconde persécution, sur laquelle on a si peu de documents, semble avoir eu ce caractère-là, tout en précisant les

(1) Une tradition dit qu'*Antipas*, martyre de Pergame (Ap. II, 13), était évêque de cette ville, et fut brûlé dans un taureau d'airain, sous *Domitien* (Métaphraste; Bollandistes, 11 avril; André de Césarée dit avoir lu ses actes; Tertullien *Scorpiace*, 12, répète tout simplement les mots de l'Apocalypse).

griefs religieux soulevés contre les chrétiens mieux qu'au temps de Néron, et en faisant naître de plus sombres perspectives encore, en raison de l'ambition divine affichée déjà par l'empereur.

2° Certains traits relatifs à l'histoire locale portent à conclure dans le même sens. Nous ne faisons pas grand fond sur l'article de Salomon Reinach (1) qui découvre un rapport explicite entre le 3e Cavalier du chapitre VI et le décret de Domitien à propos de la mévente des vins en l'an 93. Mais, si l'Apocalypse avait été écrite quelques années seulement après l'an 60, saint Jean, dans sa lettre menaçante à Laodicée, n'eût sans doute pas manqué de faire allusion au tremblement de terre qui renversa la ville à cette date; il avait dû s'écouler assez de temps pour que les insouciants Laodicéens eussent oublié la catastrophe.

3° Enfin, nous concédons bien que les sept églises d'Asie *pouvaient* exister toutes vers la fin du règne de Néron. Quand Paul avait évangélisé Ephèse pendant trois ans, le christianisme s'était répandu dans toute la province (*Act.* XIX, 10, et *Épître aux Colossiens*). Mais les Lettres montrent que ces églises ont un assez long passé derrière elles pour que la charité et la foi y aient perdu de leur première fraîcheur, et beaucoup plus, semble-t-il, qu'au temps des Epîtres de la captivité et des Pastorales. Saint Jean connaît à fond ces églises; il a donc dû les fréquenter un certain nombre d'années. Or, quand Jean a-t-il pu commencer son ministère à Éphèse? Ce n'est pas avant 67; jusque-là Paul, puis Timothée, avaient été les apôtres et les chefs religieux de l'Asie, et on n'admettra guère qu'un des Douze ait travaillé à côté d'eux, sans que les Actes en fassent mention. Saint Jean n'a pu s'établir en Asie qu'après la mort de l'Apôtre des gentils. Comme, dans ses Lettres, il se montre très familiarisé avec l'esprit et l'histoire de chaque ville, on concédera bien qu'il lui avait fallu pour cela un certain nombre d'années d'expérience; et cela nous éloigne assez du temps de la mort de saint Paul, qui précéda d'assez peu celle de Néron.

Ainsi nous croyons que le critique interne corrobore le témoignage d'Irénée, et la tradition commune; que, par conséquent, *l'exil à Patmos et la composition de l'Apocalypse ont eu lieu au cours des deux dernières années de Domitien.*

* * *

S'il en est ainsi, le problème de la distance qui sépare l'Apocalypse de l'Évangile, au point de vue grécité, devient vraiment ardu. Car on ne saurait mettre au maximum qu'une dizaine d'années entre les deux écrits. Il faut renoncer à l'hypothèse d'un long intervalle qui eût permis à l'auteur, entre deux époques de sa vie, de perfectionner sa connaissance du grec; c'était la solution, hélas! la plus commode. Mais si saint Jean, en 95, ne savait pas encore bien manier cette langue après un séjour déjà long dans des villes où on ne parlait qu'elle, ce n'est pas en quelques années de plus, à son âge, qu'il pouvait perfectionner beaucoup ses connaissances linguistiques. Ceux-là ne me contrediront pas qui connaissent les milieux bilingues ou polyglottes.

(1) *Revue archéologique*, 1901, nov.-déc., et *Cultes, Mythes et Religions*, II, pp. 356-380.

Mais d'autres solutions demeurent. Nous pouvons en imaginer deux.

L'une est que saint Jean n'aurait pas su beaucoup mieux la grammaire grecque quand il composa l'Évangile et les Épîtres qu'au temps où il écrivit l'Apocalypse. Seulement, vivant tranquille à Éphèse, il y aurait trouvé le secrétaire, qui lui manquait à Patmos, dont le calame eût corrigé les principales incorrections sortant de la bouche du maître qui faisait la dictée. Ainsi la Iª Petri a été écrite élégamment par Sylvanus. Cette solution n'a rien d'artificiel étant donné les usages de l'époque. Plusieurs auteurs l'indiquent aujourd'hui comme une possibilité. Ainsi *Swete* (pp. CLXXXIII-CLXXXIV). « Early tradition clxxxiii-clxxxiv. explicitly states that the Gospel was written from dictation, and underwent some kind of revision at the hands of those who received it », et il cite le prologue du Codex toletanus et un anonyme grec de la Catena de Corderius qui nomment tous deux Papias lui-même comme ce secrétaire. *Moulton* croirait pour sa part à la dualité d'auteurs; pourtant il pose cette alternative, au cas où l'auteur serait unique : « Ou bien il nous faudra accepter pour l'Apocalypse la date la plus ancienne....., ou bien admettre que quelqu'un (mettons l'auteur de *Joh.* XXI, 24) a corrigé pour lui sa grammaire tout le long de l'Évangile. » (Introd. à la langue du Nouveau Testament, c. 1er Apocalypse, note). *Jacquier* (H L N T. IV, p. 18) : « Peut-être les deux écrits n'ont pas été rédigés par le même secrétaire, auquel il faudrait attribuer une certaine influence dans la facture du style. » *Radermacher* (Neutestamentliche Grammatik 183 A 1, cité avec faveur par *Meinertz* (Einl., p. 457, note I, 1913) : La supériorité de l'Évangile pourrait « durch eine literarische Beihilfe erklärt werden », « s'expliquer par une aide littéraire ».

Une autre conjecture est celle-ci : Saint Jean, quoique pensant en araméen, aurait été capable depuis de longues années d'écrire en assez bon grec (bien qu' « illettré » ἀγράμματος, *Act.* IV, 31, il pouvait avoir acquis quelque connaissance de cette langue, dès sa jeunesse, en Galilée, et l'avoir développée plus tard); mais il ne parlait spontanément qu'un grec populaire, mêlé de sémitismes, et, pour rendre littéraire son élocution, il lui eût fallu de la réflexion et des loisirs. Il les trouva à Éphèse pour composer l'Évangile; il ne les avait point à Patmos, d'où il dut envoyer aux églises d'Asie un écrit rédigé à la hâte, à peine relu, imparfait pour la composition comme pour la langue, et que, n'ayant pas l'amour-propre d'un homme de lettres, il n'a pas jugé nécessaire de corriger plus tard.

Quel pouvait être, en effet, le genre d'existence que lui faisait son « exil »? Dans quelles conditions lui était-il permis de travailler? Les idées de Ramsay (1) sur ce point-là paraissent fort plausibles; nous n'avons qu'à nous en inspirer (2).

Patmos a bien pu servir de lieu d'exil, ainsi que d'autres îles de la mer Égée. La pénalité romaine de la *deportatio in insulam* avait été fréquemment appliquée sous Domitien à des chrétiens : ainsi aux deux Domitilles, — et à

(1) W. RAMSAY, *The Letters to the Seven Churches,* 1909; c. VIII; l'auteur s'appuie lui-même sur MOMMSEN, *Römisches Strafrecht,* 1899.

(2) Rapprocher l'avis du grammairien A. T. ROBERTSON, cité R. B. 1915, p. 589 : « L'Apocalypse a été composée à Patmos sous l'influence d'une certaine excitation, et peut-être aussi n'a-t-elle pas été revisée avec soin, tandis que l'évangile et la première épître ont probablement reçu les soins et l'assistance d'amis cultivés ».

d'autres fidèles encore, d'après notre interprétation du texte de Dion Cassius). Elle n'entraînait point, par ailleurs, de contraintes personnelles trop dures. Mais cet exil pur et simple, avec confiscation des biens, était réservé à des personnages de marque, tels que ces parents de l'empereur, des patriciens, des citoyens notables; Paul, à la rigueur, aurait pu être condamné à une pénalité de ce genre, mais saint Jean, aux yeux des autorités, n'était qu'un Juif obscur. Or, la déportation des « humiliores » avait, dans le droit pénal romain, un caractère beaucoup plus rigoureux. C'étaient les travaux forcés, notamment dans les carrières et les districts miniers, où tant de chrétiens furent enfermés au cours des persécutions ultérieures; ils entraînaient la flagellation préalable, les chaînes, le logement dans une prison commune, la surveillance de gardes-chiourme pendant le travail. Il est vrai qu'il n'y avait pas de mines à Patmos, et que l'on ne sait pas si l'on y envoyait des forçats pour y exploiter par exemple des carrières. Cependant, croyons-nous, l'affirmation de Victorin et de Primasius, que Jean était condamné *ad metalla*, peut être l'écho déformé d'une tradition vraie. Il y avait, dit Ramsay, bien des formes de *hard labour* parmi les pénalités romaines, et d'ailleurs nous connaissons très peu de chose au sujet des lieux destinés spécialement à ces pénalités; Patmos, îlot sans importance, pouvait être du nombre (p. 85).

Mais si saint Jean, pour avoir rendu témoignage au Christ, avait été ainsi condamné par quelque proconsul (car il est peu probable que César se soit jamais occupé directement de lui) à l'état de forçat, comment eût-il pu composer un parfait ouvrage de style, même faire aussi bien que pour l'Évangile? Écrivant en de rares moments dérobés au labeur, en proie à la fois à l'émotion violente des révélations surhumaines, et aux peines, aux craintes du dehors, obligé peut-être de profiter de la première occasion pour envoyer son livre en cachette à Éphèse, comment aurait-il fait à soigner sa diction? Il faudrait plutôt admirer ce qu'il a pu y mettre d'art, dans des circonstances si défavorables pour un écrivain; nous ne jugerons pas qu'il ne pouvait faire mieux s'il avait travaillé en liberté et en repos.

Pour notre part, c'est vers cette seconde conjecture que nous inclinerions. L'Apocalypse, en effet, avec la part d'incohérence, ou du moins d'imparfaite harmonie qu'il faut reconnaître dans son symbolisme, avec ses grossières fautes grammaticales, qui ne peuvent cependant masquer sa puissance d'évocation et de structure, ni la finesse de quelques-unes de ses nuances, ni la bonne grécité de certains passages, est une œuvre littéraire si extraordinaire, elle offre des aspects si contradictoires qu'on ne peut la croire sortie d'un travail accompli dans des conditions normales. L'ignorance, ou l'inexpérience littéraire, ne suffisent pas à rendre compte de ses défauts, puisqu'aucune faute n'est constante, et que sa structure est à la fois si subtile et si ferme. Elle porte des traces de gêne, de précipitation, par-ci par-là même de véritables distractions, dans le désaccord des genres et des cas. C'est l'œuvre d'un génie contrarié, que des circonstances extérieures ont contraint à livrer à la publicité, pour ainsi dire, son brouillon.

Quand Nerva eut fait casser par le sénat les actes du tyran, saint Jean, avec les autres bannis, put retourner à sa résidence. Dans ses chères églises, il trouva son Apocalypse déjà lue en public. Son génie à la fois systématique et fougueux les avait dotées, sous l'inspiration d'en haut, d'une œuvre imparfaite si on la considère en critique littéraire, mais admirable au point de vue religieux, le plus

puissant manifeste de guerre à Satan et d'incoërcible espérance où l'Église pût puiser la certitude de sa victoire sur le monde. Rentré dans une existence normale, et, comme a su bien l'exprimer Ramsay, mûri définitivement par l'épreuve, élevé à la plus haute sérénité de contemplation par les douleurs et les visions de l'exil, le disciple bien-aimé devait, peu d'années après, donner à l'Église et au monde une œuvre plus sublime encore, son Évangile.

*
* *

## L'APOCALYPSE ET LE CANON.

Comme appendice à cette discussion, il est juste de tracer brièvement l'histoire des péripéties que traversa l'Apocalypse avant d'être admise universellement dans le canon des écritures inspirées (1). Nous en avons donné ci-dessus le plus important, à propos de l'apostolicité du livre, qui entraînait la reconnaissance de son inspiration. Les objections de Caïus, réfutées par saint Hippolyte, n'eurent pas de succès en Occident, où l'Apocalypse fut toujours admise comme inspirée dans toutes les Églises. Après le Canon de Muratori, ce témoignage romain du IIe siècle, tous les auteurs ecclésiastiques qui eurent à en parler, la catalogue *Mommsenianus* (359? témoignage probablement africain), le *Claromontanus,* les conciles d'Hippone (393) et de Carthage (397 et 419), la lettre d'Innocent Ier à Exupère (405), et le fameux décret de Damase-Gélase sont tous d'accord.

Il n'en était plus de même en Orient. Si l'église d'Alexandrie, malgré les critiques et les doutes de saint Denys, a toujours retenu l'Apocalypse dans son canon, nous avons vu que les écrivains d'Antioche, saint Jean Chrysostome, Théodore de Mopsueste et Théodoret, ne la citent point. Ainsi en fut-il de saint Cyrille de Jérusalem, de saint Grégoire de Nazianze, qui l'omet dans son poème, de saint Amphiloque, qui dit dans ses *Iambes à Séleucus* que la plupart la regardent comme apocryphe, νόθον ; parmi les autres Cappadociens, saint Basile et saint Grégoire de Nysse l'admettent; si ce dernier (Oratio in ordinationem suam), en citant un passage, dit qu'il l'a appris ἐν ἀποκρύφοις... δι' αἰνίγματος, le mot ἀποκρύφοις signifie sans doute « paroles au sens caché ». On sait les doutes et l'embarras d'Eusèbe. Le canon du concile de Laodicée en Phrygie, vers 360 (s'il est authentique), et le 85e canon des Constitutions apostoliques n'en parlent pas davantage. Dans la Syrie Euphratéenne, il est certain que l'Apocalypse n'est entrée que tardivement au canon des Écritures : la Doctrine d'Addaï (IIIe ou IVe siècle), Aphraates (337-345) l'ignorent, ainsi que toutes les épîtres catholiques, et saint Ephrem († 373) ne la cite qu'une seule fois, v, 1, dans ses œuvres dont le texte syriaque nous est parvenu. La version Pšitta, officielle dans l'Église syrienne, ne la possédait pas, non plus que la version arménienne faite au Ve siècle. Ce n'est que dans la version philoxénienne, probablement (VIe s.), qu'elle s'introduisit dans le syriaque et elle ne fut traduite qu'au Xe siècle en arménien. Au Moyen Age,

(1) N'ayant pas cru nécessaire d'entrer dans aucun détail de cette histoire, ni même d'indiquer les sources dans un si bref résumé, nous renvoyons le lecteur aux ouvrages qui traitent ces questions et particulièrement à *Jacquier,* Le N. T. dans l'Église chrétienne, t. 1er, 1911, section III-VII, et, surtout pour ce qui concerne les protestants, à *Bousset,* Offenb.6, pp. 19-34.

les Nestoriens s'en sont tenus au canon d'Antioche et au contenu de la Pšitta *Ebed Jesu* de Nisibe († 1318) ne mentionne pas l'Apocalypse au catalogue des Livres Saints. Mais, chez les Monophysites, *Denys bar-Salibi* († 1171) l'a commentée, et partagé à son sujet l'opinion de saint Hippolyte; *Bar-Hebraeus* († 1286) a le canon complet du Nouveau Testament. — Les Arméniens aussi possèdent tous nos livres, quoique *Mechithar* d'Aïravank (vers 1290), ne considère encore l'Apocalypse que comme un antilégomène que l'on peut laisser passer.

L'Église grecque, dans son ensemble, fut assez lente à se déterminer. La *Synopse* dite de saint Athanase (VIe s.?) reconnaît, d'après les Pères, la canonicité de l'Apocalypse. Mais en Égypte, à la même époque, le bon *Cosmas Indicopleustès*, cet ancien marchand et voyageur aussi sévère en fait de canonicité qu'hostile à la science d'origine profane, l'exclut ainsi que toutes les épîtres catholiques; ce devait être un cas individuel; pourtant le diacre alexandrin *Euthalius* a négligé d'en diviser le texte en chapitres, ce qu'il a fait pour tous les livres du N. T. autres que les Évangiles; *Anastase le Sinaïte* omet aussi bien l'Apocalypse dans le canon des livres saints que dans la liste des apocryphes. Les doutes orientaux avaient donc dû se communiquer à certains milieux égyptiens. — Par ailleurs, le livre *de Sectis* (fin du VIe s.) admet l'Apocalypse au catalogue des livres canoniques; l'évêque *André* de Césarée en Cappadoce l'avait commentée avec beaucoup de piété un demi-siècle auparavant; il fut suivi dans cette voie par *Œcumenius* (1) (vers 600) et *Aréthas* de Césarée (vers 901-940). Enfin le concile *in Trullo* (691-692) l'admet, puisqu'il reconnaît, à côté des canons de Laodicée et d'Amphiloque, et du 85e canon apostolique, l'autorité de ceux d'Athanase et de Carthage. *Saint Jean Damascène* († 750) la reçoit aussi; si dans le catalogue ajouté à la *Chronographie* de *Nicéphore de Constantinople* († 828), l'Apocalypse est rangée parmi les « antilégomènes » avec celle de Pierre, etc., ce peut bien être une interpolation dans une liste plus ancienne. *Photius* (vers 870) ne l'inscrit cependant pas dans son *Nomocanon;* les canonistes grecs, après lui, continuent à manifester quelques hésitations. Enfin *Nicéphore Calliste* (XIVe s.) donne une codification définitive (Histoire ecclésiastique 45, Migne P. G. CXLV, col. 880-885), où l'Apocalypse tient la place qui lui est due. Et, au XVIIe siècle, la profession de foi du patriarche de Constantinople *Cyrille Lukaris* la range dans le Nouveau Testament comme l' « Apocalypse du Bien-aimé ». L'Église grecque, malgré des hésitations qui se prolongèrent, s'était donc mise peu à peu d'accord avec les Latins.

En Occident, au Moyen Age, on ne trouve pas trace de doute ni de discussion. Au XVe siècle, la Bulle d'union avec les Grecs d'Eugène IV, et le Canon du concile de Florence, contiennent tous les écrits du Nouveau Testament. Mais, à la Renaissance, le souvenir des anciennes contestations se réveilla. Le cardinal *Cajetan* n'ose rien dire contre l'Apocalypse, tout en avouant ne pas en pénétrer le sens littéral. *Érasme,* lui († 1536), reprend les objections d'autrefois, et veut distinguer « Jean le Théologien », ainsi que le prophète de Patmos est nommé en tête de certains manuscrits, de « Jean l'Évangéliste »; il ne voudrait accorder à l'Apocalypse, ainsi qu'à d'autres deutéro-canoniques, qu'une canonicité de second ordre. Les réfutations d'Érasme ne firent pas défaut.

(1) A moins qu'Œcuménius ne soit le premier en date; voir au chap. suivant.

Les premiers protestants furent divisés. *Luther*, dont le critérium de canonicité était plus subjectif qu'historique et traditionnel, exclut du Canon l'Apocalypse — qu'il a pourtant traduite et commentée dans un sens anti-papal — ainsi que Heb., Jud. et Jacques. Les églises et les théologiens luthériens, en grande partie, suivirent les mêmes errements touchant l'Apocalypse, ainsi que *Zwingli*. Mais *Calvin* la tient pour une écriture inspirée, ainsi que *Théodore de Bèze* (qui croit qu'elle pourrait être de Jean-Marc); de même après eux l'Église calviniste, l'Église arminienne (*Grotius*) et l'Église anglicane. Au XVII^e siècle, l'ensemble des luthériens eux-mêmes s'était rangé à l'opinion commune. Au XVIII^e siècle, avec *Abauzit* (1770), *Hermann Oeder* et *Semler* qui l'édita (1769), les discussions reprirent, puis la naissance du protestantisme libéral vint repousser dans l'ombre les questions de canonicité. Quoi qu'il en soit, l'Apocalypse n'est exclue d'aucune Bible protestante.

Les débuts du protestantisme, et les doutes d'érudits tels qu'Erasme, avaient rendu nécessaire à l'Église de définir solennellement l'extension du Canon, comme une vérité de foi que nous devons admettre sous peine d'anathème. C'est ce qu'a fait le Concile de Trente, dans son *Decretum de Canonicis scripturis* (Sess. IV, promulgué le 8 avril 1546). L'Apocalypse y est nettement appelée « Apocalypsis Johannis Apostoli ».

L'histoire de l'Apocalypse, on le voit, fut mouvementée, à cause de l'obscurité de ses prophéties, et des interprétations fausses ou extravagantes de certains commentateurs. En considérant toutes les discussions passionnées qui ont entouré ce livre, on doit conclure ceci : il fallait que la croyance à son origine johannique fût bien ancrée dans la conscience chrétienne, pour que sa canonicité ait pu, même dans les églises séparées, s'affirmer malgré la défaveur imméritée qui l'a poursuivi en tant de lieux.

## CHAPITRE XIV

### LES COMMENTATEURS DE L'APOCALYPSE.

Pas un livre au monde n'a été plus commenté que l'Apocalypse, mais en des sens si divers qu'on ne peut, sans faire une certaine provision de courage, se mettre à tracer l'historique des interprétations.

Il fallait, évidemment, que le symbolisme et les principales idées en fussent, avec quelques explications orales de l'anagnoste, intelligibles aux chrétiens d'Asie, ses premiers lecteurs (1). Autrement la Révélation n'eût pas atteint son but; car l'auteur n'entendait pas seulement tracer les grandes lignes de l'histoire future, convergeant toutes vers le triomphe final de l'Église; il voulait en premier lieu fournir à des communautés déterminées les indications divines propres à orienter leur conduite au milieu de difficultés actuelles. Cela est vrai non seulement des Lettres, mais de la deuxième section prophétique en général : ainsi le fameux chiffre de la Bête (XIII, 18), à voir la façon pleine à la fois de mystère et d'insistance dont il est amené, devait évidemment leur apprendre, sans donner prise contre eux aux ennemis entre les mains de qui le livre aurait pu tomber, quel était, parmi les réalités présentes et futures, le grand adversaire auquel il leur fallait résister. Mais si l'Apocalypse était relativement claire (v. le « livre ouvert » de X, 2) pour les premiers destinataires, dont les besoins spirituels en avaient rendu la publication urgente, le sens s'en obscurcit bien vite, là où les circonstances n'étaient pas les mêmes, et où les fidèles n'avaient pas la clé des symboles, faute d'un commentaire autorisé qui eût été transmis de vive voix ou consigné par écrit pour éclairer la lecture des chrétiens aux siècles suivants.

Quand un enseignement, en effet, revêt cette forme allégorique, chacun est porté à en interpréter les détails suivant ses préoccupations personnelles, ou les idées qui ont eu cours jusque-là dans son milieu. L'Apocalypse est un écrit passionnant, qui devait surexciter les esprits portés à l'exaltation; l'imagination des commentateurs, qu'aucune explication officielle n'était là pour guider, s'est donc donné assez librement carrière au cours des âges, depuis les millénaristes jusqu'aux sectaires illuminés de nos jours; et plus d'un exégète, même orthodoxe, paraît avoir été lui-même une sorte d'Apocalyptique — non inspiré — à qui les visions de saint Jean fournissaient un bon prétexte pour exposer les siennes propres. De fait, on reconnaît trois ou quatre systèmes d'explication, absolument divergents et mêlés de subjectivisme, qui se prolongent depuis des siècles; au milieu de cet amas confus de paille et d'or, il est bien difficile d'isoler les éléments d'une véritable « tradition » explicative. Elle existe pourtant, mais à l'état de « disjecta membra ».

(1) Ainsi les Thessaloniciens étaient au courant de l'eschatologie non écrite de saint Paul, II *Thess.* II, 5-6.

Quelques raisons faciles à saisir rendent compte de cet état chaotique de l'exégèse :

1° Ce sont d'abord les conditions intellectuelles du milieu primitif. L'Apocalypse johannique n'était pas le premier écrit du genre. L'Église possédait le livre de Daniel, qui était en grand honneur, et de plus les chrétiens faisaient grand cas de quelques apocalypses apocryphes; nous n'en chercherons pas ici d'autre preuve que la faveur accordée à *Hénoch*, et à l'*Assomption de Moïse* (ou à quelque autre récit légendaire sur le législateur) dans l'Épître de saint Jude elle-même. Dès que le sens de l'Apocalypse se sera un peu obscurci, par le fait du temps ou de la distance, — car il s'est écoulé environ soixante ans entre sa composition et la première mention que l'on trouve d'elle, chez saint Justin, — il sera assez naturel de la faire rentrer dans le courant de l'eschatologie populaire très vivace qui avait occupé les esprits avant elle, d'atténuer ou d'oublier ce qui l'en distingue, et de l'interpréter soit au moyen des chapitres VII et XI de Daniel, que l'on appliquait exclusivement à la fin des temps, soit des traditions extracanoniques sur le Millenium, Élie et Hénoch, l'Antéchrist, etc. Il est certain, par exemple, que le chiliasme s'était introduit dans les communautés chrétiennes vers le tournant du Ier et du IIe siècles. Ce n'est pas seulement l'hérésiarque Cérinthe qui attendait un Millenium matériel, mais Papias, avec cet esprit peu exigeant que lui reproche Eusèbe, disait tenir de *traditions orales* la révélation du Millénarisme (ὡς ἐκ παραδόσεως ἀγράφου εἰς αὐτὸν ἥκοντα... καί τινα ἄλλα μυθικώτερα, ἐν οἷς καὶ χιλιάδα τινά φησιν ἔτων ἔσεσθαι μετὰ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν, σωματικῶς τῆς χριστοῦ βασιλείας ἐπὶ ταυτησὶ τῆς γῆς ὑποστησομένης. Eus. III, XXXIX, 11-12), Eusèbe pense qu'il avait mal compris les récits et les métaphores des apôtres, mais ne met pas cette illusion du vieil évêque d'Hiérapolis en rapport avec l'Apocalypse; il est plus probable qu'elle venait tout simplement d'une tradition juive. Plus tard, saint Hippolyte (Περὶ τοῦ Ἀντιχρίστου, ch. 15 et 54) décrira l'activité de l'Antéchrist d'après une source extracanonique complètement inconnue qu'il appelle « un autre prophète ». On pourrait multiplier ces exemples (1); ils établissent suffisamment que d'anciens écrivains ecclésiastiques cherchaient l'explication des obscurités de l'Apocalypse, soit dans des passages de Daniel qui n'ont avec elle qu'une ressemblance générique, soit en des écrits nullement inspirés.

2° La Révélation johannique, étant destinée d'abord aux contemporains, contenait naturellement un certain nombre de traits ou d'allusions relatifs à l'histoire de l'époque, à Rome, à ses ennemis les Parthes, aux persécutions récentes ou actuelles, indépendamment de la grande prophétie spirituelle et universelle. Les lecteurs, sans faire les distinctions dues, prirent l'habitude de rapporter le tout à des événements imminents, ou du moins prochains, ce qui était d'autant plus facile que les indications chronologiques pour l'avenir y faisaient défaut, et que l'attente de la Parousie prochaine n'était pas encore tout à fait découragée. Les générations postérieures continuèrent dans la même voie, et cherchèrent aussi l'accomplissement des prophéties de saint Jean dans la succession des événements particuliers qui s'étaient déroulés jusqu'à leur époque, remettant seulement à l'avenir la venue de l'Antéchrist et la consommation.

(1) Voir Bousset, *Der Antichrist*, 1895, pp. 15 et suivantes.

3° Enfin, par réaction, d'autres auteurs, envisageant l'indéniable caractère eschatologique et spirituel de l'Apocalypse, en vinrent à oublier que c'étaient les circonstances d'une époque déterminée qui lui avaient donné occasion. Les uns rejetèrent aux dernières années du monde l'accomplissement de tout ce qui y était prédit, d'autres allèrent jusqu'à ramener l'ensemble des visions à de pures allégories morales, ne faisant plus qu'une part aussi parcimonieuse que possible à l'annonce d'événements particuliers.

Ces diverses tendances, parfois combinées dans un enchevêtrement inextricable, expliquent les divergences irréductibles qui ont séparé les plus vénérables interprètes dans l'Église catholique, et les fantaisies échevelées qui remplissent maint commentaire des hétérodoxes.

## I. — LES PREMIERS AUTEURS QUI SE SONT OCCUPÉS DE L'APOCALYPSE.

Les plus anciens auteurs ecclésiastiques qui ont donné des explications sur l'Apocalypse avaient gardé très net le sentiment que ce livre dévoilait les secrets *des derniers temps*. Mais ces derniers temps pour eux n'embrassaient que la période des luttes ultimes, aussi n'ont-ils guère mis en rapport les visions prophétiques avec des événements précis de leur époque. Les premiers étaient chiliastes (par la faute sans doute des « traditions » dont s'inspira Papias), et ils ne se croyaient pas séparés par un bien long intervalle de ce Millenium, début des âges bienheureux. Ils étaient tributaires aussi de la tradition juive sur l'Antéchrist personnel; ils combinent les données des chapitres XIII et XVII avec des prédictions apocryphes et le livre de Daniel, dont les passages relatifs à Antiochus Épiphane, aux chapp. VII et XI, sont compris comme une pure eschatologie de l'Antéchrist, au sens littéral et non typique. Malgré tout, ils gardent le sentiment de l'élasticité de certains symboles, et font une assez large part à l'allégorie spirituelle. Ce mélange de principes vrais et de systèmes étrangers au Nouveau Testament donne une impression assez confuse; on peut appliquer aussi à leurs interprétations ce que dit joliment le P. Lagrange à propos des apocryphes juifs, qu'elles ont l'air d'un cliché photographique tiré plusieurs fois. Mais, un peu plus tard, l'influence de l'allégorisme alexandrin se fait sentir, et donne au contraire à l'Apocalypse un sens trop abstrait. Nous allons nommer ces auteurs par ordre de date, en indiquant très brièvement leurs idées principales.

SAINT JUSTIN MARTYR († 163). Dans son *Dialogue avec Tryphon*, 81, il attribue le *millénarisme* à saint Jean. C'est sans doute à cause de cela seulement que saint Jérôme, *De Vir. ill.* 9, et *Chronique*, le range parmi les interprètes de l'Apocalypse; car il n'y a pas trace d'un commentaire écrit par lui.

SAINT IRÉNÉE (fin du IIe s.). *Adv. Haer.* On ne peut, lui non plus, l'appeler, avec saint Jérôme, un commentateur; toutefois, surtout au l. V, il interprète beaucoup de passages. — Les 4 Animaux expliqués au sens mystique d'attributs du Christ, ou des 4 Évangélistes. — L'Antéchrist sera Juif, de la tribu de Dan. — Le nombre 666 défendu contre 616, d'après les manuscrits; le sens en est perdu; saint

Irénée propose, entre autres possibles, les mots τειτάν et Λατεῖνος; le dernier indique qu'il comprenait la portée de la lutte entre l'Église et l'Empire romain. — Les « 10 rois » de XVII apparaîtront à la fin des temps; par une combinaison avec Daniel, Irénée explique que l'Antéchrist en anéantira trois, et règnera avec les 7 autres comme huitième; il brouille ainsi la perspective apocalyptique. — Le Millenium arrivera, comme sabbat du monde, quand cet univers aura duré six milliers d'années, par analogie aux six jours de la création.

Méliton de Sardes (vers 170-180) composa un traité (dont le titre est peut-être à dédoubler) intitulé περὶ τοῦ διαβόλου καὶ τῆς ἀποκαλύψεως Ἰωάννου. Le fait nous est connu par *Eus.* IV, 26, mais on ignore le contenu de ce livre.

Saint Hippolyte († après 235). Il avait écrit un *Commentaire* sur l'Apocalypse, qui est perdu (*S. Jér.* De Vir. ill. 61); on a cru en retrouver des fragments dans un commentaire arabe de la Bibliothèque nationale; cette identification est très douteuse. Mais il donne des aperçus et des explications partielles de l'Apocalypse en plusieurs de ses ouvrages : 1° Ἀπόδειξις ἐκ τῶν ἁγίων γραφῶν περὶ τοῦ χριστοῦ καὶ περὶ τοῦ Ἀντιχρίστου; 2° dans son Commentaire sur *Daniel;* 3° dans ses κεφάλαια κατὰ Γαΐου, fragments dans Bar-Salibi, publiés par Gwyn en 1888; 4° « ὑπὲρ τοῦ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίου καὶ ἀποκαλύψεως » est perdu (1).

Hippolyte aussi est millénariste; le monde attend son sabbat après 6.000 ans d'existence. — L'Antéchrist apparaîtra à la fin du 6e millénaire; les « 7 têtes » et les « 10 rois » sont compris, comme chez Irénée, par une combinaison avec Daniel; cet Antéchrist est la 2e Bête, non la 1re. — Les « Deux témoins » seront Élie et Hénoch. — L'Antéchrist sera de la tribu de Dan, il guérira la blessure de la 1re Bête (c. XIII), *laquelle blessure est le partage futur de l'Empire romain en dix royaumes.* — Hippolyte comprenait donc la relation de l'Apocalypse à l'Empire romain; juste aussi est son interprétation de la « Femme » du chap. XII, où il voit *l'Église qui engendre sans cesse des fils à Dieu.*

Tertullien († après 220) a cité beaucoup l'Apocalypse. D'après III *Adv. Marcionem,* 24, il y trouvait le Millénarisme. *Ibid.* 13, Babylone représente Rome; la Bête de la mer est l'Antéchrist (*De res. carnis,* 25) etc. — Peut-être idée de la « *Récapitulation* », en germe.

Clément d'Alexandrie († avant 215) a peut-être donné une explication de l'Apocalypse dans ses *Hypotyposes* (*Eus.* H. E. VI, 14). Il est probable qu'il la comprenait à l'alexandrine, dans un sens purement spirituel. Du moins c'est de la sorte qu'il interprète ailleurs les « 24 vieillards », les « sauterelles », etc.

(1) Swete suppose que c'était là le « Commentaire » dont parle saint Jérôme; en tout cas le mot ὑπέρ montre que c'était d'abord une apologie, un ouvrage polémique.

Origène (185?-253) qui se proposait d'écrire un commentaire sur l'Apocalypse (fragment latin du *Comm. sur Matthieu* XXIV), a sans doute réalisé son intention; *Harnack* a publié en 1911 un petit commentaire grec, sans nom d'auteur, trouvé par *Diobouniotis* dans un manuscrit du cloître de Météoron, où il reconnaît la main du grand Alexandrin. (*Der Scholien-Kommentar des Origenes zur Apokalypse Johannis*, Leipzig, Hinrichs). Il ne s'étend que jusqu'au chapitre XIV et se borne à expliquer dans des scholies le sens spirituel. A propos de l'Antéchrist et du chiffre de la Bête il cite saint Irénée. *Origène n'est plus millénariste.*

Méthodius d'Olympe († vers 311) dans son Συμπόσιον τῶν δέκα παρθένων ἢ περὶ ἁγνείας, dialogue à la Platon, explique quelques passages de l'Apocalypse dans un sens purement spirituel. Les « 7 têtes » du Dragon sont les péchés capitaux, les « dix cornes » l'antithèse des dix commandements divins, la « Femme » est *l'Église* qui, jusqu'à ce que soit entrée la plénitude des nations, *est en travail pour enfanter les hommes psychiques à la vie de l'esprit* (*Symp.* VIII, 6, 13; etc.). Il resta pourtant millénariste, IX, 1, 5, comme Irénée.

Ces derniers auteurs, qu'ils aient cru ou non à des réalisations historiques des prophéties de Jean, ont au moins été peu enclins à les préciser. Quant aux premiers, Irénée, Hippolyte, ils offrent bien de précieuses indications, mêlées d'erreurs, mais n'exposent pas de système général d'interprétation.

## II. — PREMIERS COMMENTATEURS PROPREMENT DITS, DE VICTORIN A SAINT AUGUSTIN.

Si nous faisons abstraction des ouvrages perdus de Méliton et de saint Hippolyte, il faut descendre jusqu'au IVe siècle pour rencontrer des commentaires suivis de l'Apocalypse, ceux de *Victorin* et de *Tyconius*. Ils furent rédigés en Occident, et en latin. Ils offrent un principe d'interprétation scientifique : c'est la *Théorie de la récapitulation*. Le millénarisme, encore maintenu chez Victorin, est définitivement rejeté par *Tyconius*, saint *Jérôme* et saint *Augustin*. Ce dernier Père, sans être à proprement parler un commentateur, a compris cependant d'une manière exacte et profonde l'esprit général de l'Apocalypse, et établi les lignes les plus sûres de l'exégèse catholique.

Victorin (évêque de Pettau en Styrie, mort martyr sous Dioclétien). Il a écrit un commentaire de l'Apocalypse, édité au XVIe siècle en deux recensions, l'une plus courte, qui est un remaniement opéré par saint Jérôme, l'autre plus étendue et basée sur la précédente (*Migne, P. L.* V, 281-344; *Gallandi, Bibl. vet. Pat.*, IV, 49-64). Une partie du texte original a été publiée en 1895 par Haussleiter, dans le *Theologisches Litteraturblatt*, 192-199. Le même savant croit avoir retrouvé l'original à peu près pur (1) et l'a publié en 1916 dans le Corpus de Vienne, XXXIX.

(1) Dans le Codex ottobonianus latin 3288 A du Vatican. — Corpus, 1916.

Victorin était chiliaste; mais saint Jérôme l'avait corrigé. Son commentaire est remarquable en deux points. D'abord il interprète la Bête par *Néron,* lequel sera le 8e roi de XVII (les 7 premiers sont comptés *de Galba à Nerva,* Domitien, sous lequel Jean a écrit, étant le 6e); Dieu le ressuscitera pour le laisser reparaître, sous un faux nom, comme *Antéchrist* et *roi des Juifs* — naturellement des siècles après le 7e, Nerva. Cette interprétation est fort intéressante : elle mêle la légende juive avec la tradition du *Nero redivivus.* Victorin n'a guère pu inventer cela de lui-même; il restait donc un souvenir traditionnel *que la 1re Bête avait quelque chose à faire avec Néron.* Au reste, il n'avait pas interprété le chiffre : l'explication par Ἄντεμος, Γενσηρικός et DICLVX de la recension, ne pouvant être que postérieure.

Ceci est plus important encore. Victorin, le premier, a expliqué la *théorie de la récapitulation* d'après laquelle l'Apocalypse n'expose pas une seule série continue d'événements futurs, mais répète les mêmes successions d'événements sous diverses formes. Ainsi les « coupes » ne font que compléter ce qui a déjà été révélé par les « trompettes » : « Licet repetat per phialas non quasi bis factum dicitur... Nec aspiciendus est ordo dictorum, quoniam saepe Spiritus Sanctus, ubi ad novissimi temporis finem percucurrerit, rursus ad eadem tempora cedit et supplet ea quae minus dixit. Nec requirendus est ordo in Apocalypsi, sed intellectus. » — Ce principe, qui est juste et très fécond pourvu qu'on l'applique avec discrétion, n'a pas été inventé non plus par Victorin; *Tertullien* l'énonce peut-être en termes plus vagues, quand il dit (*De Resurrectione carnis,* 25) : in Apocalypsi Joannis ordo temporum sternitur. Car Victorin, chiliaste, paraît s'être attaché à d'anciens modèles; ainsi pour lui les Animaux désignent les Évangélistes, comme dans Irénée; les « 2 Témoins » sont Élie et Jérémie, etc.

Commodien (Africain, 251-258, donc antérieur à Victorin) n'a pas expliqué l'Apocalypse, mais, dans son violent *Carmen Apologeticum,* le poète chrétien donne une terrible eschatologie qui est un mélange des traditions sibyllines et d'autres apocryphes. Il est d'une utilité à peu près nulle pour l'exégèse, et n'intéresse que l'histoire des idées.

Lactance (sous Constantin), au livre VII de ses *Institutiones divinae,* emploie les mêmes sources et l'Apocalypse; son eschatologie est tout à fait fantastique, mais il conserve quelques points de contact avec Irénée et Hippolyte. — Il est chiliaste (les 6000 ans et le sabbat). — Signes de la fin : chute de l'empire romain, les dix rois, l'Antéchrist qui sera un roi du Nord, et voudra détruire le « Temple de Dieu », lequel est évidemment un *temple allégorique,* comme chez saint Jean. — Commodien et Lactance marquent l'apogée du mélange des traditions. Après eux, l'exégèse apocalyptique se purifiera en grande partie des scories judaïques.

* Tyconius (1) (vers 380? le nom est d'orthographe incertaine). Il a écrit un commentaire fort important, qui malheureusement ne nous est pas parvenu dans le texte original. Mais il peut être reconstitué, grâce aux exégètes postérieurs qui l'ont pris comme guide, notamment *Primasius, Beatus,* les homélies pseudo-augustiniennes de *Migne P. L.* XXXV (*Homiliae in Apocalypsim Beati Johannis*), ainsi qu'au moyen de citations chez *Bède* et *Ansbert.* Recension catholicisée dans la *Spicilegium Casinense,* III, 1, sous le titre *Tyconii Afri fragmenta Commentarii in Apocalypsim ex codice Taurinensi.*

Tyconius était un Africain donatiste, et même assez sectaire; il applique à son église schismatique tout ce que dit saint Jean de l'Église véritable, qu'il considère comme l'alliée de la Bête. Pourtant des autorités catholiques, telles que le Vénérable Bède, lui ont décerné de vifs éloges pour son intelligence et sa pénétration, une fois écartées les applications polémiques que son schisme lui dictait. Aussi il a fait autorité dans l'exégèse latine.

Tyconius a tout à fait *rompu avec le Millénarisme;* il interprète Apoc. xx, 1-suivants par la victoire du Christ dès l'Incarnation (Mat. xii, 29, « *Le Fort lié* »). Les « 2 Témoins » c'est *l'Église munie des Deux Testaments,* et non des personnalités. Les « 7 têtes » et les « 10 cornes » sont *tous les rois et tous les royaumes ennemis du Christ,* le « huitième » de XVII est le sacerdoce mondain. Sa méthode est donc spiritualisante, et même à l'excès. Cependant il voit une prophétie très précise dans Apoc. xi : le jugement final *aura lieu 3 ans 1/2 = 350 ans après la Passion du Sauveur.* Il en était donc tout proche, et contemporain de l'ultime persécution. L'Antéchrist (pour qui il admet *le chiffre 616,* et non 666) est *l'ensemble des pouvoirs hostiles au christianisme,* qui vont se condenser dans un « dernier roi » de la « Cité du Diable » suscité par Satan. — Il pose sept règles d'interprétation, suivies plus tard par *Bède,* etc. et donne une forme très précise à la « *théorie de la récapitulation* » « Advertendum praeterea est et ante oculos cordis habendum narrationis genus, quod spiritus sanctus in isto libro in omni periocho servavit; *usque ad sextum enim numerum ordinem custodivit;* et *praetermisso septimo recapitulat* ..... sed ipsa recapitulatio pro locis intelligenda est..... *Tamen fixum servat, ut a sexto recapitulet* » (d'après Bède, ep. ad Eusebium, en tête de son commentaire, *Beatus,* 314, cfr. *Primasius*). Cette récapitulation n'aurait d'ailleurs pas toujours le même point de départ. Il l'étend d'une façon trop générale, et en cherche des applications compliquées et arbitraires. Il a très bien saisi un caractère essentiel du symbolisme johannique : « In speciem genus abscondens (spiritus sanctus)... dum... speciem narrat, ita in genus transit ut transitus non statim liquido appareat » : ainsi passage de « Babylone » au monde hostile, etc. (*Burkitt,* Regulae, p. xv, 31, cité par Swete, p. ccx).

(1) Nous faisons précéder d'une astérisque le nom des commentateurs hétérodoxes.

Saint Jérôme (331-420) n'a pas commenté personnellement l'Apocalypse malgré son intention, ou bien son ouvrage est perdu. Mais il a retravaillé Victorin qu'il a fait précéder d'un Prologue, et dont il a transformé la conclusion pour en exclure le millénarisme (v. ci-dessus).

Les opinions personnelles du grand Docteur se trouvent dispersées à travers ses œuvres. Il faisait grand cas de l'Apocalypse : « Tot habet sacramenta quot verba. Parum dixi pro merito voluminis. Laus omnis inferior est; in verbis singulis multiplices latent intelligentiae » (Ep. LIII *ad Paulinum*, 8). Il tendait certainement lui-même à cette interprétation spirituelle dont ses grandes disciples Paula et Eustochium donnent des spécimens (parmi les Lettres de Jérôme, Ep. XLVI). Il expose d'ailleurs assez ouvertement ses préférences dans l'Introduction au livre XVIII de son Commentaire sur Isaïe (*Migne, P. L.* XXIV, 651) : « Nec ignoro quanta inter homines sententiarum diversitas sit. Non dico de mysterio trinitatis... sed de aliis ecclesiasticis dogmatibus... et *qua ratione intelligenda sit Apocalypsis Johannis*, quam, *si juxta litteram accipimus, judaizandum est; si spiritualiter, ut scripta est, disserimus, multorum veterum videbimur opinionibus contraire;* Latinorum. Tertulliani, Victorini, Lactantii ; Graecorum... Irenaei, etc. » Il considérait donc les anciens auteurs comme ayant « judaïsé », ce qui est vrai dans une certaine mesure. — Saint Jérôme *rejette absolument le Millenium* comme une « fabula » (*in Danielem* VII, 17), ainsi que l'explication néronienne (*ibid.* XI, 30). Pour les « 2 Témoins », il flotte entre Élie-Hénoch et les Deux Testaments (*in Zach.* IV, 11 s.; *in Amos* IX, 2 s.).

Saint Augustin (354-430) s'est occupé particulièrement de l'Apocalypse dans le *livre XX de la Cité de Dieu*, où il traite du dernier Jugement.

Il reste fidèle à la tradition de l'Antéchrist personnel, à cause surtout, semble-t-il, de II *Thess.* II, où il lit *refuga*, ἀποστάτης, au v. 3, au lieu de ἀποστασία. Ce sera l'impie par excellence, en rapport avec la 4e Bête de Daniel; il règnera 3 ans 1/2. Augustin rejette les rêveries de ceux qui l'attendent comme Néron ressuscité. Il penche, à cause de Malachie, à admettre le retour personnel d'Élie, qui convertira les Juifs : « Non immerito speratur esse venturus, quia etiam nunc vivere non immerito creditur » (*Civ.* XX, 29). — Mais il faut remarquer qu'il ne fonde ces opinions sur aucun passage de l'Apocalypse, ni sur les chapitres XIII et XVII, ni sur le chapitre XI. Et il ne prend pas Daniel à la lettre à la façon d'Irénée ou d'Hippolyte. En parlant des « 10 rois » de ce prophète, qui sait, dit-il, si ces 10 rois ne sont pas tous les rois qui doivent précéder l'avènement de l'Antéchrist? (23).

C'est que la *Bête* d'*Apoc.* XIII et XVII a une signification très vaste; elle représente toute la *Cité du Diable*, y compris les mauvais chrétiens (9, § 3), et *Gog et Magog* ne sont pas des peuples déterminés, mais toutes les nations infidèles qui en font partie (11).

L'Apocalypse décrit la lutte des Deux Cités. Autrefois, Augustin attendait le millénaire sabbatique (*Sermon* 259), mais il se rétracte dans la *Cité de Dieu,* 7, § 1, et traite le chiliasme de « fables ridicules ». Désormais, il interprète la « Première résurrection » par Jean v, 25-26 (*Civ.* 6). *Les « Mille Ans » correspondent en chiffre rond au règne spirituel de l'Église, inauguré par le Premier Avènement* du Sauveur. Les « trônes » d'*Apoc.* xx, sont ceux des chefs qui gouvernent l'Église, car les saints règnent déjà, sans quoi l'Église ne serait pas appelée le « Royaume des cieux ». *Ceux « qui n'ont pas adoré la Bête » sont tous les vrais fidèles, vivants aussi bien que morts.* Satan est enchaîné dans « l'Abîme », c'est-à-dire dans les cœurs des infidèles, parce qu'il ne peut plus séduire les nations catholiques. Il sera déchaîné à la fin pour un temps très court, 3 ans 1/2, qui font partie encore des Mille Ans (*Civ.* xx, 8, 9, 11, 13). *La Jérusalem céleste, ou Cité de Dieu, établie par la grâce, est descendue du ciel dès que le Saint-Esprit en a été envoyé;* le baptême augmente de jour en jour le nombre de ses citoyens, jusqu'à ce qu'elle soit parfaitement glorifiée après le Dernier Jugement (17).

Enfin saint Augustin *admet en gros la « Récapitulation »* : « Sic eadem multis modis repetit, ut alia atque alia dicere videatur, cum aliter atque aliter haec ipsa dicere vestigatur » (*Civ.* 17).

Ainsi le plus illustre des Docteurs de l'Église n'a expliqué que certains points de l'Apocalypse, les principales figures de la Deuxième section prophétique et de la 3e partie. Mais ce sont justement les principales du livre, celles qui en déterminent l'esprit. Ce qui peut rester chez lui de littéralisme contestable, ce n'est pas dans l'étude même de l'Apocalypse qu'il l'a puisé.

## III. — DU Ve SIÈCLE AUX GRANDS SCOLASTIQUES.

Après la grande époque patristique, l'exégèse de l'Apocalypse paraissait à jamais établie sur ses vraies bases. Quel que fût le détail des interprétations, les grandes lignes au moins étaient tracées d'une main ferme. Grâce à Tyconius, à saint Jérôme, et surtout à saint Augustin, les rêveries millénaristes étaient ruinées. Il était reconnu que la Prophétie a pour principal objet la lutte perpétuelle de l'Église et du Monde, plutôt que la prédiction curieuse des contingences sous lesquelles elle se développera; il manquait seulement à ces auteurs le recul historique suffisant pour bien saisir l'importance accordée par saint Jean à la première phase de cette lutte, contre l'empire de Rome et le culte impérial. De plus, un principe littéraire exact d'interprétation était fixé dans la théorie de la Récapitulation. Aussi l'époque qui suit, jusqu'aux grands scolastiques inclusivement, fut-elle, au moins dans l'Église latine, la plus saine période, au point de vue essentiel, de l'exégèse apocalyptique. Par malheur, des tendances imaginatives nouvelles allaient peu à peu se faire jour, lesquelles, aboutissant à Joachim de Flore et à Nicolas de Lyre, devaient faire dévier le courant de l'interprétation.

Dans la suite de notre exposé, nous devons encore séparer l'Orient et l'Occident.

1° Église grecque. — Les premiers commentaires grecs proprement dits ne remontent pas plus haut que le vi^e siècle; cela vient sans doute de ce que l'Apocalypse ne jouissait pas d'une faveur assurée comme chez les Latins. Mais elle fut rendue très populaire par *André,* évêque de Césarée en Cappadoce.

André de Césarée (vi^e ou vii^e siècle) Ἑρμηνεία εἰς τὴν Ἀποκάλυψιν (*Migne, P. G.* CVI). Comme cet ouvrage cite le Pseudo-Denys l'Aréopagite et ne fait aucune allusion aux conquêtes de l'Islam, il n'a pu être composé qu'entre les années 476 et 637; il est difficile d'en mieux déterminer la date. Plusieurs critiques, à cause d'une mention des *Huns* = Gog et Magog, le placeraient vers l'année 515, qui vit une grande invasion de ces barbares; d'autre part, on relève des indices qui feraient croire qu'il discute certaines opinions personnelles d'*Œcumenius* (v. ci-dessous), ce qui le reporterait au vii^e siècle.

Ce commentaire est fameux, et très précieux pour les exégètes. Non qu'il ait une grande originalité, ni une particulière pénétration; mais il fait connaître beaucoup d'opinions anciennes, ce qui en rend la lecture instructive, outre qu'elle est très édifiante, grâce à l'importance qu'attache André au sens spirituel, qu'il sait rendre avec charme, parfois avec profondeur. La méthode en est éclectique; sur un même point il énoncera plusieurs interprétations, sans toujours choisir entre elles. Il s'attache cependant principalement aux idées d'Irénée et d'Hippolyte, mais sans millénarisme (Antéchrist de la tribu de Dan, etc.). Il use de la « Récapitulation » par endroits, ainsi pour les Trompettes et les Coupes. Les « 7 têtes » sont sept empires mondiaux, dont les derniers sont Rome et Constantinople; André croit donc aussi à l'approche de la fin des temps.

La popularité de ce commentaire se révèle par la grande influence qu'a eue son texte de l'Apocalypse sur celui des manuscrits postérieurs (v. *infra,* ch. xv). C'est en somme une utile compilation, pleine de méditations justes et belles, mais il ne vaut pas, au point de vue proprement exégétique, les commentaires latins de la même époque.

Œcuménius (vers 600). Cet évêque de Tricca (Thessalie), très connu dans l'histoire de l'exégèse, publia une Ἑρμηνεία τῆς Ἀποκαλύψεως τοῦ θεσπεσίου καὶ εὐαγγελίστου καὶ θεολόγου Ἰωάννου. Le texte complet en a été trouvé par *Diekamp,* (1901) dans un manuscrit de Messine (cod. *San Salvatore* 99, 146 de *Gregory*). L'auteur est nommé en tête; il dit avoir composé son ouvrage plus de cinq cents ans après les visions de Jean. Des textes partiels, où manquent les ch. ii-xiv d'Apoc., existent dans des manuscrits de Rome et de Turin, et une citation s'en trouve dans un écrit syriaque du vii^e siècle, au British Museum. — Il n'est pas encore publié; c'est une question toujours débattue de savoir s'il est antérieur ou postérieur à André.

Aréthas de Césarée (vers 900). Aréthas occupa le même siège épiscopal

qu'André, dont il s'est principalement inspiré dans sa compilation Συλλογὴ ἐξηγήσεως ἐκ διαφόρων ἁγίων ἀνδρῶν (*Migne, P. G.* CVI).

Dans la Catena de Cramer se trouve encore (VIII, 497-582) un abrégé d'André, jadis attribué à Œcuménius (v. *Swete*, p. cc).

2° Églises syriennes. — L'Apocalypse a été peu commentée chez les Nestoriens et les Monophysites, car, comme nous le savons, elle ne figurait pas dans la Pšitta. Nous ne connaissons à mentionner que

* Denys bar Salibi († 1171), dont le commentaire, découvert par Gwyn au British Museum (v. chap. précédent), a fourni quelques fragments des Κεφάλαια κατὰ Γαΐου de saint Hippolyte. Il a été publié en 1910 dans le *Corpus Scriptorum christianorum orientalium, script. syr.* (Rome-Paris-Leipzig), t. CI, pp. 1-22, par *Sedlacek* (1). Notes assez sobres, inspirées surtout d'Hippolyte; intéressant à cause de Caïus.

Il est probable que beaucoup d'autres commentaires furent publiés dans cette période par les Grecs et les Orientaux. Mais ils sont ignorés ou perdus.

3° Église latine. — Les Occidentaux avaient désormais de trop bons modèles pour s'en écarter dans les grandes lignes. Chez plusieurs se manifeste bien la tendance naturelle à chercher sous les visions de l'Apocalypse la description de telle époque historique, mais ils n'y voient pas la prédiction détaillée d'événements intermédiaires entre les débuts du christianisme et la fin du monde : dans l'ensemble, ils demeurent fidèles aux principes de Tyconius et de saint Augustin.

Primasius (vers 540). Évêque d'Hadrumète en Afrique, il a fait en cinq livres une exposition de l'Apocalypse (*Migne, P. L.* LXVIII), pour laquelle il s'attache à saint Augustin et à Tyconius, qui est « un joyau au milieu du fumier » donatiste. Il fait aussi quelque usage de Victorin. — *Récapitulation* très élaborée. — Élie et Hénoch — Antéchrist personnel, roi des Juifs. — Mais l'ensemble de son interprétation est spiritualisante comme celle de ses modèles.

Cassiodore (après 540) *Complexiones in epistolas et acta apostolorum et Apocalypsim* (*Migne, P. L.* LXX). Ce sont des notes brèves, basées encore sur Tyconius et saint Augustin. — Mêmes particularités que Primasius, qu'il connaissait. — *Babylone est Rome.*

Apringius (VIe siècle). Contemporain des précédents et évêque de Pax (Béja ou Badajoz). *Dom Férotin* (Paris, 1900 Bibl. patrol. d'U. Chevalier) a publié ce qui subsiste de son commentaire *Apoc.* I-V, 7; XVIII, 6-XXII); le vide est rempli par des scholies de saint Jérôme, c'est-à-dire de Victorin. Il croit l'Apocalypse écrite sous Claude.

Pseudo-Augustin (VIe-VIIe s.?) — *Homiliae in Apocalypsim Beati Johannis* (*Migne, P. L.* XXXV). Extraits de Tyconius expurgé dans le sens catholique, avec influence de saint Augustin et de Victorin.

Bède le Vénérable (672-735) *Explanatio Apocalypsis* (*Migne, P. L.* XCIII). Il divise l'Apocalypse *en sept livres,* ce qui a fait loi pour beaucoup

(1) Swete signale de plus, p. cc, un commentaire syriaque anonyme de date ignorée, dans un ms. de British Museum, Add. 17127, et un commentaire nestorien du XVIIIe siècle, à Cambridge.

de ses successeurs. Il cite Tyconius, dont il fait grand cas et applique les sept règles, et Primasius, qu'il suit de préférence, tout en énonçant aussi d'autres opinions des Pères de l'Église. — *Récapitulation*. Les sceaux, comme les trompettes, aboutissent à la fin du monde. La *septième trompette* amène le *jour du jugement*, le septième sceau « initium quietis aeternae ». Les septénaires expriment les divers aspects de la vie de l'Église, avec un rapport spécial au temps de l'Antéchrist, surtout pour les Coupes. Les sept livres sont : I-III ; — IV-VI ; — VII-XI ; — XII-XIV ; — XV-XVI ; — XVII-XX ; — XXI-XXII.

Ambroise Ansbert (sous le pape Étienne III, 768-772). *Ambrosii Ansberti in sancti Johannis Apocalypsim libri X* (Bibliot. Patrum, Cologne, 1618, IX). Il s'inspire de ses prédécesseurs latins, surtout de Primasius, et de saint Grégoire le Grand, et donne un historique de l'interprétation. — *Récapitulation*. — Rejette l'interprétation néronienne, et celle des « 2 Témoins » par Élie-Jérémie. — Influence aussi de saint Hippolyte (pour les « Têtes »). — Les « 4 Animaux » représentent des aspects du Christ.

Beatus de Liebana (776), auteur d'une compilation qui n'a encore été imprimée qu'au XVIIIe siècle, en Espagne. *S. Beati Presbyteri in Apocalypsim*, Florez, Madrid, 1770. Il a incorporé en grande partie Victorin, Tyconius et Apringius, et nous fait connaître beaucoup d'anciennes opinions sur la date de l'Apocalypse (Claude — Néron — Domitien). Il connaît l'interprétation néronienne et compte les empereurs depuis Jules César. — Il se croit tout proche des derniers temps, 14 ans seulement le séparant de la fin du 6e millénaire (v. Bousset, *Offenb.* p. 68-69). — Beatus est le moine Bénédictin qui combattit avec l'évêque Ethérius l'adoptianisme d'Élipand. — Il ne nous est pas accessible, et, quand nous le citons, c'est d'après Swete.

Alcuin (725-804), *Commentariorum libri quinque* (*Migne, P. L.* C), admet les *récapitulations* de Tyconius, entrecoupées d'intermèdes qui ont rapport à d'autres événements. Il résume Ansbert.

Haymon d'Halberstadt (843) *Expositio in Apocalypsim* (*Migne, P. L.* CXVII) suit Ansbert et cite Bède. — Les « 4 Animaux », aspects du Christ. — Divisions de l'Apoc. en 7 livres.

Walafrid Strabon († 849) *Glossa ordinaria* (*Migne, P. L.* CXIV). — Divise l'Apocalypse comme Bède en *sept visions*. — *Récapitulation* entre les « sceaux » et les « trompettes » ; *les « Coupes » se rapportent à l'âge de l'Antéchrist*. — Influences de Primasius (les « 2 Témoins »). — Les « 4 Animaux » aspects du Christ.

Bérengaud (IXe s.) a écrit, après la chute des Lombards, un commentaire original fort estimé du grand Bossuet : *Expositio super septem visiones libri Apocal.* (*Migne, P. L.* XVII, parmi les œuvres de saint Ambroise). — Bérengaud, quoique adoptant une division analogue à celles de Bède et d'Ansbert, est indépendant. — *Récapitulation* entre les « Sceaux » et les « Trompettes », qui repré-

sentent également *les âges du monde,* au point de vue religieux, depuis Adam jusqu'au catholicisme. — Au 7e moment vient l'Antéchrist. — Les « Têtes » de la Bête sont tous les réprouvés, jusqu'à l'Antéchrist, qui est la septième; les « Cornes » sont *les barbares qui ont détruit Rome.*

Anselme de Laon (évêque de Havelberg, au XIIe siècle) *Enarrationes in Apocalypsim* (*Migne, P. L.* CLXII) dépend de Walafrid Strabo.

Bruno d'Asti (XIe-XIIe s.). *Expositio in Apocalypsim* (*Migne, P. L.* CLXV), dépend surtout de Haymon d'Halberstadt — *Sept visions,* comme dans Bède et dans Ansbert; *quarum etsi verba diversa, sententia tamen paene eadem esse videtur.* Toutes *récapitulent* les persécutions subies par l'Église jusqu'à la Jérusalem céleste; même les Lettres aux sept églises rentrent dans ce système. — Antéchrist personnel — Élie et Hénoch.

Rupert de Deutz (1120) *Comment. in Apocalypsim* (*Migne, P. L.* CLXIX). — Il interprète les « Sceaux » des diverses actions du Christ, et les « Trompettes », comme Bérengaud, le font remonter à l'Ancien Testament.

Richard de Saint-Victor (XIIe s.). *In Apocalypsim Johannis libri septem* (*Migne P. L.* CXCVI) toujours dans la ligne de la « glosse ordinaire », ainsi que

Albert le grand (1260) *Enarrationes in Apocalypsim* (Opera, Paris, 1899, XXXVIII). Commentaire très soigné et très systématique, avec beaucoup de rapprochements bibliques.

Hugues de Saint-Cher († 1263) *Postilla in universa Biblia* VII (Cologne, 1620) Grande affinité avec le précédent, et sentiment très exact du sens religieux.

Martin de Léon († 1203) *Expositio lib. Apoc.* (*Migne, P. L.* CCIX).

Denys le Chartreux (1402-1471) *Comment. in universos Scripturae Sacrae libros* (Cologne, 1533), fidèle aux principes de ses prédécesseurs, a combattu la nouvelle école de Nicolas de Lyre. Grande érudition patristique.

Tous ces écrivains latins, malgré leurs divergences, ont bien saisi au moins l'esprit général et la portée de l'Apocalypse. Ils aident donc à la comprendre, bien qu'il ne faille naturellement pas chercher chez eux l'explication historique des symboles particuliers. Sauf Bérengaud et Rupert de Deutz, ils coïncident dans les lignes principales, et forment la lignée de Tyconius et de saint Augustin, malgré les interprétations archaïques qu'ils ont laissé reparaître.

## IV. — JOACHIM DE FLORE ET SON ÉCOLE.

Déjà, à la fin du XIIe siècle, le célèbre abbé *Joachim,* de Flore en Calabre, avait ouvert à l'exégèse une voie toute nouvelle. Doué d'une rare érudition, d'esprit systématique et critique à sa manière, très saint dans sa vie personnelle, il fut lui-même une sorte de prophète que ses disciples, malgré sa réserve de moine irréprochablement soumis à l'Église, considérèrent comme inspiré.

Joachim a fait la synthèse des principaux systèmes antérieurs : théories du millénarisme, des sept visions, de l'Antéchrist, de la récapitulation, se combinèrent dans son œuvre avec une apparence de profondeur et de logique qui lui assura un grand succès populaire; mais ce fut au détriment de la saine intelligence de l'Apocalypse, et, par contre-coup, de la chrétienté; car il a, sans s'en douter, fourni des armes aux précurseurs de la Réforme.

L'Abbé de Flore, dans l'ensemble de ses ouvrages, considérait la vie religieuse, depuis les promesses faites par Dieu à Abraham, comme divisée en trois périodes : l'Ancien Testament, qui avait duré 42 générations (Mat. I); — la première phase du Nouveau Testament, *qui devait durer aussi 42 générations,* l'autorité appartenant, non plus aux gens mariés, mais au clergé; — enfin une époque de plénitude, le Millénaire, qui, d'après ce calcul, devait commencer vers 1260 (Apoc. *les 1260 jours*), et où *le Christ reparu sur la terre,* en vainqueur de l'Antéchrist, amènerait tous les fidèles à la vie contemplative, qui leur donnerait une intelligence parfaite des Deux Testaments. Ensuite viendrait l'assaut final des forces diaboliques, le Jugement, et le règne de l'éternité.

Joachim de Flore († 1202). *Expositio in Apocalypsim* (Venise, 1527). L'Apocalypse décrit en *huit visions* les *sept âges* de l'Église (cfr. Bède, etc.), puis la consommation. Ces sept époques sont celles : 1° des Apôtres, persécutés par les Juifs, *Apoc.* chap. II-III; 2° des Martyrs, de Néron à Dioclétien, *Apoc.* IV-VII; 3° des Docteurs de l'Église, avec les Ariens (Byzantins, Vandales, Goths, Lombards) comme principaux adversaires. *Apoc.* VIII-XI, 18; 4° des Vierges (contemplatifs, ascètes), dont l'institution est attaquée par le Mahométisme, *Apoc.* XI, 19-XIV; 5° de la lutte de l'Église contre Babylone, qui représente le Saint-Empire dégénéré, *Apoc.* XV-XVIII; c'est l'époque où vit Joachim; 6° de l'Antéchrist, que le Christ viendra personnellement anéantir, *Apoc.* XIX; 7° du Millenium qui suivra, jusqu'au dernier effort des armées de Satan. — 8° Enfin aura lieu le jugement général, et les saints verront Dieu éternellement.

Joachim a poussé au dernier degré, et d'une manière absolument artificielle, le système de la *récapitulation :* les cinq premières sections, en plus de leur objet principal, résument chacune toutes les luttes de l'Église jusqu'au triomphe. — De plus, elles sont respectivement divisées en sept parties, qui se répondent membre à membre; mais la sixième section n'a que trois divisions, les deux dernières n'en ont pas besoin.

Ainsi l'interprétation de tous les symboles est historique; dans le détail, la précision n'a d'égale que la fantaisie. La 1re Bête est l'Islam, dont la blessure (les Croisades) a été guérie quand Jérusalem a été reprise par le sultan Saladin; la 2e Bête, ce sont les hérétiques Patarins, suspects de connivence avec les Musulmans. (*Apoc.* XIII). Mais, au chap. XVII, la Bête devient le Diable, et ses « têtes » la succession des empires païens, hérétiques, infidèles, ou mauvais catholiques; la « sixième », contemporaine de Joachim,

(on dirait ainsi que saint Jean a écrit sa Révélation tout entière du point de vue du XIIe siècle!) semble être l'ensemble des potentats asiatiques (équivalant aux 10 cornes) qui va venir détruire l'empire germanique, l'Euphrate, cette barrière, étant déjà desséché par la destruction de l'armée de Frédéric Barberousse au début de la 3e croisade. Alors surgira un *ordre de moines contemplatifs* qui défendra l'Église contre les envahisseurs, en attendant l'Antéchrist, sa défaite et le Millenium.

Cette fantasmagorie si soigneusement élaborée, jointe aux autres écrits du grand Abbé, constitua pour ses disciples « l'Évangile éternel » annoncé dans l'Apocalypse, XIV, 6-7; Joachim lui-même aurait été prophétisé par saint Jean, comme l'Ange qui devait le promulguer. L'Église, par estime pour la vie et la foi de cet écrivain, s'abstint d'infliger aucune note théologique à ses ouvrages, malgré la vive agitation qu'ils causaient, surtout dans cette fraction des Franciscains Spirituels qui s'étaient mis en révolte contre Rome, et qui voulaient reconnaître leur ordre dans les moines prophétisés pour la sixième époque. Mais elle a condamné plusieurs des exégètes disciples de Joachim, après avoir fait brûler leur *Liber Introductionis* à l' « Évangile éternel » (1255, sous Alexandre IV).

On peut mentionner d'abord, comme se rattachant de loin à cette école :

Pseudo-Thomas d'Aquin. *Expositio in Apocalypsim,* œuvre d'un certain Thomas d'Angleterre, qui s'est introduite sous une double forme dans l'œuvre du Docteur Angélique (édition Vivès, tomes XXXI et XXXII) — Ce commentaire est orthodoxe et n'a jamais été condamné. L'importance qu'il attache aux Ordres mendiants, qu'il trouve plusieurs fois annoncés par saint Jean, révèle l'influence de l'Abbé Joachim, lequel est d'ailleurs expressément cité comme une autorité. L'ouvrage doit être du XIIIe siècle.

Parmi les commentateurs « spirituels » rebelles et hérétiques, il faut mentionner.

* Pierre Jean Oliva († 1297) *Postilla super Apocalypsi,* condamné par Jean XXII en 1323. Des extraits en ont été publiés par Baluze et Döllinger. — L'Antéchrist est la Papauté et Frédéric II. — Il n'y a pas toutefois de Millenium avec présence corporelle du Christ; les « spirituels » parus au 6e âge le remplacent. Citons encore :

* Ubertin de Casale (XIVe s.). *Arbor vitae crucifixae V* (Venise, 1485). — Les Deux Bêtes sont les papes Boniface VIII et Benoît XI (Βενεδίκτος = 666).

Ces commentaires révolutionnaires et délirants, qui attendaient l'arrivée prochaine d'un âge d'or, répandaient leurs idées dans les couches populaires, par des sectes comme celle des Bégards. Les précurseurs plus immédiats du protestantisme, Wicleffites, Hussites, utilisèrent ces divagations anti-romaines au profit de leur laïcisme.

* Wicleff (1324-1389 *Dialogus,* et ailleurs). — Satan a été déchaîné 1000 ans après l'Incarnation. — Un commentaire d'un de ses disciples (* J. Purvaeus? 1390), édité par Luther (Wittenberg, 1528) proclame que la Papauté est devenue l'Antéchrist après l'an 1000.

Beaucoup des premiers protestants poussèrent dans la même direction joachimite, en s'attachant aussi au dogme que le Pape est l'Antéchrist. Leurs écrits, de même que les précédents, n'apportent, dans l'ensemble, à peu près aucune contribution à l'exégèse scientifique et raisonnable (1). Cependant il en est deux ou trois qui méritent d'être mentionnés ; ils ont abandonné le chiliasme.

* Nicolas Collado (1581) *Methodus facillima ad explicationem sacrosanctae Apocalypseos.* — Récapitulation, et parallélisme parfait entre les Sceaux, les Trompettes, et les Coupes. *Le fragment d'Apoc. X-XI, 14 est compris sous la 6e trompette,* idée juste et rare. — Par ailleurs, antipapisme de Luther.

* David Paraeus (1618). *In divinam Apocalypsim Johannis Comment.* (Genève, 1642-1650). — Très érudit. — Influences de Collado et du catholique Alcazar (*vide infra,* § vi). — Il *reconnaît qu'une nouvelle section commence au chap. XII.* — Antipapisme, et polémique contre Alcazar, dont il a pourtant profité.

* Johannes Cocceius (1668). *Cogitationes de Apocalypsi S. Johannis* (Leyde). — *Sept périodes* de la vie de l'Église ; la guerre de Trente ans constitue la sixième. — Récapitulation et parallélisme strict entre tous les septénaires, même celui des Lettres. — Coccéius a fait école.

Les idées chiliastes de Joachim ont subsisté du reste jusqu'à nos jours, et inspirent encore des sectes obscures. Elles furent particulièrement en vogue dans les cercles piétistes d'Allemagne et des pays voisins.

## V. — NICOLAS DE LYRE ET SON ÉCOLE.

Bérengaud et Rupert avaient vu dans l'Apocalypse la description d'époques distinctes, mais qui n'allaient pas plus loin que la conversion des gentils ; Joachim et ses successeurs avaient trouvé, dans chacun des membres de leur récapitulation, des images des grands événements de l'histoire de l'Eglise, mais sans trop entrer dans le détail. A partir d'Auréolus et de Nicolas de Lyre, nombre d'exégètes, et jusqu'à nos jours, ont considéré l'Apocalypse comme une *prophétie complète de l'histoire universelle*, ou plutôt de l'histoire ecclésiastique, depuis le temps de saint Jean jusqu'à la fin du monde. Pour y reconnaître tant de détails, il fallait bien renoncer aux grandes vues concises compatibles avec la théorie de la récapitulation ; la Prophétie fut donc pour eux *un exposé suivi, chronologique et sans répétitions, des événements de l'avenir.* Cette seconde forme de décadence n'a guère été moins funeste à l'éxégèse que l'apocalyptisme de Joachim ; elle a entraîné tant de confusions dans l'interprétation, tant de fana-

(1) Pour tous ces écrivains, voir Bousset. — Une vie d'homme ne suffirait pas à lire tous les commentaires de l'Apocalypse ; mais les trois quarts ne valent pas la peine qu'on les lise.

tisme chez les Protestants qui s'emparèrent de la méthode pour la tourner contre l'Église romaine, que l'Apocalypse parut à beaucoup d'esprits sérieux comme un livre qu'on ne peut chercher à expliquer sans courir de divagations en divagations. *Cornély* caractérise très justement ce système du point de vue religieux (*Introd.* III, p. 728-729) : « Non satis intelligimus quem finem Deus in aenigmática hac factorum Ecclesiae praedictione habuerit aut habere potuerit. Etenim si in V. T. tota Messiae vita et praecipua regni messianici bona per Prophetas mani festata sunt, statim apparet illis praeparatum et incitatum esse populum electum, ut redemptoris sui adventum desideraret advenientemque cognosceret; ad quid autem haec, quae supponitur, tribulationum et persecutionum revelatio, quae cognosci nequeunt praedictae, nisi postquam jam diu praeterierunt? Accedit autem quod ejusmodi revelatio vanam quamdam nocivamque curiositatem provocare et alere videatur. Interrogantibus discipulis, quandonam filius hominis ad judicium sit venturus, respondit Dominus : « De die autem illo vel hora nemo scit » (etc.) « videte, vigilate et orate, nescitis enim, quando tempus sit ». Iam difficile nobis persuademus Deum nobis postea Apocalypsin dedisse, ut non tantum sciremus, quot aetates adhuc ante judicis adventum praeteriturae essent, sed ipsum annum adventus Domini definiremus. Num forte solis Apostolis et primis Christianis erat vigilandum? Experientia demum docet omnes illos interpretes, qui hucusque systema illud adhibuerunt, ab erroneo profectos esse principio; immo nisi prorsus incertum principium supponatur, non videtur posse adhiberi. Omnes enim supposuerunt se ultima jam aetate Ecclesiae degere... Unum illud certo scimus, Dominum dixisse : « *De die illo et hora nemo scit, nisi Pater; vigilate et orate* »; reliqua omnia nobis sunt incerta. » On ne saurait mieux dire, et il est bien vrai que, de tous les systèmes exégétiques, c'est celui dont nous parlons qui méconnaît au plus haut degré le but et l'esprit de saint Jean. Il a commencé avec

Petrus Aureolus (Oriol † 1322) *Breviarium Bibliorum,* et un autre célèbre docteur franciscain,

Nicolas de Lyre (1329). *Postillae perpetuae, sive praevia Comm. in univ. Biblia* (Rome, 1471-72). — Il conserve la vieille division *en sept âges,* et fait commencer au ch. iv l'histoire de l'Église depuis sa fondation jusqu'à la fin des temps : 1° les 7 sceaux, de Jésus-Christ à Julien l'Apostat; 2° les 7 trompettes, de Julien jusqu'à Chosroès et Mahomet; 3° de Maurice à Charlemagne, le Dragon et l'Église, 4° de Charlemagne à Henri IV de Germanie, les 7 coupes; 5° de la querelle des investiteurs à l'Antéchrist; 6° l'Antéchrist; 7° le jugement et la vie future, ou encore l'âge de l'Antéchrist, car il ne se sent pas doué lui-même d'esprit de prophétie pour tout bien distinguer; plût à Dieu que tous ses successeurs eussent imité cette réserve! — Le chapitre xii est relatif à la guerre de Chosroès et d'Héraclius. — La 1re Bête est le fils de Chosroès, la 2e Mahomet. — Le ch. xiv se rapporte à Pépin et à Charlemagne. — xix 1 sq., la fondation du royaume chrétien de Jérusalem. — Le Millenium commence avec la fondation des ordres mendiants. — L'Ange de xx est Innocent III; Babylone est l'Islam; et les coupes, les croisades;

XVII-XVIII sont l'explication de la septième coupe. Il admet cependant que, à partir de XVII, il peut s'agir d'événements non accomplis, qu'il n'explique pas, n'étant point prophète. Admettant le double sens littéral, il laisse libre de comprendre les 2 témoins par le pape Sylvère et le patriarche Mennas ou par Élie-Hénoch. Même genre d'explications chez EDERUS, LIZARAZUS, COELIUS PANNONIUS, etc. Cette méthode eut un grand succès chez les protestants qui l'adaptèrent à leurs vues. Parmi les catholiques, elle fut critiquée par PAUL DE BURGOS (1434). *Additiones ad Nic. Lyrae postillas,* mais reprise par

BART. HOLZHAUSER (1613-1658). *Interprétation de l'Apocalypse* (Bamberg, 1784; — Vienne, 1850), qui s'arrête au chap. XV, 4; traduite en français et continuée par le chanoine de WUILLERET (Paris, 1857). — Les 7 Ages de l'Église, décrits en détail jusqu'à la consommation, à partir du chapitre IV, mais déjà représentés dans leur ordre par les Anges des 7 lettres. — Pas de chiliasme. — L'Antéchrist devait naître en 1855 et mourir en 1911. — *A partir du chapitre XII, il y a une certaine récapitulation,* concernant l'Islamisme et l'Antéchrist. — Ce commentaire, dont l'auteur a été déclaré Vénérable, et fut considéré comme doué lui-même de l'esprit prophétique, a son utilité au point de vue de l'explication du sens spirituel; la méthode est un peu moins systématique et étroite que celle de Nicolas. — DE LA CHÉTARDIE (1692) *Explication de l'Apocalypse,* Bourges, s'en tient aussi aux sept âges de l'Église.

Nous verrons plus loin les catholiques dont les commentaires sont demeurés dans cette ligne. Ceux des protestants ont été bien plus nombreux :

* LUTHER, qui, en 1522, ne reconnaissait pas l'Apocalypse pour une prophétie authentique, se mit à estimer ce livre quand il crut pouvoir l'interpréter contre le Pape. En outre de son édition de *Purvaeus* (1528, *vid. supra*), il a, dans sa préface au Nouveau Testament de 1534, expliqué à la façon de Nicolas de Lyre, les 7 trompettes (la 5e, Ariens; la 6e, Sarrasins) — Gog et Magog sont les Turcs. — La Papauté et l'Empire alliés sont les Deux Bêtes, car le Pape, avec Charlemagne, a guéri la blessure qui avait emporté l'ancien empire païen.

Les luthériens, en général, suivirent les mêmes errements. Mentionnons :

* OSIANDER (1580). *Sacrorum Bibliorum,* p. III, beaucoup plus détaillé. — La Bête, au c. XVII, représente toute l'ancienne histoire romaine — 666 signifie ἐκκλησία ἰταλική.

* HOE VON HOENEGG (1590). Très volumineux commentaire. *Commentariorum in Johannis Apocalypsim libri VIII*, érudit. — Contre le Pape et les Jésuites.

* CALOVIUS (1674). *Biblia illustrata,* t. IV, s'attache étroitement à Luther, mais

il a profité, tout en les combattant, de *Grotius* et des Jésuites espagnols (*v. infra*).

*J. Marckius (1699). *In Apocalypsim commentarius,* Utrecht. — Il combat Cocceius.

Les protestants anglais ou écossais, en général, exagérèrent encore l'apocalyptisme et l'antipapisme de leurs coreligionnaires.

Les principaux, au XVIe siècle, furent *J. Foxe, *Meditations on the Apocalypse* (1587) et *J. Napier, *A plain discovery of the whole Revelation* (1593). — Puis

*Th. Brightman (1616). *The Revelation of saint John illustrated,* Londres. — Il poursuit Bellarmin et les Jésuites, auxquels se rapporteraient les derniers fléaux apocalyptiques. — *Apoc. XI-XIV est une récapitulation de I-X, d'un point de vue différent.* — L'auteur vit au temps de la 3e Coupe.

*Joseph Mede (1627). *Clavis Apoc. una cum Commentario,* Cambridge — L'auteur vit au temps de la 4e coupe versée sur le Papisme (victoires de Gustave-Adolphe). — Les 6 sceaux se rapportent à l'Empire romain jusqu'à Constantin, dont la victoire sur le paganisme est l'objet du chap. XII. — Chiliasme. Les Trompettes vont jusqu'aux Ottomans. — Au chap. X (la Réforme) *commence une nouvelle révélation,* plus étendue que la précédente, car elle comprend l'histoire passée et future de la Papauté. — *La première partie s'occupe de l'Empire, la seconde de l'Église.* — Mede a été fréquemment réfuté par Bossuet.

*Isaac Newton (1732). *Observations upon the prophecies of Daniel and the Apocalypse,* Londres. — Ce grand homme a eu la faiblesse de commenter l'Apocalypse à la façon de Mede et des autres. — Mais il est beaucoup plus réservé. — *Les « Coupes » récapitulent les « Trompettes ».* — L'Apocalypse a été écrite *sous Néron.*

*William Whiston (1706). *Essay on the Revelation of saint John,* Cambridge. — Il suit Mede : il a flotté pour la date d'ouverture du Millenium entre 1715, 1734 et 1866.

Parmi les protestants français citons comme appartenant à la même école :

*Pierre Jurieu (1686). *L'Accomplissement des Prophéties,* ou la délivrance prochaine de l'Église, Rotterdam.

## VI. — RÉACTION SCIENTIFIQUE AU TEMPS DE LA RENAISSANCE ET AU XVIIe SIÈCLE

Ces déchaînements de fantaisie et de fanatisme, où se mêlait l'exaltation des joachimites dévoyés avec la méthode fausse et arbitraire de Nicolas de Lyre, devaient provoquer une utile réaction. Elle fut d'abord timide chez les Protestants. Camérarius, Théodore de Bèze, Castellio, L. de Dieu, Drusius, et d'autres écrivains du XVIe et du XVIIe siècle, désespérant, ou à peu près, d'élucider le sens de l'Apocalypse, se bornèrent à l'étudier du point de vue de

la philologie. Calvin n'a pas osé y toucher, ce dont le félicite Scaliger. Pourtant un exégète non catholique fit un effort sérieux, dès les premiers temps de la Réforme, pour comprendre la Révélation en la replaçant dans le milieu où elle fut écrite. C'est :

*Bibliander (1549) *Diligens atque erudita enarratio libri Apocalypsis Johannis,* Bâle. — Les « sceaux » représentent l'histoire entière du monde, que récapitulent les trompettes. — S'il voit dans la Deuxième Bête, qui ressuscite l'Empire antichrétien, et dans les « Coupes » l'histoire des siècles récents, en un sens anticatholique, du moins comprend-il que le chap. XII se rapporte aux persécutions de l'Église par les Juifs et les païens ; la *1re Bête est l'Empire romain, sa blessure la mort de Néron, sa guérison le règne de Vespasien,* et les « Têtes », les empereurs *de Galba à Nerva* (cfr. Victorin), la huitième étant Trajan. — De Bibliander se rapproche *Artopaeus (1549) et *Bullinger (1557), très érudit.

D'autres, *Lambertus (1528, traces de chiliasme), *M. Hoffmann (1530), *Seb. Meyer (1534), mélangent l'antipapisme à des interprétations anciennes, surtout à celles du Haut Moyen-Age, Bède, Strabon, etc.

L'activité des commentateurs catholiques fut très grande à la Renaissance et au XVIIe siècle. A côté de ceux qui se contentèrent de courtes notices, parmi lesquels il convient de citer

Erasme (1516) *Adnotationes in Novum Testamentum,* Bâle,

de nouvelles directions, dues à des Jésuites espagnols, donnèrent aux études apocalyptiques une impulsion féconde, qui a contribué à les ramener dans la voie scientifique. Bousset déclare nettement que, comparés aux leurs, les travaux des protestants de la même époque apparaissent, en moyenne, comme enfantins (*Offenb.* p. 91). Dans ce mouvement, il faut distinguer deux courants. L'un et l'autre repoussent tout à fait le système d'histoire ecclésiastique de Nicolas de Lyre ; ils s'accordent encore pour reconnaître *que, parmi les événements historiques du passé, l'Apocalypse ne contient d'allusions précises qu'à ceux des débuts de l'Église.* Mais :

1° Les uns rapportent tout le reste *aux derniers temps de l'Église* et du monde, de sorte que les principales prophéties de l'Apocalypse ne se seraient nullement encore réalisées. Ils laissent donc une vaste lacune entre le temps des persécutions romaines, au milieu desquelles l'Église s'est affermie à travers le monde, et l'âge futur et indéterminé de l'Antéchrist. Ils remettent en honneur les autorités antérieures à Tyconius.

Ribeira S. J. (1591). *Commentarius in sacram beati Joannis Apocalypsim,* Salamanque. — Les cinq premiers sceaux décrivent l'établissement de l'Église depuis *la prédication des Apôtres* (1er sceau) jusqu'à Trajan; avec le 6e, et jusqu'à la fin du livre, on passe à l'eschatologie. — *Deux parties dans l'Apocalypse :* les chapp. I-XI se

rapportent à l'histoire de l'Église jusqu'à l'Antéchrist; les chapp. XII-XX décrivent le règne de l'Antéchrist et les épreuves ultimes. — Pas de récapitulation. Ribeira rejette l'interprétation néronienne de Victorin; *la blessure guérie de la Bête, c'est une parodie de la résurrection du Christ, opérée par l'Antéchrist.* — Celui-ci sera de la tribu de Dan (Irénée, etc.); Élie et Hénoch; Babylone de XVII sera Rome en rupture avec le siège apostolique, etc. BELLARMIN († 1621) a suivi Ribeira dans son *De Antichristo.*

PEREYRA S. J. (1606) *Selectarum disputationum in sacram scripturam continens CLXXXIII disputationes super libro Apocal. B. Joannis Apost.* Lyon. — Exposition suivie jusqu'au 7e chapitre. — *Récapitulation* continue, *comme dans Joachim,* mais, quoique influencé par les idées chiliastes, Pereyra écarte les extravagances et les divisions trop minutieuses du célèbre Abbé. — *A partir de chaque sixième moment des septénaires il ne s'agit plus que de l'avenir éloigné.*

VIEGAS. S. J. (1601 et 1613). *In Apoc. Joannis apostoli commentarii exegetici,* York et Cologne. — Plus éclectique que Ribeira, à qui il reproche d'être un peu trop esclave de la lettre, il le suit pourtant pour la seconde partie. — De plus, s'attache aux interprétations patristiques.

CORNELIUS A LAPIDE S. J. (1625) *Commentaria in Apocalypsim,* Anvers et Lyon, fait commencer à VI, 12, la description des temps de l'Antéchrist. Il suit Pereyra, Ribeira et Viegas.

MENOCHIUS, S. J. (1630) *Brevis explicatio sensus litteralis sanctae Scripturae* Cologne, suit aussi Ribeira, mais explique les six premiers chapitres d'après Bède et W. Strabo.

Citons encore, dans la même ligne, ESCOBAR Y MENDOZA (1652) et SYLVEIRA (1663), auteur d'un commentaire très volumineux.

2° Une autre classe d'exégètes diffère des précédents en ce que, au lieu de rapporter la masse des prophéties apocalyptiques à la fin des temps, ils y reconnaissent l'histoire du *double conflit que l'Église naissante eut à soutenir d'abord contre le judaïsme, puis contre les païens.*

HENTEN S. J. (1547) dans sa Préface à l'édition du commentateur Aréthas jointe aux ouvrages d'Œcuménius, Paris, a le premier reconnu clairement que *la partie prophétique VI-XX est divisée en deux sections* (*VI-XI et XII-XX*). Il considère la première comme relative à la *chute de la Synagogue;* le chapitre XI décrit la ruine de Jérusalem. — La deuxième section se rapporte à la destruction du paganisme, sous la figure de Babylone. — L'Apocalypse a été écrite *sous Néron.* — Le chap. XIII prophétise pourtant *Mahomet.*

SALMERON S. J. (1614). *In Johannis Apocalypsim praeludia,* Cologne, place l'Apocalypse à la même époque, et l'interprète de la même manière.

ALCAZAR S. J. (1614 et 1619). *Vestigatio sensus Apocalypsis,* Anvers. — Alcazar est un des plus célèbres et des plus influents commenta-

teurs de l'Apocalypse. Son travail, très informé, est plein d'idées justes; le côté faible est que, pour certaines figures, il se contente trop facilement d'un pur allégorisme moral, et que, comme les précédents, il rapporte artificiellement aux seules luttes contre la synagogue (dont le Prophète, en réalité, s'est occupé fort peu), la première section prophétique VI-XI; cependant il ne recule pas l'Apocalypse avant l'an 70. — Les 4 premiers « Sceaux » représentent les victoires de l'Évangile au début, le 6e correspond au siège de Jérusalem. — Le ch. VII est la délivrance des chrétiens; VIII et IX, *les malheurs des Juifs dans la guerre contre les Romains.* — Au chap. X, l'Évangile passe des Juifs aux Gentils. — XI est la ruine de la cité déicide, *et les 2 Témoins, le christianisme qui se relève avec une nouvelle magnificence,* et convertit une partie de la nation juive. — *La Femme* de XII est la communauté juive qui engendre l'Église des gentils, idée qui devient juste si on l'élargit. — La *1re Bête est l'Empire romain; la tête guérie de sa blessure représente Domitien, qui a réincarné l'esprit de Néron.* — L'effusion des 7 Coupes symbolise le triomphe progressif de l'Évangile sur le paganisme romain; *Babylone est Rome païenne.* — Au chap. XIX, 11 seq, on assiste au dernier grand conflit des persécutions et à la conversion de l'Empire. — L'Ange qui lie Satan est *Constantin, au règne duquel commence le Millenium,* temps de tranquillité relative de l'Église, pour durer jusqu'à la fin du monde. — On le voit, Alcazar n'use pas de la théorie de la récapitulation. — *Il ne parle point d'Antéchrist personnel, ni d'Élie-Hénoch;* allégorisme moral pour la 2e Bête, le chiffre 666, les têtes et les cornes. — Nulle part il ne voit d'ailleurs de prédiction matérielle trop précise; il se contente de reconnaître la prophétie des grandes lignes de la vie de l'Église, principalement de son établissement au milieu des persécutions des premiers siècles.

L'influence heureuse d'Alcazar se fit sentir et chez les catholiques et chez les protestants. Son ouvrage fut beaucoup lu et beaucoup discuté. De lui s'inspirèrent

* Grotius (1644). *Adnotationes in Novum Testamentum,* Paris. — Ce savant eut d'abord le mérite de rompre avec l'exégèse anti-papale; puis il a ouvert sur la composition de l'Apocalypse des aperçus intéressants, qui ne demandent qu'à être mis au point (vid. *supra,* c. XIII). — Même division qu'Alcazar; les chapp. XX-XXII représent la condition temporelle et éternelle de l'Église, depuis la paix de Constantin. — Malheureusement, surtout dans la partie consacrée selon lui au jugement des Juifs (VI-XI), il montre autant d'arbitraire que l'école de l'histoire ecclésiastique; ainsi il découvre la révolte de Barcochébas au chap. XI, Simon le Magicien au chapitre XII, etc. — Les « 7 têtes » sont les empereurs romains *comptés de Claude à Titus; la guérison de la blessure est l'intronisation de Vespasien.*

— La 2e *Bête, ce sont les magiciens, tels qu'Apollonius de Tyane,* idée juste quoique incomplète. — Le chiffre 666 se rapporte à *Trajan* (Οὔλπιος); — XVII, 11, il s'agit de Domitien, réédition de Néron. — Pour Grotius, les prophéties relatives aux Juifs auraient été écrites *sous Claude* (d'après Épiphane), les autres *sous Vespasien,* à cause de XVII, 10.

Hammond (1653) *Paraphrase and annotations upon the New Testament,* Londres, introduisit en Angleterre la méthode et les conclusions de Grotius, contre l'exégèse de Brightman et consorts.

Hervé (1684) *Apocalypsis Joannis Apostoli explanatio historica,* Lyon. — L'Apocalypse prédit l'histoire de l'Empire romain jusqu'à Théodose. — Les 7 empereurs sont comptés *de Galba à Domitien,* et *Domitien est Nero redivivus.*

Bossuet (1689). *L'Apocalypse avec une explication,* Paris, a critiqué toutes les méthodes antérieures pour donner sa préférence à celle d'Alcazar. — L'Apocalypse comprend : 1° des avertissements spirituels chapp. I-III; 2° des prédictions, IV-XX, qui se subdivisent : *a*) en prophéties *contre les Juifs :* préparation de la vengeance, à la vision des sceaux; guerres juives sous Trajan et Hadrien (premières trompettes); hérésies judaïsantes (sauterelles); *b*) ruine de l'Empire romain, de XIII, 15 à XX, 15, commençant à la défaite de Valérien par les Perses (6e trompette), jusqu'à Alaric et Attila. *La Bête est Dioclétien* (666 = DICLVX, DIoCLes aVgVstVs); les *10 cornes sont les rois barbares destructeurs de l'Empire.* — Les Coupes symbolisent la ruine progressive de Rome depuis Valérien. — *Les Témoins ne sont pas Élie et Hénoch, mais des forces du christianisme.* — L'avenir seul fera bien comprendre ce que signifie le millénaire.

Bossuet, au pur point de vue exégétique, n'égale pas Alcazar son principal modèle; il mérite, doctrine à part, le même genre de critiques et d'éloges que Grotius, ayant cherché, lui aussi, trop de détails matériels précis dans les prophéties. Mais l'autorité de l'illustre évêque s'est imposée à toute une série de ses successeurs.

Bossuet fut suivi dans les grandes lignes par

Aubert de Versé (1703). *La clef de l'Apocalypse,* Paris. — La tête blessée est Caligula, la 2e Bête le sacerdoce païen, les « têtes » sont comptées de Jules César à Galba, la huitième représente *tous les empereurs romains futurs.* — L'Apoc. a été écrite sous Néron.

Dupin (1712). *Analyse de l'Apocalypse,* Paris.

Calmet O. S. B. (1726). *Commentaire littéral,* t. VIII, Paris.

Lallemant (1725). *Réflexions morales avec des notes sur le N. T.* t. XII, Paris. Ce genre d'interprétation est demeuré en honneur jusqu'au dix-neuvième siècle (*vid. infra*).

Il y a un très grand profit à tirer de la série de commentaires mentionnés dans ce paragraphe. Nous devons en citer encore un, plein d'intérêt, qui, par son originalité, se place en dehors des deux courants indiqués. C'est celui de

Mariana, S. J. (1619, 1620, 1624). *Scholia in Vet. et Nov. Test.*, Madrid, Paris, Anvers. — Il suit la méthode d'histoire ecclésiastique pour les trompettes, où il voit les principales hérésies. — Le ch. xi représente la persécution néronienne, et *les Deux Témoins sont Pierre et Paul. — Le chap. XII reprend les événements à la naissance du Christ;* — Les 7 têtes sont les empereurs de *Caligula à Nerva,* parce que Caligula persécuta les Juifs, avec lesquels étaient encore plus ou moins confondus les chrétiens. — La « *blessure* » de la Bête est le suicide de Néron, et sa *guérison* spiritualise *la croyance au retour de Néron.* — Mariana est le premier auteur moderne qui ait repris ce principe d'interprétation historique.

## VII. — DU XVIIIe SIÈCLE A L'ÉPOQUE DE LA « CRITIQUE LITTÉRAIRE ».

Jusque vers le milieu du XIXe siècle, nous ne rencontrons plus guère que des épigones.

Le millénarisme refleurit, combiné avec le « lyranisme », surtout parmi les protestants. Nommons

* Vitringa (1705). Ἀνάκρισις *apocalypseos Joannis Apostoli,* Franecker. — Influences combinées de Mede et de Cocceius.

* J. Abbadie (1721). *L'ouverture des sept sceaux par le Fils de Dieu,* Amsterdam. — Énorme ouvrage, où nous relèverons ceci seulement, que toute l'Apocalypse, à partir de VII, est considérée comme le développement du 7e sceau.

* Bengel (4 éditions, de 1740 à 1834). *Erklärte Offenbarung Johannis.* — Le plus systématique et le plus fantaisiste des millénaristes. Il a fait école chez les protestants, principalement chez les méthodistes, grâce à une traduction de Wesley. Pour lui, il y aura *deux Millénaires :* l'un (Satan lié), de l'an 1836 à 2836, l'autre (règne du Christ) de 2836 à 3836, date du jugement général.

Une autre école qui a l'air d'un rejeton dégénéré de celle de Grotius-Bossuet, ramène l'Apocalypse entière à la description figurée du sort de Jérusalem et de la nation juive. Tous croient l'Apocalypse écrite avant 70.

* Abauzit (édité 1770). — *Essai sur l'Apocalypse,* Genève. — Babylone est Jérusalem, la Bête est le sanhédrin, les « têtes » sont les grands prêtres.

Harduin S. J. (1741). *Commentarius in Nov. Testam.*, la Haye. — Les Lettres même sont adressées à la chrétienté de Jérusalem, mais les têtes sont des empereurs.

* Wetstein (1752). *Novum testamentum graecum,* Amsterdam. — La Bête est l'Empire romain.

* Harenberg (1759). *Erklärung der Offenbarung Johannis,* Brunswick. — Récapitulation. Le Millénaire est spirituel et commence à la ruine de Jérusalem.

* Herder (1779). Μαρὰν ἀθά, Riga.

* Züllig (1834-1840). *Offenbarung Johannis,* Stuttgart. — L'Apocalypse a été écrite entre 44 et 47, car la 6e tête est... Hérode de Chalcis!

Une série d'écrivains protestants assez notables a fixé l'interprétation de l'Apocalypse qui continue à être celle des rationalistes jusqu'à nos jours. Ils reconnaissent justement que le principal adversaire visé par Jean est l'Empire romain ; mais tous croient qu'il enseigne le millénarisme au chap. xx, et, jugeant faussement la plupart que le chapitre xi se rapporte à Jérusalem et à son temple au sens littéral, placent la composition de l'Apocalypse au moins en partie avant 70.

* Corrodi (1780). *Geschichte des Chiliasmus,* explique l'Apoc. par les écrits rabbiniques.

* Herrenschneider (1786). *Tentamen Apocalypseos,* Strasbourg; * Eichhorn (1791) *Commentarius in Apocal* , Gœttingen.

* Bleek. Articles et ouvrages de critique, jusqu'à l'écrit posthume *Vorlesungen über die Apokalypse,* de 1820 à 1862; * Ewald, *Comment. in Apocal. Joannis,* 1828, et *Die Johanneischen Schriften,* vol. II, 1862, Gœttingen, * De Wette, *Kurze Erklärung der Offenbarung Johannis,* Leipzig, trois éditions, de 1848 à 1862, qui montre fort bien que l'Apocalypse n'a rien à faire avec la ruine de Jérusalem, et qu'elle attaque le système religieux romain; par malheur, il fait partager à Jean la croyance populaire au *Nero redivivus* qui sera l'Antéchrist, tandis qu'Eichhorn avait fort bien vu que Jean n'avait pris Néron que comme un type; * Lücke (1832 et 1852) *Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenb. Joh.* a mis en honneur les comparaisons avec les Apocryphes * Volkmar, (1862) *Kommentar zur Offenb. Joh.,* Zürich; * Düsterdieck (4 édit. de 1852 à 1887) *Handbuch über die Offenbarung,* Göttingen, rejette le *Nero redivivus* et contient d'excellentes observations.

Quatre auteurs, entre 1830 et 1840, ont donné indépendamment les uns des autres une interprétation du chiffre 666 de la Bête qui fut appelée à un grand succès, car elle est en effet la plus plausible (v. Comment. ch. xiii, 18) : *Qe sar Neron,* écrit en lettres hébraïques קֵסַר נֵרוֹן. C'est

* Fritzche. *Annalen der gesamten theologischen Litteratur* III, 1831; * Benary *Bruno Bauers Zeitschrift für spekulative Theologie* I, 1836; * Hitzig, *Ostern und Pfingsten,* 1837; * Reuss, *Haller allgemeine Litteraturzeitung,* 1837, et ailleurs.

Ces auteurs admettent encore l'unité d'inspiration et de composition de l'Apocalypse; mais déjà

* Vogel (1811-1816) *Commentationes VII der Apoc. Joh.,* Erlangen, considère l'Apocalypse comme composée de quatre grands morceaux soudés par Jean le Presbytre. *Bleek,* en le réfutant, avança que les chap. iv-xi furent composés avant la ruine de Jérusalem, et xii-suiv. après (d'après Bousset, p. 108). * Schleiermacher (*Einl.* 1845) trouve une compilation de visions éprouvées en des temps et des lieux divers.

Les méthodes les plus vieillies d'application détaillée à l'histoire universelle ont encore des représentants notables :

* Hengstenberg (1849-1851). *Die Offenbarung Joh. erläutert,* Berlin, fait commencer le Millénaire à la conversion des Germains, et découvre Gog et Magog dans les révolutionnaires de 1848.

* Elliott (1851) *Horae apocalypticae,* Londres, violemment antipapal, à la vieille manière, tandis que

* Auberlen (1854-1874) *Der Prophet Daniel und die Offenb. Joh.,* Bâle, suivi d'un certain nombre d'autres protestants positifs (v. Bousset, p. 107), combat toute application trop détaillée pour voir seulement dans la Révélation les grands tournants de l'existence de l'Église.

C'est à la fin du XVIIIe siècle qu'apparut en France l'ouvrage fameux du père de l' « école astronomique », précurseur des panbabylonistes de nos jours,

* E. Dupuis (1795) *L'Origine de tous les cultes,* Paris. — Toutes les scènes de l'Apocalypse sont des mythes astraux. Dupuis avait eu d'obscurs prédécesseurs, tels que l'anonyme qui a écrit *Horus* en 1783 (Charles).

Les catholiques qui ont commenté l'Apocalypse dans cette période sont généralement demeurés dans la ligne Alcazar-Grotius-Bossuet, avec des variantes de détail. Citons :

Guyaux (1781) *Comment. in Apocalypsim,* Louvain; de Bovet (1840), *l'Esprit de l'Apocalypse,* Paris; Beelen, dans sa traduction flamande de la Bible (1859-1869); Allioli, dans sa traduction allemande (1re éd. Nuremberg, 1830-1835) traduite en français par Gimarey (1853-1854), Paris. Allioli voit dans le Millenium la paix de l'Église après les persécutions, laquelle doit cesser à l'âge de l'Antéchrist.

Le lyranisme trouva un défenseur convaincu dans

De Wuilleret (1857). *Interprétation de l'Apocalypse,* Paris. — L'auteur a traduit l'ouvrage de Holzhauser (*supra*) et l'a continué dans le même esprit après le chap. xv, 4. — Sept âges de l'Église, et partout récapitulation. — Même note chez Verschraege (1855), *Clarae simplicesque explicationes libri Apocal.,* Tournai.

## VIII. — LES COMMENTATEURS A PARTIR DU MILIEU DU XIXe SIÈCLE.

Dans les soixante ou quatre-vingts dernières années, la critique littéraire a profondément compliqué les problèmes, sans toutefois modifier à fond le plus essentiel, qui est celui des principes d'interprétation. Un certain nombre d'exégètes se sont pourtant contentés de suivre les errements anciens.

La méthode « eschatologique », qui rapporte l'ensemble de la prophétie aux

derniers jours, non pas au sens large, mais aux jours qui seront réellement les derniers du monde (Anciens, Ribeira, Corn. a Lap., etc.), a un nombre considérable de représentants, tant chez les protestants que chez les catholiques.

Stern (1854), *Commentar über die Offenbarung,* Schaffouse; Bisping (1876), *Erklärung der Apokalypse,* Münster, interprète l'Apocalypse par un rapprochement avec les 70 semaines de Daniel, comprises d'une façon très personnelle; Millénium spirituel; Krementz, archevêque de Cologne (1883), *Die Offenbarung des heiligen Johannes,* Fribourg-en-Brisgau, combine la théorie eschatologiste avec celle des sept périodes; l'Apocalypse nous présente l'assimilation de la vie de l'Église à celle du Christ glorifié comme *docteur, prêtre,* et *vainqueur;* Mémain (1898), *L'Apoc. de saint Jean et le VII^e chap. de Daniel avec leur interprétation,* Paris; Sales, O. P. (1914), *Sacra Biblia. Il Nuovo testamento II,* Turin, fait connaître avec soin les opinions dominantes dans l'exégèse catholique, et choisit les plus modérées; enfin Kaulen, Cornély, etc. dans leurs Introductions.

* Kliefoth (1874), *Die Offenbarung Johannes,* rejette tout chiliasme; * Zahn, *Einleitung,* II, 1889 et *Apokalyptische Studien* (1885-1886), articles écrits dans la *Zeitschrift für Kirchliche Wiss. und Kirchliches Leben.*

Chez d'autres dominent diverses combinaisons entre le système eschatologique et ceux de Holzhauser ou de Grotius-Bossuet.

Lafont-Sentenac (1872), *Le Plan de l'Apocalypse,* et *la signification des prophéties qu'elle contient,* Foix; et Drach (1879), *Apocalypse de saint Jean,* Paris, suivent Holzhauser, le premier surtout; Drach n'insiste pas sur l'application à des faits particuliers; Waller (1882), *Die Offenb. des heil. Joh.,* Rixheim.

Gallois. O. P. (1895), *L'Apocalypse de saint Jean,* extrait de la *Revue Biblique,* Paris, rejette toute récapitulation, et voit dans la Prophétie le développement continu des grandes lignes de l'histoire ecclésiastique, mais, à partir du ch. x et des Deux Témoins (Élie et Hénoch), rapporte tout à l'âge futur de l'Antéchrist: l'enfant de la « Femme », ch. xii, sera le Pontife romain d'alors. Puis Millenium spirituel, conversion des Juifs, etc.

Eyzaguirre (1911), *Apocalypseos interpretatio litteralis,* Rome, dans les premiers chapitres voit aussi des allégories spirituelles, ou des prophéties historiques réalisées dans l'histoire ecclésiastique; il incline à voir dans l'Antéchrist surtout une collectivité permanente; après la ruine de cet ennemi, l'auteur entreprend de prouver, en faisant grand usage de textes bibliques et patristiques, que le *Millenium* se réalisera à la lettre, avec une première résurrection corporelle. Le fait vaut d'être noté, car les millénaristes catholiques sont heureusement devenus très rares, tandis qu'ils demeurent nombreux parmi les sectaires protestants et russes.

Bacuez, dans son *Manuel Biblique,* et Schaefer (Meinertz), *Einleitung,* 1913, trouvent dans l'Apoc., comme Bossuet, une partie relative aux Juifs et l'autre aux Gentils; Belser (*Einleitung,* 1901) y voit aussi prédit le sort de Jérusalem et de Rome, mais reconnaît que la Bête déborde Rome de beaucoup, représentant l'ennemi perpétuel de l'Église, les « têtes » étant les phases de cette « Weltmonarchie ».

Quelques exégètes protestants, à la suite d'*Auberlen* (supra), évitent les applications historiques détaillées pour ne voir prédites que les grandes lignes des luttes de la vérité contre l'erreur; c'est le système « symbolico-historique », qui contient une grande part de justesse. Nommons :

* Milligan (1889), *The Book of Revelation,* Londres, et * Benson (1900), archevêque anglican de Canterbury, *The Apocalypse, an introductory study,* Londres, — tandis que

* J. C. von Hoffmann (1844), *Weissagung und Erfüllung,* suivi plus tard de * von Lorentz (1874), et d'autres ayant également une tendance au chiliasme, flottent entre ce symbolisme et le système détaillé d'histoire ecclésiastique. Le plus connu est * Alford (1861), *The Greek Testament,* vol. IV, Cambridge, avec millénarisme et récapitulation. La 1re Bête est l'ensemble de l'Empire Romain, mais la 2e est la Papauté.

Pour

* Reuss (1878), *L'Apocalypse,* Paris, tout le livre n'est qu'une synthèse, sans aucune récapitulation, des idées apocalyptiques juives et judéo-chrétiennes, se réalisant dans un avenir rapproché.

Les critiques « indépendants » ne voient plus généralement dans l'Apocalypse qu'une histoire symbolique des événements contemporains de Jean, échauffée par l'attente imminente de bouleversements merveilleux annoncés depuis longtemps par l'Apocalyptique juive, mais tournant désormais à la gloire du Christ et des chrétiens. C'est ce que les Allemands appellent le « système de l'histoire de l'époque », *zeitgeschichtlich.* Nul ne l'a poussé peut-être à de telles minuties que le grand virtuose

* Renan (1871) dans son *Antéchrist,* Paris. — L'Apoc. a été écrite sous Galba, après le règne duquel le Prophète attend le retour de Néron. Toutes les « trompettes » ne font qu'amplifier des phénomènes naturels arrivés exactement en l'an 68; la « montagne brûlante » est le volcan de Théra, l' « Absinthe » un bolide dont la chute dut être suivie d'une épidémie; l'idée du « puits de l'abîme » a été inspirée par une solfatare de Pouzzoles; la 2e Bête est quelque néronien zélé qui aura voulu faire adorer la statue de cet empereur, ou le procurateur de Judée Tibère Alexandre, ou quelque imposteur d'Éphèse, etc.; les 2 Témoins sont deux personnages importants de l'âge apostolique; les « Têtes » sont les empereurs, de Jules

César à Galba; les « 10 cornes » de XVII, des proconsuls qui humilieront Rome, après les Parthes, quand les provinces imposeront des empereurs, etc. etc. Rome va tomber après le retour de Néron, puis le Christ établira le Millenium, comme un petit paradis au milieu de la terre, avec Jérusalem pour capitale, en attendant Gog et Magog, personnification mythologique d'invasions barbares. Tout le livre est conçu dans un esprit strictement judéo-chrétien (système de Tubingue). — D'ailleurs nombre d'observations fines et justes égarées au milieu de divinations si mesquines qu'elles font sourire.

* H. J. HOLTZMANN (1891), *Die Offenbarung Johannis,* Fribourg-en-Brisgau. — Néron, Parthes, chiliasme, etc., mais moins de subjectivisme que Renan et grande autorité d'érudition.

La méthode « zeitgeschichtlich » devait naturellement porter les exégètes divinateurs à fixer la date exacte ou approximative de chaque scène apocalyptique, d'après le sens des symboles qui y sont employés. Cela en a amené un grand nombre à considérer l'Apocalypse comme un ouvrage composite, ou du moins à en attribuer l'unité à un « rédacteur » plutôt qu'à un auteur proprement dit. Dans notre chapitre XI, *Unité de l'Apocalypse,* nous avons détaillé et critiqué ces théories littéraires. Il suffira de donner ici la liste de leurs écrits, avec une classification — un peu approximative d'ailleurs — dont nous empruntons le cadre à *Charles* (*Studies,* pp. 59-78) (1).

Après Grotius-Hammond, Vogel, Schleiermacher et Bleek, qui avaient reconnu dans la Révélation des sections d'âges divers, trois hypothèses génériques ont partagé les critiques depuis une trentaine d'années.

1° HYPOTHÈSE RÉDACTIONNELLE. L'Apocalypse consiste en un écrit fondamental, retravaillé par un éditeur ou plusieurs.

* VÖLTER (1882-1885), *Die Entstehung der Apocalypse* [1-2]. Fribourg-en-Brisgau.

(1886-1891), *Die Offenb. Joh. keine ursprünglich jüdische Apokalypse* (*Theol. Tijdschrift,* 1886 et 1891, *Protestantische Kirchenzeitung* 1886), contre Harnack et Vischer.

(1893), *Das Problem der Apok.,* Frib.-en-Br.

(1904), *Die Offenbarung Johannis,* Strasbourg. — Völter a passé à l'hypothèse de deux sources, Jean-Marc et Cérinthe, avec rédaction et remaniement sous Trajan et Hadrien.

* VISCHER (1886-1895), *Die Offenb. Joh. eine jüdische Apokalypse in christlichen Bearbeitung*[1-2], Leipzig. — Approuvé par Harnack.

* WEYLAND (1886), *Theol. Tijdschrift,* p. 454-470.

(1888), *Omwerkings en Compilatie-Hypothesen toegepast op de Apocalypse van Jo.* Groningue. — Deux sources juives fondues par un rédacteur chrétien.

* ERBES (1891), *Die Offenbarung Johannis,* Gotha. — Écrit fondamental chré-

(1) Jacquier et Bousset donnent des classifications un peu différentes et aussi bien fondées.

tien de 62, auquel s'est jointe une courte apocalypse du temps de Caligula; remaniement vers 80 — ou peut-être, d'après un article de même auteur, au commencement de Vespasien.

* Hermann von Soden (1905), *Urchristliche Literaturgeschichte,* Berlin. — Écrit fondamental juif, complété par l'exilé de Patmos (les lettres et les sceaux), et édité finalement par un autre écrivain.

* Johannes Weiss (1904), *Die Offenbarung Johannis,* Gœttingue.
(1908), *Die Schriften des Neuen Testaments,* II, ibid. — Sources chrétienne de 60, juive de 70, combinées par un très habile et très profond mystique chrétien.

* O. Holtzmann, *Geschichte des Volks Israël,* II, 2, Leipzig. — Apocalypse juive du temps de Néron, où s'est fondue une autre du temps de Caligula, puis rédaction chrétienne.

2° Hypothèse des sources. L'Apocalypse est composée de divers écrits complets en soi, d'importance à peu près égale, plus juxtaposés que fondus. Les auteurs qui s'attachent à ce système la considèrent, à la différence des précédents, comme une espèce de compilation, genre Hénoch (Völter et Weyland, et même Erbes pourraient aussi trouver leur place ici).

* Spitta (1889), *Offenbarung des Johannes,* Halle. — Trois sources : une Apocalypse de Jean-Marc en 60, deux Apocalypses juives, respectivement des temps de Pompée et de Caligula, le tout compilé sous Trajan.

* Briggs (1895), *The Messiah of the Apostles,* New-York. — Six apocalypses primitives, écrites depuis Caligula jusqu'à Néron ou Domitien, presque toutes en hébreu, avec quatre rédactions successives.

* Schmidt (1891), *Anmerkungen über die Komposition der Offenb. Joh.,* Fribourg-en-Brisgau. — Trois ou cinq morceaux indépendants, juxtaposés par l'auteur chrétien des Lettres.

* Rauch (1894), *Die Offenb. des Johannes untersucht nach ihrer Zusammensetzung und die Zeit ihrer Entstehung.* Haarlem. — Un Juif de 62 a fait lui-même une compilation, qu'un rédacteur sous Titus a christianisée, et complétée par les Lettres. — Bousset juge que Rauch lui-même n'a fait qu'une compilation d'autres opinions.

3° Hypothèse des fragments. L'Apocalypse est bien d'une seule main, et d'une seule inspiration, mais son auteur y a incorporé intentionnellement des fragments reconnaissables d'écrits plus anciens, juifs ordinairement.

* Weizsäcker (1886-1892), *Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche,* Fribourg-en-Br. (vid. supra, ch. xi).

* A. Sabatier (1888), *Les origines littéraires et la composition de l'Apocalypse de saint Jean,* Paris (v. ch. xi), précédé en 1887 d'un article dans la *Revue de théologie et de philosophie,* p. 553 suiv.

* Schœn (1887), *L'origine de l'Apocalypse de saint Jean,* Paris (v. ch. xi).

* Bousset (1896, 1906). *Die Offenbarung Johannis* [1-6]. Gœttingue. — Le meil-

leur de beaucoup des commentateurs « indépendants ». Nous aurons souvent à nous en occuper.

*Bruston (1888), *Les Origines de l'Apocalypse,* Paris.

(1896, 1908), *Études sur Daniel et l'Apocalypse* [1-2]. Paris, plus un certain nombre d'articles de revue. Deux apocalypses chrétiennes, l'une hébraïque, l'autre grecque, respectivement sous Néron et Domitien, plus tard fondues. — B. se rapproche davantage de la théorie des sources (v. ch. xi).

*Moffatt, dans l'*Expositor's greek Testament,* *Anderson Scott dans la *Century Bible,* *Porter dans les *Messages of the Apocalyptical Writers* (1905, Londres) et dans la *Bible Dictionary* de Hastings, *Pfleiderer, qui, dans les dernières éditions de son *Urchristentum,* a passé de la théorie des sources à celle des fragments; *Sanday, dans le *Journal of Theological Studies,* juillet 1907; *Charles (1913), *Studies in the Apocal.,* Édimbourg; *Jülicher (1906), *Einl. in das N. Test.* [5-6]; Baljon (1908), *Commentaar op de Openbaring.*

Calmes (1907), *L'Apocalypse devant la tradition et devant la critique,* Paris; (id.), *Les Épîtres catholiques et l'Apocalypse,* Paris. — Il reconnaît l'unité d'inspiration et de style d'un écrivain sacré qui a utilisé un ensemble considérable de documents antérieurs.

Cette école qui réunit, malgré leurs divergences d'interprétation, des indépendants, des protestants positifs et des catholiques, est, dans l'ensemble, beaucoup plus objective que les précédentes, pour autant du moins qu'il s'agit de l'origine des symboles, et de la composition. Cette supériorité tient à ce que, renonçant à l'abus des précisions « zeitgeschichtlich », parfois si puériles, les exégètes précités ont cherché l'explication des figures dans le milieu biblique et apocalyptique traditionnel. Or les études sur le milieu apocalyptique ont reçu une vive impulsion du fait que l'histoire des ambiances païennes de l'Asie antérieure, religions sémitiques, égyptiennes, iraniennes, hellénistiques, a progressé considérablement en ces dernières années. Par là même on a été moins porté à interpréter les scènes de l'Apocalypse par de menus incidents historiques, ce qui a renversé la principale raison pour laquelle on dépeçait ce beau livre entre diverses époques et divers auteurs. Malheureusement, la critique indépendante y a saisi l'occasion de lancer de nouveaux systèmes qui, forçant l'Apocalypse de saint Jean à entrer dans la ligne des traditions païennes, en méconnaissent complètement l'esprit, la portée et le caractère spécifique, et ne sont pas moins arbitraires que les divagations des « Literarkritiker ».

L'auteur qui en est le premier responsable est

*Gunkel (1895), *Schöpfung und Chaos, in Urzeit und Endzeit,* Gœttingue; (1903), *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments,* ibid. — Il a voulu interpréter *Genèse* I, *Apocalypse* XII, et beaucoup d'autres passages de l'Évangile et de la Révélation par les cosmogonies asiatiques, principalement par le mythe de Mardouk et de Tiâmat dans l'*Enuma eliš* babylonien, dont Jean, forcé par la

tradition, aurait appliqué servilement les données, sans oser à peine les transformer, à la victoire du Christ sur l'enfer. — Après lui

* Jeremias (1905), *Babylonisches im Neuen Testament,* Leipzig, a repris les mêmes données, avec beaucoup plus de précision et de fantaisie encore, mais en y trouvant l'allégorie de vérités révélées, car c'est un pasteur qui demeure croyant positif.

* Gressmann (1905), *Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie*, Gœttingue.

Les cultes astraux des Babyloniens ont été surtout invoqués pour élucider le symbolisme apocalyptique, ce qui est légitime en certains cas, mais aussi pour déterminer les idées religieuses de Jean, ce qui est une confusion tendancieuse. Il s'est donc fondé un « système astronomique », qui se rattache assez directement au vieil auteur de l' « Origine de tous les cultes » ; c'est du Dupuis rajeuni, chez les plus avancés de ces exégètes.

* Boll (1914), *Aus der Offenbarung Johannis, hellenitische Studien zum Weltbild der Apokalpse*, ΣΤΟΙΧΕΙΑ, Leipzig-Berlin, interprète à peu près toutes les images de l'Apocalypse comme étant du monde stellaire, notamment la « Femme » du ch. xii, qui serait la « Reine du Ciel ».

* Hommel (1909), *Reformation* VIII, préconise en Allemagne une interprétation zodiacale, tandis que * Ramsay, traduisant et approuvant * Lepsius en 1911 dans l'*Expositor,* admet avec quelque exagération que le symbolisme est perpétuellement astronomique (v. *Charles,* Studies).

* Nicolas Morosow (1907, trad. du russe en allemand 1912), *Die Offenb. Joh., eine astronomische-historische Untersuchung,* que nous mentionnons, d'après Charles, à titre de curiosité, a même découvert que l'Apocalypse était une description symbolique de l'état du ciel, vu de l'île de Patmos, le 30 septembre 395, écrite par saint Jean Chrysostome. * *Drews* lui a fait l'honneur d'une introduction.

* Bousset, dans son Commentaire (*vid. supra*) et

* Clemen (1909), *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments,* Giessen, ont cherché à mettre à peu près au point l'usage exégétique des traditions étrangères. Ils y ont réussi dans une certaine mesure, qui pourtant, à notre avis, est encore loin d'être complète.

Parmi les défenseurs de l'unité de l'Apocalypse, contre les « Literarkritiker », citons

* Bernhard Weiss (1891), *Die Johannesapokalypse,* Texte und Unters. vii, 1. Leipzig, et le catholique

Kohlhofer (1902), *Die Einheit der Apokalypse,* Biblische Studien de Bardenhewer, Frib.-en-Br. — ainsi que Jacquier dans son Hist. des livres du N.T, t. iv, Brassac dans son *Manuel Biblique,* Belser et Meinertz dans leurs Introductions, etc.

Il est enfin trois écrivains anglais croyants dont les ouvrages fort remar-

quables repoussent tout esprit de système; ils n'en sont que plus utiles à l'exégèse à la fois chrétienne et scientifique.

*Hort (1908), *The Apocalypse of saint John*, I-III, Londres. — C'est un commentaire soigné des Lettres seules, d'après les notes de conférences données par Hort en 1879, et éditées ensuite par Sanday.

*Swete (1909), *The Apocalypse of saint John*, Londres. — Commentateur profond, érudit et pieux, qui se fait une juste idée de l'esprit de Jean et de son but, le regretté professeur de Cambridge enlevé en 1916 au monde savant, après une si longue et féconde carrière, est peut-être l'auteur qui a le mieux usé des découvertes récentes et de la tradition pour pénétrer le sens du livre scellé. Son ouvrage, qui pourrait presque être signé d'un catholique, est celui auquel nous devons le plus pour notre commentaire. — Notons encore

*Ramsay (1909), dans son ouvrage *The Letters to the Seven Churches of Asia, and their place in the plan of the Apocalypse*, Londres, livre très savant et plein d'aperçus vivants et suggestifs.

Sans parler des études accessoires, et des innombrables articles d'Encyclopédies, de Revues, nous pourrions encore nommer une centaine d'autres commentateurs de l'Apocalypse; mais l'énumération précédente doit suffire.

## IX. — NOTE MÉTHODE D'INTERPRÉTATION.

Dans ce chaos d'opinions, souvent fantaisistes et caduques, il nous semble malgré tout qu'on peut démêler les fils souvent rompus ou emmêlés d'une tradition exégétique, de deux traditions plutôt, l'une qui serait purement juive, et qu'on peut mettre de côté comme une intruse, l'autre qui est la vraie, la Johannique, et plonge ses plus profondes racines dans la Bible, Ancien et Nouveau Testament. Il n'est pas d'école d'interprétation si extravagante qui n'en ait encore reflété quelques traits.

Tous les systèmes orthodoxes, d'abord, sont d'accord en ceci, que l'Apocalypse représente les dernières phases de la lutte du Bien contre le Mal, après l'Incarnation, aboutissant au triomphe éternel du Christ et de l'Église. Tyconius, abstraction faite de son donatisme, saint Augustin, avec son opposition perpétuelle des Deux Cités, et les interprètes latins ou médiévaux qui les ont suivis, sont ceux qui en ont le mieux donné la formule. En même temps l'Apocalypse est un livre d'enseignement spirituel, comme les premiers Pères (Irénée, etc.), puis André de Césarée, et la plupart des interprètes catholiques ont su le faire ressortir, avec plus ou moins de bonheur, dans nombre de leurs explications.

Elle est essentiellement eschatologique. Les plus anciens auteurs, Irénée, Hippolyte, l'avaient fort bien saisi, et compris que les derniers temps étaient en continuité avec leur époque, c'est-à-dire avec l'âge de l'Empire romain. Ils se trompaient sans doute en croyant la fin rapprochée, et en rejetant le Millenium, compris trop littéralement, après la défaite totale de l'Antéchrist; mais leur conception, à part le chiliasme, était plus juste en substance que celle des mo-

dernes qui veulent que saint Jean ait négligé tout le long intervalle devant séparer sa propre époque des dernières années du monde. Pour nous, toute l'histoire de l'Église est comprise par saint Jean, suivant l'analogie du style prophétique et néotestamentaire, comme constituant les « derniers temps », c'est-à-dire la dernière période du pèlerinage de l'humanité sur la terre. Si elle semble dominée par la puissance des Bêtes (*tête* blessée et guérie, les *cornes* après *Babylone*), en réalité c'est le Christ qui y règne (Millenium). Les Bêtes et les cornes sont les agents perpétuels du Dragon déjà virtuellement vaincu et lié, comme l'a exposé saint Augustin, et comme la généralité des exégètes croyants est de plus en plus disposée à le reconnaître.

Ce n'est pas à dire que la Révélation ne contienne aucune prophétie précise, et que tout s'y réduise à des types. Il n'y faut sans doute pas voir, avec Nicolas de Lyre, Cocceius, Holzhauser, etc., une histoire imagée des péripéties que traverse l'Église aux diverses époques, car le livre est avant tout une « philosophie de l'histoire religieuse » pour tous les temps; mais Jean a prédit clairement le caractère et les phases de la lutte commencée de son temps, et la chute de l'Empire païen, la ruine de Rome persécutrice, type de tout pouvoir qui, après elle, s'opposera au Christ. C'est ce qui fait, après que les anciens l'avaient déjà pressenti, la valeur spéciale des commentaires d'Alcazar et de Bossuet, diminuée seulement du fait qu'ils ont trop voulu préciser, et y ont mêlé arbitrairement des prédictions sur la nation juive, dont Jean, voyant Jérusalem détruite, s'est fort peu occupé, les Juifs étant désormais confondus à ses yeux dans la masse des infidèles, dont ils partageraient les châtiments et la conversion. Le pire des empereurs romains, Néron, a été pour lui le type même de l'Antéchrist; il y a tout lieu de croire que Victorin suivait sur ce point une tradition (qu'il a comprise d'une manière trop littérale), et que Mariana et les modernes ont retrouvé là une vraie clé d'interprétation. — Mais voilà à peu près tout ce que l'on peut concéder à l'école « zeitgeschichtlich ».

Enfin, pour comprendre la suite des scènes apocalyptiques, il est bon de ne pas trop dédaigner la « théorie de la récapitulation » de Victorin et Tyconius, admise de saint Augustin. Elle peut être aussi transmise par tradition authentique, quoique les deux premiers, et surtout les Joachimites, l'aient faussée en la systématisant trop et voulant l'appliquer partout. Depuis que Henten a bien déterminé la séparation de deux sections prophétiques entre les chapitres XI et XII, il paraît certain que Jean reprend dans la deuxième, à un autre point de vue, — ce qui fait que cette récapitulation n'est pas oiseuse, — et toutefois avec un parallélisme très marqué dans la forme (visions préparatoires : sceaux; anges annonciateurs; — Sept trompettes, sept coupes), les événements déjà prophétisés d'une manière plus générale et plus schématique dans la première. En étendant et purifiant une conception d'abord pressentie par Brightman et par Mede, on peut tenir pour certain que, dans la première section prophétique, saint Jean envisage les événements de l'avenir par rapport à l'ensemble du monde, dans la seconde, par rapport à l'Église plus spécialement; ce n'en sont pas moins les mêmes événements.

Il faut en dernier lieu faire aussi leur part aux exégètes qui, avec et après Gunkel, se sont attachés aux systèmes de « l'histoire des traditions » et de « l'histoire des religions », même aux « astronomistes ». Malgré le subjecti-

visme forcené de nombre d'entre eux, ils ont çà et là mis sur une bonne voie pour l'intelligence de plus d'un symbole, au moins dans ses origines matérielles et historiques.

Voilà les principes qui nous dirigeront dans notre Commentaire. Nous avons cette confiance qu'ils se montreront justifiés partout par la critique interne.

NOTA. — Pendant la correction des épreuves, nous avons reçu le dernier commentaire paru, *ISBON T. BECKWITH, *The Apocalypse of John,* studies in introduction with a commentary, New-York, Macmillan, 1919. Ouvrage érudit et consciencieux d'un protestant croyant, dont les opinions sur l'unité, l'auteur, la date sont conformes à la tradition; malheureusement il n'a pas, dédaignant tout emploi de la « récapitulation », saisi le parallélisme des sections; il attribue à Jean le Millénarisme au sens littéral, et lie ses interprétations à l'eschatologisme extrême.

## CHAPITRE XV

### LE TEXTE DE L'APOCALYPSE.

On ne connaît jusqu'ici que 250 manuscrits environ du texte original de l'Apocalypse; très peu sont antérieurs au x^e siècle (sept [ou 8] onciaux et un ou deux minuscules) et les derniers sont du xvii^e siècle. La modicité relative de ce chiffre s'explique naturellement par toutes les discussions qui se prolongèrent dans l'Église grecque au sujet de la canonicité du livre. Il existe aussi quelques fragments sur papyrus, et des citations des anciens Pères, Origène, Hippolyte et Méthodius. Il est difficile, d'après Bousset, d'apprécier la valeur de celles d'Irénée, qu'elles se trouvent dans la traduction latine, ou à la fois dans le grec et le latin, car en ce cas elles ne concordent pas toujours (1).

#### TEXTE GREC.

I. Citations anciennes.

Origène. — *Apoc.* iii, 7. suiv.; v, 1-6; vii, 2-5: xiv, 1-7; xix, 11-16; xxii, 13, et d'autres. En tout 165 d'après Burgon (*Jacquier,* le N.T. dans l'Église chrétienne, ii, p. 309).

Hippolyte. — *De Antichristo,* chap. 43, 47, 61 : *Apoc.* xi, 3, 7; ch. 60-sv : *Apoc.* xii, 1-6; 13-17; ch. 48-sv : *Apoc.* xiii, 11-18; ch. 36 suivants : *Apoc.* xvii-xviii; ch. 65 : *Apoc.* xx, 6, 14; xxii, 15.

*Comm. sur Daniel* iv, 34 : *Apoc.* iii, 7; v, 1-10; — iii, 9 : *Apoc.* vi, 9-11; — iv, 50 : *Apoc.* xi, 3; — iv, 23 : *Apoc.* xvii, 10.

*Contra Noetum : Apoc.* xix, 11-13. En tout 188.

Methodius. — *Symposion* : *Apoc.* xii, premiers versets, et quelques autres. De plus, 3 citations dans Justin, 11 dans Clem. Alex, 27 dans Eusèbe (Burgon).

II. Papyrus.

Papyrus d'Oxyrinchus, n° 848 (Gregory **0163**), v^e siècle, contient *Apoc.* xvi-xx.

*Hunt* a publié encore dans les *Oxyrinchus Papyri,* viii (1911) deux fragments d'*Apoc.* i, 4-7 (Pap. 1079, *Soden* α 1074) et iii, 19-iv, 3 (Pap. 1080, *Soden,* α 1075).

III. Manuscrits (avec la triple notation de *von Soden, Tischendorf* (ou *Scrivener*) et *Gregory* (2).

(1) Le Prof. Sanday a promis un travail sur les citations néotestamentaires de saint Irénée.
(2) Nous mettons la première la notation de Hermann von Soden (*Die Schriften des Neuen*

*Du IVe au IXe siècle :*

$\delta^2$ — ℵ — **01** (Codex Sinaiticus, Petrograd). IVe s.
$\delta^3$ — C — **04** (Cod. Ephraemi, Paris, Bibl. nat. — Manque de l'Apoc. I, 1; III, 19-V, 14; VII, 14-17; VIII, 5-IX, 16; X, 10-XI, 3; XVI, 13-XVIII, 2; XIX, 9-XXII, 27). Ve s.
$\delta^4$ — A — **02** (Cod. Alexandrinus, Londres, British Museum) Ve s.
$\delta^{30}$ — ع de Scrivener — 1424 (Kosinitza), IXe siècle.
$\varepsilon^{35}$ — E — **07** (Bâle, Universitätsbibliothek, fragment d'Apoc. à la fin) VIIIe s.
$\alpha^3$ — P — **025** (Codex Porphyrianus Petrograd, lacunes dans *Apoc.* XVI, 12-XVII, 1; XIX, 21-29; XXII, 6-fin). IXe s.
$\alpha^{47}$ — r 127-1841 (Mytilène) IXe ou Xe siècle.
$\alpha^{1070}$ — B² (ou Q, Tregelles) — **046** (Vatican, contient l'*Apoc.* et des écrits des Pères) VIIIe s.
0 — Er — **051** (Mont Athos, fragments d'Apoc. XI, 15-XIII, 1; XIII, 3-XXII, 7; XXII, 15-21, avec comm. d'André) IXe ou Xe siècle.

*Du Xe siècle.*

$\delta^{95}$ — r 20 — 175 (Rome, Vatican) Xe s. ou XIe?
$\alpha^{51}$ — r 19 — 93 (Paris, Bibl. nat.).
$\alpha^{52}$ — r 75 — 456 (Florence).
$\alpha^{53}$ — r 24 — 627 (Rome, Vat., lacunes dans l'*Apoc.*).
$\alpha^{55}$ — r 126 (Scrivener 208) — 920 (Escurial).
$\alpha^{54}$ — r 133 — 1870 (Chalcis).
$\alpha^{56}$ — r 142 — 2004 (Madrid Bib. nac. et Escurial).
0 — Ebr — **052** (Mont Athos, fragments d'*Apoc.* VII, 16-VIII, 12, comm. d'André).
$\alpha^{1072}$ (Météoron, *Apoc.* I, 1-XIV, 5), Xe ou XIe siècle.
$\alpha^{1073}$ (dans le même codex que le précédent).

*Du XIe siècle :*

$\delta^{101}$ — r 26 — 506 (Oxford, Christ Church).
$\delta^{103}$ — r 107 (Scr. 104) — 680 (Cheltenham).

*Testaments, I, I, Berlin, 1902*), parce qu'elle a l'avantage d'indiquer à la fois le contenu et l'âge du manuscrit ($\delta$ = tout le N. T; $\alpha$ suivi de trois chiffres, écrits apostoliques y compris l'Apocalypse; suivi de quatre chiffres, ms. de l'Apocalypse seule). Le second sigle est celui de la notation de Wetstein, qui est toujours classique, complétée jusqu'à Tischendof et autres critiques du XIXe siècle jusqu'à *Nestle;* r minuscule signifie *révélation*, parce que les codex cursifs en question portent presque tous d'autres chiffres pour les autres livres du N.T. qu'ils contiennent; quand le sigle de *Scrivener* est différent, nous l'avons ajouté entre parenthèses. Enfin le troisième sigle est celui de *Gregory,* qui désigne les onciaux par des chiffres gras précédés d'un zéro, et les minuscules par un nombre en caractères ordinaires. Pour la description exacte des manuscrits, les bibliothèques où ils se trouvent, leur numérotage dans ces bibliothèques, nous renvoyons le lecteur à GREGORY, *Die griechischen Handschriften des Neuen Testaments,* Leipzig, 1908, et surtout à SODEN, *op. cit.*, I, liste IV, pp. 102-289. Voir aussi JACQUIER, *Le Nouveau Testament dans l'Église chrétienne,* t. II, Paris, 1913. — Un zéro (0) indique que le manuscrit n'a pas été désigné dans cette nomenclature.

$\delta^{104}$ — r 108 (Scr. 271) — 699 (Londres, Brit. Mus.).
$\delta^{100}$ — o — 1384 (Andros).
$\alpha^{101}$ — r 13 — 42 (Francfort-sur-l'Oder, manque *Apoc.* XVIII, 3-13).
$\alpha^{103}$ — r 7 — 104 (Londres, Brit. Mus.).
$\alpha^{106}$ — r 82 — 177 (Munich).
$\alpha^{111}$ — r 9 — 325 (Oxford, Bodleiana).
$\alpha^{104}$ — r 45 — 459 (Florence).
$\alpha^{113}$ — r 125 (Scr. 207) — 919 (Escurial, manque *Apoc.* XIX, 6-fin).
$\alpha^{110}$ — r 128 — 1849 (Venise).
$\alpha^{114}$ — r 129 — 1852 (Upsal).
$\alpha^{115}$ — r 130 — 1854 (Mont Athos).
$\alpha^{118}$ — r 495 — 1888 (Jérusalem, Bibl. patriarch. grecque).
$\alpha^{117}$ — r 500 — 1893 (ibid.).
$\alpha^{119}$ — r 93 — 1955 (Londres, Lambeth).
$\alpha^{116}$ — o — 2138 (Moscou).
$\alpha^{194}$ — r 185 — 1277 (Cambridge, Univ.).
$\alpha^{1174}$ — o — 1006 (Mont Athos).
$\alpha^{1172}$ — r 140 — 2048 (Paris, Bibl. nat.).

*Du XII^e siècle.*

$\delta^{206}$ — r 48 — 242 (Moscou).
$\delta^{203}$ — r 112 — 808 (Athènes).
$\delta^{200}$ — r 116 — 922 (Mont Athos).
$\alpha^{200}$ — r 99 — 88 (Naples; manque *Apoc.* III, 14-fin).
$\alpha^{201}$ — r 22 — 632 (Rome, Vallicell.).
$\alpha^{202}$ — r 124 — 1828 (Athènes; manque *Apoc.* XVIII, 22-fin).
$\alpha^{203}$ — r 81 — 203 (Londres, Brit. Mus.).
$\alpha^{204}$ — r 8 — 110 (Londres, Brit. Mus.).
$\alpha^{205}$ — r 52 — 337 (Paris, Bibl. nat.), manque *Apoc.* X, 4-XI, 1; XXII, 17-fin).
$\alpha^{206}$ — r 42 — 452 (Rome, Vat.).
$\alpha^{207}$ — r 180 — 620 (Florence), grec et latin.
$\alpha^{208}$ — r 105 — 1611 (Athènes).
$\alpha^{203}$ — r 134 — 1872 (Chalcis).
$\alpha^{214}$ — r 27 (Scr. 503) — 517 (Oxford, Christ Church).
$\alpha^{215}$ — o — 1795 (Kosinitza).
$\alpha^{216}$ — r 102 (Scr. 109) — 256 (Paris, Bibl. nat., grec-arménien; manque *Apoc.* XIX, 16-fin).
$\alpha^{1271}$ — r 90 — 2039 (Dresde).
$\alpha^{1272}$ — r 65 — 2030 (Moscou).
$\alpha^{1273}$ — r 143 — 2050 (Escurial; manque *Apoc.* chapp. VI-XIX).

*Du XIII^e siècle.*

$\delta^{300}$ — r 33 — 218 (Vienne, ancienne kaiserl. Bibl.; manque *Apoc.* XIII, 5-XIV, 8; XV, 7-XVII, 2; XVIII, 10-XIX, 15; XX, 7-fin).
$\delta^{303}$ — r 83 — 339 (Turin).

$\delta^{304}$ — r 110 (Scr. 146) — 757 (Athènes).
$\delta^{307}$ — r 120 — 1094 (Mont Athos).
$\delta^{309}$ — r 17 — 35 (Paris, Bibl. nat.).
$\delta^{361}$ — o — 935 (Mont Athos).
$\delta^{396}$ — o — 1352 (Jérusalem, Patr.).
$\varepsilon^{351}$ — r 90 (Scr. 561) — 713 (Wisbech, Cambridgeshire, propriété privée; contient Evv. et Apoc.).
$\alpha^{380}$ — r 380 — 1865 (Mont Athos).
$\alpha^{1370}$ — o — 1685 (Serrès).
$\alpha^{1373}$ — r 177 — 2079 (Mont Athos).
$\alpha^{1374}$ — r 61 — 2027 (Paris, Bibl. nat., avec écrits patristiques).
$\alpha^{1375}$ — r 114 — 866 (Rome, Vat., grec-latin, manque *Apoc.* I, 1-VI, 17; XIII, 2-fin).
$\alpha^{300}$ — r 44 — 180 (Rome, Propagande).

*Du XIV^e siècle.*

$\delta^{400}$ — r 23 — 367 (Florence).
$\delta^{401}$ — r 70 — 386 (Rome, Vat.).
$\delta^{402}$ — r 97 (Scr. 67) — 498 (Londres, Brit. Mus.).
$\delta^{403}$ — r 94 — 201 (Londres, Brit. Mus.).
$\delta^{404}$ — r 113 (Scr. 110) — 824 (Grottaferrata).
$\delta^{405}$ — o — 1785 (Kosinitza).
$\delta^{406}$ — r 118 — 1072 (Mont Athos).
$\delta^{407}$ — r 119 — 1075 (Mont Athos).
$\delta^{408}$ — r 40 — 141 (Rome, Vat.).
$\delta^{410}$ — r 103 (Scr. 102) — 582 (Ferrare).
$\delta^{411}$ — r 51 — 18 (Paris, Bibl. nat.).
$\alpha^{400}$ — r 69 — 628 (Rome Vat. manque *Apoc.* XVIII, 22-fin, grec-latin).
$\alpha^{402}$ — r 371 — 1859 (Mont Athos).
$\alpha^{403}$ — r 39 — 1918 (Rome Vat. manque *Apoc.* I, 1-III, 17; VI, 18-XIII, 11).
$\alpha^{404}$ — r 87 — 172 (Berlin, Kön. Bibl., manque *Apoc.* XIV, 4-14; XXI, 12-fin).
$\alpha^{405}$ — o — 1732 (Mont Athos).
$\alpha^{406}$ — r 178 — 2080 (Patmos).
$\alpha^{407}$ — o — 1746 (Mont Athos).
$\alpha^{1470}$ — o — 1328 (Jérusalem, Patr.).
$\alpha^{1471}$ — r 30 — 429 (Wolfenbüttel).
$\alpha^{1472}$ — o — 1806 (Trébizonde).
$\alpha^{1473}$ — r 22 — 632 (Rome, Vallicell.).
$\alpha^{1475}$ — r 96 — 2041 (Londres, Brit. Mus.).

*Du XV^e siècle.*

$\delta^{500}$ — r 88 — 205 (Venise)
$\delta^{501}$ — r 109 — 205^copie (Venise).
$\delta^{502}$ — r 106 — 664 (Zittau).
$\delta^{503}$ — r 25 — 149 (Rome Vat.).

$\delta^{505}$ — r 14 — 69 (Leicester).
$\delta^{506}$ — r 119 — 1075 (Mont Athos).
$\delta^{507}$ — r 47 — 241 (Dresde).
$\delta^{508}$ — r 117 — 986 (Mont Athos).
$\alpha^{500}$ — r 16 — 336 (Hambourg).
$\alpha^{501}$ — r 37 — 432 (Rome, Vat.).
$\alpha^{502}$ — r 53 — 467 (Paris, Bibl. nat.).
$\alpha^{503}$ — r 156 — 616 (Milan, Ambrosienne).
$\alpha^{504}$ — r 135 — 1876 (Sinaï, manque *Apoc.* XXI, 27-fin).
$\alpha^{505}$ — r 78 — 1948 (Rome, Vat.).
$\alpha^{506}$ — r 29 — 385 (Londres, Brit. Mus., manque *Apoc.* XXII, 2-fin).
$\alpha^{508}$ — o — 2195 (Mont Athos).
$\alpha^{1570}$ — r 172 — 2076 (Mont Athos).
$\alpha^{1571}$ — r 84 — 368 (Florence).
$\alpha^{1572}$ — r 41 — 2021 (Rome, Vatican).
$\alpha^{1573}$ — r 38 — 2020 (Rome, Vat., avec écrits patristiques).
$\alpha^{1574}$ — r 91 — 1957 (Rome, Vat.).
$\alpha^{1575}$ — r 111 — 792 (Athènes).
$\alpha^{1576}$ — r 150 — 2057 (Rome, Angel.).
$\alpha^{1577}$ — o — 2256 (Athènes).
$\alpha^{1578}$ — r 12 — 181 (Rome, Vat.).
$\alpha^{1579}$ — r 31 — 2016 (Londres, Brit. Mus., avec œuvres de Denys l'Aréopagite).
$\alpha^{1580}$ — r 28 — 2015 (Oxford, Bodl., avec écrits patristiques).
$\alpha^{1581}$ — r 46 — 209 (Venise).
$\alpha^{1582}$ — r 32 — 2017 (Dresde).
$\alpha^{1583}$ — r 15 — 2087 (Bâle, Univ.).
$\alpha^{1584}$ — r 50 — 2024 (Moscou).
$\alpha^{1585}$ — r 504 — 1897 (Jérusalem, Patr.).
$\alpha^{1586}$ — r 506 — 2084 (Constantinople, avec écrits patristiques).
$\alpha^{1587}$ — r 131 — 1857 (Mont Athos).
$\alpha^{1588}$ — r 154 — 2061 (Rome, Vat., avec lectionnaire et vies des saints).
$\alpha^{1592}$ — r 58 — 2025 (Paris, Bibl. nat. avec Job et Cohort. de Ps. Justin).
$\alpha^{1594}$ — r 10 — 60 (Cambridge Univ.).

*Du XVI^e siècle :*

$\delta^{600}$ — r 57 — 296 (Paris, Bibl. nat.).
$\delta^{602}$ — r 98 (Scr. 488) — 522 (Oxford, Bodleian, manque *Apoc.* II, 11-23).
$\delta^{603}$ — r 92 — 61 (Dublin, Trinity College).
$\delta^{604}$ — o (Mont Athos, manque *Apoc.* I, 3-fin).
$\delta^{605}$ — o (Mont Athos).
$\alpha^{1670}$ — r 501 — 1894 (Jérusalem Patr.).
$\alpha^{1682}$ — r 182 — 2082 (Dresde).
$\alpha^{1684}$ — r 141 — 2049 (Athènes, avec écrits patristiques et vies de saints).
$\alpha^{1686}$ — r 176 — 2078 (Mont Athos).
$\alpha^{1687}$ — o — 2196 (Mont Athos, avec écrits de saint Jean Damascène).

*Du XVII^e siècle :*

ε^700 — o — 2136 (Moscou).
α^1770 — o — 2258 (Mont Athos).

Ajoutons à cette liste :

1° *Autres Manuscrits catalogués par Gregory.*

1064 (Évangiles, Apoc.) *Athos;* — 1424 (N. T. entier), *Kosinitza;* — mss. du mont *Athos* contenant tout le N. T. : 1597, 1617, 1626, 1652, 1668, 1678, 1704; — contenant tout, excepté les Évangiles : 1719, 1728, 1733, 1734, 1740, 1745, 1746, 1864 (r 327) et 1903 (r 513), — contenant Paul et l'Apocalypse : 1771; — l'Apocalypse seule : 1773, 1774, 1775, 1776; — à *Serrès,* 1685 (Évang. Apoc.) et 1760 (N. T. moins l'Évang.); — à *Lesbos,* 1757 (N. T. — Évang.) — à *Salonique* 1778 (Apoc. seule). — Nous ne savons d'ailleurs quel sort auront eu dans la guerre les manuscrits de Macédoine.

2° *Les Textes de l'Apocalypse qui se trouvent dans des manuscrits de commentateurs.*

Ces commentaires sont ceux d'*André* (Αν), d'*Œcuménius* (O dans un commentaire général des écrits apostoliques; Oα pour l'Apoc. seule; OΘ, quand ils se trouvent dans un manuscrit d'œuvres de Théophylacte, Θ); d'*Aréthas* (Αρ); enfin nous avons donné une place à trois manuscrits très tardifs, signalés par von Soden, qui portent le nom de Μάξιμος (M), (avec un commentaire qui pourrait bien ne consister qu'en excerpta fait pour l'usage d'un particulier), quoique deux d'entre eux soient en grec moderne. Nous donnons, comme précédemment, la triple notation, quand elle existe.

*Du IV^e au X^e siècle.*

O^1 — r 2 — 82 (Paris, Bibl. nat.).
Αν^1 — r 170 — 2074 (Mont Athos, probablement du x^e siècle).

*Du XI^e siècle.*

O^10 — r 121 — 250 (Paris, Bibl. nat.).
O^11 — r 6 — 314 (Oxford. Bodl., manque *Apoc.* I, 10-16; IX, 11-17; XVII, 10-XVIII, 8; XX, 1-fin).
O^12 — r 34 — 424 (Vienne, K. K. Bibl.).
O^13 — r 74 — 217 (Venise).
O^14 — r 4 — 91 (Paris, Bibl. nat.).
O^15 — r 64 — 1934 (Paris, Bibl. nat. contient Paul et l'Apocal.).
Αν^10 — r 152 — 2059 (Rome, Vat.),
Αν^11 (Αρ^10) — r 68 — 2032 (Rome, Vat., manque *Apoc.* II, 21-III, 16; VI, 10-VII, 17; IX, 5-XXI, 18).
Αν^12 — o — 2259 (Mont Athos, contient *Apoc.* XIII, 14-XIV, 15).
Αρ^11 — r 95 — 2040 (Londres, British Museum).

*Du XII^e siècle :*

$O^{21}$ — r 132 — 1862 (Mont Athos).
$Av^{20}$ — r 1 — 1^r (Mayhingen, manque *Apoc.* XXII, 16-fin).
$Av^{21}$ — r 179 — 2081 (Patmos).
$Av^{22}$ — o — 2286 (Mont Athos).
$Av^{23}$ — o — 2186 (Mont Athos).
$Av^{24}$ — r 18 — 94 (Paris, Bibl. nat.).

*Du XIII^e siècle :*

$O^{30}$ — r 55 — 468 (Paris, Bibl. nat. manque *Apoc.* XIX, 18-XXII, 17).
$O^{31}$ — r 18 — 94 (Paris, Bibl. nat. relié avec $Av^{24}$).
$O^{30}$ — r 155 — 2062 (Rome, Vat.).
$O^{\alpha 31}$ — r 146 — 2053 (Messine).
$Av^{30}$ — r 36 — 2019 (Vienne, K. K. Bibl.).
$Av^{31}$ — (Scr. 466) — 598 (Venise).

*Du XIV^e siècle :*

$O^{40}$ — r 151 — 2058 (Rome, Chigi).
$O^{41}$ — o — 1778 (Salonique).
$O\Theta^{42}$ — r 122 — 254 (Athènes).
$O\Theta^{43}$ — r 365 — 1769 (Mont Athos, manque *Apoc.* I, 17-fin).
$Av^{40}$ — r 79 — 2036 (Rome, Vat.).
$Av^{41}$ — r 67 — 2031 (Rome, Vat. manque *Apoc.* VIII, 13-IX, 3; XXI, 23-XXII, 3; XXII, 14-17).
$Av^{42}$ — r 153 — 2060 (Rome, Vat.).
$Av^{43}$ — r 123 (Scr. 738) — 743 (Paris, Bibl. nat.).
$Av^{45}$ — r 80 — 2037 (Münich).
$Av^{46}$ — r 35 — 2018 (Vienne, Kais. Kön. Bibl.).
$Av^{47}$ — r 169 — 2073 (Mont Athos).
$Av^{48}$ — r 171 — 2075 (Mont Athos; mutilé au commencement et à la fin).
$Av^{49}$ — r 149 — 2056 (Rome, Angel.).
$Av^{400}$ — r 100 — 2042 (Naples).
$Av^{401}$ — r 43 — 2022 (Rome, Barberini; contient seulement XIV, 17-XVIII, 20).
$Av^{402}$ — o — 1678 (Mont Athos).
$Av^{403}$ — r 164 — 2070 (Mont Athos).

*Du XV^e siècle :*

$\Theta^{\pi 56}$ — r 115 (Scr. 698) — 886 (Rome, Vat., contient, après un comment. de Théophylacte sur saint Paul, l'*Apoc.* XXII, 1-2, avec comment.).
$Av^{50}$ — r 73 — 2034 (Rome, Corsini).
$Av^{51}$ — r 21 — 2014 (Rome, Vallicell.).
$Av^{52}$ — r 161 — 2067 (Rom. Vat.).
$Av^{53}$ — r 148 — 2055 (Modène).
$Av^{54}$ — r 62 — 2028 (Paris, Bibl. nat.).

Av$^{55}$ — r 137 — 2045 (Vienne, K. K. Bibl.).
Av$^{56}$ — r 49 — 2023 (Moscou).
Av$^{57}$ — r 101 — 2043 (Petrograd, ancienne Bibl. imp.).
Av$^{58}$ — r 138 — 2046 (Vienne, K. K. Bibl.).
Av$^{59}$ — r 163 — 2069 (Venise).
Av$^{500}$ — r 147 — 2054 (Modène).
Av$^{501}$ — r 59 — 2026 (Paris, Bibl. nat., manque une feuille avec fin du Prol. et comm. à I, 1).
Av$^{502}$ — r 511 — 2091 (Athènes).
Av$^{503}$ — r 159 — 2065 (Rome, Vat.).

*Du XVI$^{e}$ siècle.*

O$^{a61}$ — o — 1824 (Rome, Vatican).
Av$^{60}$ — r 72 — 2033 (Rome, Chigi).
Av$^{61}$ — r 157 — 2063 (Rome, Vatican).
Av$^{62}$ — r 158 — 2064 (Rome, Vat.).
Av$^{63}$ — r 160 — 2066 (Rome, Vat.).
Av$^{64}$ — r 145 — 2052 (Florence, ne contient que I, 1-VII, 5).
Av$^{65}$ — r 162 — 2068 (Venise).
Av$^{66}$ — r 63 — 2029 (Paris, Bibl. nat.).
Av$^{67}$ — r 139 — 2047 (Paris, Bibl. nat.).
Av$^{68}$ — r 144 — 2051 (Madrid, Bibl. nac.).
Av$^{69}$ — r 79$^{a}$ — 2036 copie (Münich).
Av$^{600}$ — r 81 — 2038 (Münich).
Av$^{601}$ — r 136 — 2044 (Vienne, K. K. Bibl.).
Av$^{602}$ — r 184 — 2083 (Leyde).
Av$^{603}$ — r 175 — (au mont Athos, mais disparu).
Av$^{604}$ — o — 2254 (mont Athos).
Av$^{605}$ — r 77 — 2035 (Florence).

*Des XVII$^{e}$ et XVIII$^{e}$ siècles :*

Av$^{70}$ — r 167 — 2071 (Mont Athos).
Av$^{71}$ — r 174 — 2077 (Mont Athos).
Ap$^{70}$ — o — 2116 (Athènes, propriété privée).
M$^{70}$ (en grec vulgaire, ἁπλῆ γλῶσσα) (Mont Athos).
M$^{71}$ — o — 2114 (Athènes).
Av$^{80}$ — r 168 — 2072 (Mont Athos).
M$^{80}$ (Athos; en grec vulgaire, comme M$^{70}$).

## Versions.

I. Versions latines. A. Versions anciennes.

h. *Codex Floriacensis* estimé généralement comme un témoin très pur du *texte africain*. Il contient de l'*Apocalypse*, I, 1-24; VIII, 7-IX, 12; XI, 16-XII, 14; XIV, 15-XVI, 5. Édité par Belsheim (Christiania), Samuel Berger (Paris), Buchanan (Oxford). Paris, du VI$^{e}$ ou VII$^{e}$ siècle.

Cyp. — Citations de l'Apocalypse dans les écrits de saint Cyprien. Ce sont les passages suivants : II, 5, 7, 10, 20-23, 27; III, 11, 17-19; V, 1-10; VI, 9-10; VII, 9-10, 13-17; XIV, 1, 4, 6-7, 9-11; XVI, 15; XVII, 1-4, 15; XVIII, 4-9; XIX, 6-7, 11-16; XX, 4; XXI, 6-7, 9-11, 16; XXII, 9-14. Également *texte africain* précieux.

Prim. — Texte joint au commentaire de *Primasius* (Ed. Haussleiter, 1891, dans les *Forschungen* de Zahn, IV). *Africain.*

Tert. — Les nombreuses citations chez Tertullien, d'après von Soden, répondraient assez exactement au texte primitif de l'Apocalypse.

m. *Codex sessorianus* manuscrit du *Speculum* de Ps.-Augustin (? *Bachiarius,* 400), *texte « européen »,* espagnol? Extraits de la plupart des livres du N. T., y compris l'*Apocalypse.* Ed. Mai (Rome) Weihrich (Vienne), Belsheim (Christiania). Rome, VIII^e ou IX^e siècle.

g. *Codex gigas.* Toute la Bible; l'*Apocalypse,* comme les Actes des Apôtres, est vieille latine « *texte européen* », italien? Stockholm, XIII^e siècle. — En outre, citations de *S. Augustin,* de *S. Fulgence,* texte de *Victorin,* de *Tyconius.*

## B. Vulgate.

A ou *am.* (*Codex Amiatinus*), manuscrit northumbrien, le meilleur représentant de la Vulgate. Florence, Bibl. Laurentienne, VII^e siècle.

F ou *fuld.* (*Codex Fuldensis*), italien apparenté au précédent. Abbaye de Fulda, exécuté en 541-546, par ordre de l'évêque de Capoue, Victor.

C (*Codex Cavensis*), manuscrit espagnol, Corpo di Cava, près Salerne, IX^e siècle.

D (*Cod. Dublinensis, Book of Armagh*) ms. irlandais, Dublin, IX^e siècle.

T (*Cod. toletanus*, espagnol. — Madrid, VIII^e siècle.

G (*Cod. sangermanensis*) Paris, VIII^e ou IX^e siècle. Bon texte.

$Z^2$ (*Cod. harleiensis II*). Le texte, d'après Westcott, pourrait être vieux-latin. British Museum, Londres, VIII^e siècle.

R (*Bible de Rosas*), ms. espagnol, Paris, X^e siècle.

*Codex demidovianus,* perdu, mais l'*Apocalypse,* avec *Act.* et *Epp.* a été publiée par Matthäi, 1782-1788, XII^e ou XIII^e siècle.

*Codex Colbertinus,* Paris, XII^e ou XIII^e siècle. L'*Apoc.* est de la Vulgate.

*Codex perpinianus,* Paris, XIII^e siècle.

Indiquons encore : *de la recension d'Alcuin :*

V. (*cod. vallicellianus*), Rome, IX^e siècle.

K (*cod. carolinus,* ou Bible de Granval), Londres, Brit. Mus., IX^e siècle;

Et *de la recension de Théodulfe :*

Θ (*cod. theodulfianus*), Paris, IX^e siècle.

H (*cod. Hubertianus*), British Mus., Londres.

W (*cod. Wilhelmi de Hales*), ibid.

I (*cod. Juveniani vallicellanus*), Rome, IX^e ou XI^e siècle.

$M^2$ (*cod. monacensis*), Munich, VIII^e ou IX^e siècle.

$S^2$ (*cod. sangallensis*), Saint-Gall, XIII^e siècle.

$U^2$ (*cod. ulmensis*), Londres, Brit. Mus., IX^e siècle.

$Vulg^{cl}$. — Témoins de la Vulgate clémentine.

II. Versions syriaques.

On sait que l'Apocalypse n'a pas été traduite dans la *Pšitta* (pas plus que dans la Bible gothique d'Ulfilas qui dépendait également des Pères d'Antioche). Mais plus tard apparurent deux versions syriaques :

*Syr*$^{gw}$ ou $S^1$. Éditée en 1897 par le Dr Gwyn, d'après un manuscrit du XIIe siècle, appartenant au comte de Crawford. L'éditeur estime qu'elle fait partie de la *version philoxénienne,* VIe siècle.

*Syr*$^{Dieu}$ ou $S^2$. Publiée par de Dieu, 1627, et mise à la suite de la Pšitta par Leusden et Schaaf, Leyde, 1708, 1717, elle fait partie de la version de *Thomas de Harkel* (616). D'après Grégory, on possède *treize manuscrits harkléens.*

III. Versions coptes.

*Sah.* — De la version sahidique, ou de la Haute-Égypte, ont été conservés des fragments de l'Apocalypse, qui ont été recueillis par Amélineau (1888), Goussen (1895), Delaporte (1906). Dans la collection de ce dernier (*Fragments sahidiques du N. Test.,* Paris) ne manquent plus que I. 1-6, 8-12; X, 2-3; XVI, 20-21; XIX, 3-5; XXI, 11-23.

*boh.* ou *me.* — La version bohaïrique ou memphitique contient l'Apocalypse dans dix-sept manuscrits (d'après Gregory). Le texte a été imprimé par Horner (1898-1905), Oxford, d'après le ms. copte-arabe Curzon 128, avec variantes de 10 mss.

L'Apocalypse a dû manquer à l'origine aux deux versions coptes, car elle ne se trouve guère qu'en des manuscrits séparés de la bohaïrique. La traduction peut dater du IIIe siècle.

IV. Version arménienne

*arm.* — Zohrab (1789, 1805) estimait que l'*Apoc.* n'a pas été traduite en arménien avant le VIIIe siècle. Goussen (Studia theologica) croit qu'il a existé un texte très ancien, mais que le texte courant est du XIIe siècle seulement, où, d'après Conybeare, qui a édité l'*Apoc.* arménienne d'après 4 mss. du XIIe au XIVe siècle, elle eût été admise dans le canon sous l'influence de Nersès.

V. Autres versions

Mentionnons encore :

*eth.* — La version éthiopienne, édit. romaine de 1548, Platt 1826-1830 (1874). Comme la précédente, elle se rattacherait au texte grec d'André.

*ar.* — Versions arabes, dont le texte est très divers, avec influences du copte et du syriaque.

Il existe encore des versions *slavone,* dont le plus ancien manuscrit est du XIIIe siècle; *françaises* (anglo-normandes) et *anglaises,* du XIIe au XIVe siècle, jusqu'à celle de Wicleff, traduite du français.

*
* *

Les problèmes que soulève le texte de l'Apocalypse sont assez compliqués. La langue, nous l'avons vu, est, chez la plupart des témoins de marque, la plus incorrecte qui soit dans le Nouveau Testament, et dans tout écrit proprement « littéraire » composé en grec. Mettre l'ensemble de ces incorrections sur le dos des scribes ne serait qu'un mauvais expédient; car pourquoi les autres livres, copiés de la même main dans le même manuscrit, auraient-ils été beaucoup moins maltraités? De là est résulté d'abord qu'on l'a corrigée plus que tout autre ouvrage, et que le très grand nombre des témoins, on peut le dire presque à priori, ne nous offrent qu'un texte amendé; ensuite, que les versions sont moins utiles qu'à l'ordinaire pour faire découvrir les leçons originales, attendu que leurs auteurs ne pouvaient certainement se préoccuper de créer un latin ou un syriaque fautif pour rendre équivalemment les irrégularités du grec.

Les critiques reconnaissent que les manuscrits peuvent se classer en trois ou quatre familles, qui, en gros, se correspondent chez tous, malgré les divergences qui naissent quand il faut déterminer leurs limites exactes, leur origine, et leur valeur relative. Une des difficultés principales provient de ce que deux des recensions-types, la Κοινή et celle d'André, ont réagi l'une sur l'autre dans des proportions très variables.

*Westcott-Hort* ont considéré l'Alexandrinus A ($\delta^4$ — **02**) comme un texte de type neutre, relativement parfait. *Bernhard Weiss* met aussi ce codex au-dessus de tous les autres, et estime que le groupe ℵ ($\delta^2$ — **01**), A et C ($\delta^3$ — **04**) n'offre pas trace d'une revision intentionnelle du texte primitif. Mais *Bousset*, et la généralité des critiques actuels, jugent qu'il n'y a pas de « texte neutre » parvenu jusqu'à nous. *Von Soden* croit le texte ancien le plus pur qu'on puisse atteindre (son I-H-K) représenté par les citations les plus antiques, celles d'Origène, de Tertullien, d'Hippolyte dans le *Comment. de Daniel*, ainsi que par les vieilles versions latines et la syriaque Gwyn, et il a cherché à le reconstruire, mais sans avoir toujours abouti, nous semble-t-il, à un résultat qui s'impose.

Les familles sont les suivantes; nous les désignons par les sigles de *Soden*.

H. (recension d'*Hésychius*, Égypte, IVe siècle ℵ, A, C, al.). Elle serait relativement la plus pure, quoique certains de ses représentants, et tout d'abord ℵ, aient donné des textes assez fortement corrigés; d'autres, qu'y range Bousset, comme le cursif 38 ($\alpha^{1573}$-2020) ont été influencés par André ou le Κοινή. Très peu nombreux.

K. (Κοινή, originaire d'Antioche). Elle se partage avec la suivante la masse des manuscrits; le cursif 95 ($A\rho^{11}$-2040) y appartiendrait (von Soden), ainsi qu'une partie des textes des mss. d'Œcumenius. D'ailleurs très variée et très mêlée, moins cependant que pour les autres livres du N.T. Le majuscule Q ($B^2$)-$\alpha$ 1070-**046** du VIIIe siècle en est le plus ancien représentant, le type; aussi Bousset désigne-t-il cette classe par le sigle Q-Rel (iqui). Elle se distingue spécialement en ce qu'elle a corrigé et uniformisé les temps des verbes.

Av. (texte qu'on lit dans les commentaires d'*André*, et dont cet exégète, de l'avis de Soden, serait lui-même l'auteur.) En plus des commentaires, la famille contient un certain nombre de purs manuscrits, tous postérieurs au temps d'André. P ($\alpha^3$ — **025**) ferait partie du nombre, à moins qu'il ne faille le rattacher, avec Soden, à la recension d'Hésychius; Bousset en rapproche encore l'arménien, l'éthiopien et Tyconius, et fait remonter cette série aux travaux de l'école origéniste de Césarée. Dans l'ensemble, la classe se rapproche plus de H que de K, mais elle offre un bien plus grand nombre de lectures particulières que les deux autres, des corrections, des gloses, souvent provenant du texte même d'André en son commentaire. Une partie des textes d'*Œcumenius* s'y rattache aussi.

En dernier lieu viennent les textes « *occidentaux* », *S. Cyprien*, le palimpseste de Fleury (*h* ou *f*), *Primasius*, qui représentent la version africaine (*af.*), le *Gigas holmensis* (*g*), et le *sessorianus* (*m*), européens La syriaque Gwyn, la sahidique, les citations d'*Hippolyte* y seraient apparentées. Bousset note des rapports entre *Prim.* et le Sinaiticus. Ce groupe a certainement de la valeur.

Sans entrer dans le détail et la discussion des opinions critiques, nous nous contenterons de relever les points sur lesquels il y a unanimité suffisante pour qu'on s'y repose sûrement.

Quoi qu'il en soit de la préservation d'un type neutre, qui paraît désormais peu probable, il est certains témoins (en dehors des citations anciennes), qui ont une autorité toute particulière. C'est

L'*Alexandrinus* (A — $\delta^4$ — **02**), le fameux oncial du British Museum, Royal library, 1, D V-VIII, édité par Thompson, en 1879. Malgré sa célébrité, il offre trop de traces de réflexion ou de fantaisie, voire de distraction, pour qu'on puisse tenir son auteur pour un scribe irréprochable. Très proche de lui est

l'*Ephraemi rescriptus* (C — $\delta^3$ — **04**), oncial de Paris, Bibliothèque nationale, 9, malheureusement incomplet. — Le *Sinaïticus*, avec ses fautes et ses altérations, ainsi que les autres manuscrits H, offrent un texte beaucoup moins sûr. Mais, d'après *Bousset*,

la *Vulgate* hiéronymienne, qui est l'*itala* corrigée, surtout avec ses deux précieux mss, l'*Amiatinus* et le *Fuldensis*, se rattacherait aussi au type égyptien, et aurait une très haute valeur. Ensuite vient

le min. 95 ($A\rho^{11}$ — 2040), du XI^e siècle, à Londres, Brit. Mus. Curzon, 82, 17. Il appartient au type K, mais aurait une autorité, pour bien des cas, presque égale aux précédentes, si l'on en écarte de visibles corrections (ainsi προσκυνέω toujours suivi du datif).

Ce dernier codex est apparenté à A (*Nestle*), ainsi que les mss.

36 ($Av^{30}$ — 2019), à Vienne, K.K. Bibl. Suppl. gr. 93; et

68 ($Av^{11}$ — 2032), Rome, Bibl. Vaticane, gr. 1904, et

38 ($\alpha^{1573}$ — 2020), Rome, Bibl. Vat. gr. 579, apparenté à A et à C.

Divers manuscrits de la classe André méritent donc de la considération. On peut y joindre 1 ($Av^{20}$ — $1^r$), qui contient d'anciens éléments excellents (*Soden*); 7 ($\alpha^{103}$ — 104); 12 ($\alpha^{1578}$ — 181); 14 ($\delta^{505}$ — 69); 130 ($\alpha^{115}$ — 1854);

152 ($A_{v^{10}}$ — 2059); 170 ($A_{v^{1}}$ — 2074); le ms. d'Œcuménius $O^{11}$-6-314; du type K, les mss. Q ($B^2$), $\alpha^{1579}$ — 31 — 2016, $\alpha^{119}$ — 93 — 1955, etc.

*Bousset* propose les règles de critique suivantes :

Les meilleurs témoins sont A, C, vulg., 95.

Mais si P et le texte d'André s'accordent avec Q ($B^2$), comme ils sont d'origine très différente, ils méritent d'être préférés à ℵ-A-C-vulg., surtout si leur leçon est appuyée par Origène, Hippolyte et Primasius.

En cas de désaccord d'A, C, ℵ, la leçon peut se déterminer par des témoins secondaires :

la concordance de A-C-vulg. avec Q a un grand poids; ensuite vient, comme autorité, la concordance d'ℵ avec Q; celle de A-C avec André l'emporte sur celle d'ℵ-André.

Quand A, C, ℵ, 95, Vulg. et Primasius sont d'accord, la leçon est presque certaine.

*
* *

Pour établir notre texte grec, nous suivrons à peu près ces règles, sans jamais oublier le principe qu'une faute d'espèce rare, qui se retrouve dans plusieurs bons manuscrits, a toute chance d'être authentique. Le nouveau texte critique de von Soden ne nous paraît pas tenir suffisamment compte de cette règle; nous avons donc préféré suivre en gros Westcott-Hort (et, occasionnellement, Tischendorf, Nestle, Bousset, Soden).

Les proportions de ce volume, où l'Introduction a déjà dû prendre tant de place, n'étant pas extensibles à l'infini, nous avons réduit l'appareil de critique textuelle à l'essentiel; pour le compléter, on n'aura qu'à se reporter à celui de Soden. Nous n'avons pas noté les graphies qui sont des fautes courantes parmi les scribes, telles que les itacismes, ni, du moins en détail, ce qui a un caractère d'erreur évidente, comme les nombreuses haplographies de ℵ, ni les additions qui proviennent du commentaire d'André. En règle générale, il a fallu nous contenter de noter et de discuter les variantes qui ont quelque importance au point de vue du sens, ou servent à mieux comprendre le degré de culture de l'auteur, sa grammaire, et les conditions où l'Apocalypse fut écrite.

Dans notre traduction, nous avons cherché à suivre d'aussi près que possible le mouvement de la phrase johannique; pour peu que le français s'y prête, nous avons reproduit jusqu'aux anacoluthes, quitte à paraître servile et presque barbare; ce n'est pas une œuvre d'art que nous entendions faire. Quand un vulgarisme français correspond à peu près à l'irrégularité du grec, nous nous sommes cru permis d'en user, comptant sur l'indulgence du lecteur pour notre scrupule d'exactitude. Il est toutefois des fautes qui auraient paru trop choquantes dans notre langue, comme les pléonasmes de pronoms ou d'adverbes de lieu après le conjonctif; il suffisait de noter ceux-là dans l'apparatus. Nous aurions voulu trouver autant de synonymes français que de synonymes grecs, et des correspondants respectifs invariables à des mots comme γίνομαι, ἐξουσία, δύναμις, ἐνώπιον, etc. Nous n'avons pu y arriver d'une manière

constante ; mais l'appareil suppléera à ce défaut. Nous avons noté d'une astérisque, à chaque verset, les mots grecs qui donnent lieu à une remarque textuelle ; dans la traduction, nous avons écrit entre crochets les mots qu'il a fallu ajouter pour que la phrase prenne son vrai sens, ou soit d'un français tolérable.

Pour la désignation des manuscrits, nous nous sommes servis de la triple notation Tischendorf-Soden-Grégory, à moins qu'il ne s'agisse d'un témoin trop connu. Celle de Soden, rappelons-le, a l'avantage de faire connaître l'âge du codex, son contenu total, et, quand c'est un commentaire, son origine.

---

# BIBLIOGRAPHIE (1)

(Les sigles et abréviations sont entre parenthèses.)

---

## TEXTE


Textes originaux et versions. — Voir au chapitre xv, où les sigles sont donnés.

Tischendorf. *Novum Testamentum graece,* editio octava critica major, Leipzig, 1872 (*Tisch.*)

Westcott et Hort. *The New Testament in the original Greek,* Cambridge et Londres, 1892 (*W-H*).

Bernhard Weiss. *Das Neue Testament.* Textkritische Untersuchungen und Textherstellung. Erster Theil, Leipzig, 1894 (*B. Weiss*).

Nestle. *Novum Testamentum graece et latine,* Stuttgart, 1906 (*Nestle*).

Wordsworth et White. *Novum Testamentum latine,* Oxford, 1911.

Gregory. *Textkritik des Neuen Testaments,* Leipzig, 1900-1909 (*Gregory*).

Hermann von Soden. *Die Schriften des Neuen Testaments*, Berlin-Göttingen, 1902-1913 (*Soden*).

Jacquier. *Le Nouveau Testament dans l'Église chrétienne,* t. II, Paris, 1913.


## PHILOLOGIE


Kühner. *Grammatik der griechischen Sprache.*

I, besorgt von F. Blass, Hannover, 1890 (*Kühner-Blass*);

II, besorgt von B. Gerth, Hannover und Leipzig, 1898 et 1904 (*Kühner-Gerth*).

Meillet. *Aperçu d'une histoire de la langue grecque,* Paris, 1913 (*Meillet*).

A. Croiset et Petitjean. *Grammaire grecque,* 5e édit. Paris, 1914.

Thumb. *Handbuch der griechischen Dialekte,* Heidelberg, 1909.

Mayser. *Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit,* Leipzig, 1906 (*Mayser*).

Grenfell et Hunt, *The Oxyrinchos-Papyri,* Londres, 1908-suiv.

Les mêmes et Smyly. *The Tebtunis-Papyri,* t. I; — GR., H., et Goodspeed, t. II, Londres; 1902 et 1907.

Viteau. *Étude sur le grec du Nouveau Testament,* Paris, 1893 et 1897 (*Viteau*).

Deissmann. *Bibelstudien; — Neue Bibelstudien,* Marburg, 1895 et 1897 (*Deissm.*).


(1) Je ne mentionne que les ouvrages les plus importants, ou ceux qui m'ont le plus servi

Schmiedel. *Winer's Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms*, Göttingen, 1897 (*Winer-Schmiedel*).

Thumb. *Die griechische Sprache im Zeitalter des Hellenismus*, Strassburg, 1901.

Blass. *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, 4te Auflage, besorgt von A. Debrunner, Göttingen, 1913 (*Blass-Deb.*).

Radermacher. *Neutestamentliche Grammatik*, Tübingen, 1911.

J. H. Moulton. *A Grammar of New Testament Greek*, I, Prolegomena, Edinburgh, 1906. — Nous avons cité d'après la traduction allemande revue et complétée, *Einleitung in die Sprache des Neuen Testaments*, Heidelberg, 1911 (*Moulton*).

A. T. Robertson. *A Grammar of the greek New Testament in the light of the historical Research*, Londres, 1915. — Je n'ai pu consulter directement cet ouvrage très important.

E. A. Abbott. *Johannine Vocabulary*, Londres, 1905. — *Johannine Grammar*, Londres, 1906 (*Abbott*).

Preuschen. *Vollständige Griechisch-Deutsches Handwörterbuch zu der Schriften des Neuen Testaments* und der übrigen urchristlichen Literatur, Giessen, 1910.

J. H. Moulton et G. Milligan. *The Vocabulary of the Greek Testament* illustrated from the Papyri and other non-literary sources, I-II (ἀθαρής-δωροφορία); London, New-York, Toronto, 1914-1915 (*Moulton-Milligan*). Etc.

## QUESTIONS GÉNÉRALES — ÉTUDES SUR LES APOCRYPHES, LE RABBINISME, LE PAGANISME

Schürer. *Geschichte des Jüdischen Volkes* im Zeitalter Jesu Christi, 3 Auflage, B. III, pp. 181-273, Leipzig, 1898.

Talmud de Jérusalem (on le cite ordinairement d'après le traité, le chapitre, la page et la colonne de l'édition de Cracovie).

Talmud de Babylone (d'après le traité, la feuille et la page de l'édition de Venise 1548).

Targums (cités par référence aux passages bibliques). Midraschim, etc.

Weber. *Jüdische Theologie*, 2 Auflage, Leipzig, 1897 (*Weber*).

Gressmann. *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie*, Göttingen, 1905. (*Ursprung*).

Volz. *Jüdische Eschatologie* von Daniel bis Akiba, Tübingen-Leipzig, 1903 (*Volz*).

Gunkel. *Schöpfung und Chaos*, Göttingen, 1895 (*Schöpf., Sch. u. Ch.*)

Bousset. *Die Religion des Judentums*, 2 Auflage, Berlin, 1906 (*Rel. Jud.*)

Lagrange. *Le Messianisme chez les Juifs*, Paris, 1909 (*Messianisme, Mess.*)

Székely. *Bibliotheca apocrypha*, I, Fribourg-en-Br., 1903 (*Székely*).

Kautzsch. *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, B. II. *Die Pseudepigraphen*, Tübingen, 1900 (*Kautzsch*).

Sibyllins (*Sib.*).

Jubilés (*Jub.*).

Psaumes de Salomon (*Ps. Sal.*).

Hénoch éthiopien (*Hen., Hen. eth.*).
Assomption de Moïse (*Ass. Mos.*).
IVe Livre d'Esdras (*IV Esd.*).
Apocalypse syriaque de Baruch (*Bar. syr.*).
Apocalypse grecque de Baruch (*Bar. gr.*).
Testaments des 12 Patriarches (*Testaments; Test. Lévi; Test. Nephthali,* etc.).
Vie d'Adam et d'Ève (*Vita Ad. et Ev.*).

F. Martin. *Le livre d'Hénoch,* Paris, 1906 (*Hen. eth*).

Gry. *Les Paraboles d'Hénoch,* Paris, 1910.

Morfill et Charles. *The book of the Secrets of Enoch,* Oxford, 1896 (*Henoch slave, Hen. sl.*).

Viteau. *Les Psaumes de Salomon*, Paris, 1911 (*Ps. Sal.*).

Vaganay. *Le Problème eschatologique dans le IVe livre d'Esdras*, Paris, 1906.

Bonwetsch. *Die Apokalypse des Abraham,* Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche, I, 1, Leipzig, 1897 (*Apoc. Abr.*).

Tisserant. *Ascension d'Isaïe,* Paris, 1909 (*Asc. Is.*).

Gry. *Séjours et habitats divins* d'après les Apocryphes de l'Ancien Testament, Paris, 1910.

Labourt et Batiffol. *Les Odes de Salomon,* Paris, 1911 (*Od. Sal.*).

Jacquier. *Histoire des livres du Nouveau Testament*, t. IV, Paris, 1908 (*HLNT*).

Hennecke. *Neutestamentliche Apokryphen,* Tübingen-Leipzig, 1904.
Apocalypse de Pierre (*Apoc. Pet.*).
Pasteur d'Hermas (*Hermas*).
Ve et VIe livres d'Esdras (*V Esd., — VI Esd.*).
Ascension d'Isaïe (*Asc. Is.*).
Sibyllins chétiens (*Sib.*).

Clemen. *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments,* Giessen, 1909 (*Clemen*).

Jeremias. *Babylonisches im Neuen Testament.* Leipzig, 1905 (*BNT*).

Bousset. *Der Antichrist,* Göttingen, 1895 (*Antichrist*).

Gunkel. *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments.* Göttingen, 1903 (*Verst.*).

Gry. *Le Millénarisme dans ses origines et son développement*, Paris, 1904.

Tillmann. *Die Wiederkunft Christi nach den paulinischen Briefen*, Fribourg-en-Brisgau, 1909.

Billot (Cal). *La Parousie,* Paris, 1920.

Lagrange. *Études sur les religions sémitiques,* 2e édit. Paris, 1905 (*ERS*²).

Gressmann. *Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament,* Tübingen, 1909 (*AOTB*).

Winckler-zimmern. *Keilinschriften und Altes Testament*³, Berlin 1902 (*KAT*).

Deissmann. *Licht vom Osten,* 2-3 Auflage, Tübingen, 1909 (LO).

Amélineau. *Pistis Sophia,* Paris, 1895.

Cumont. *Les Mystères de Mithra,* Bruxelles, 1902.

Id. *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra,* Bruxelles, t. I, 1899; t. II, 1896 (*Textes et Mon.*).

Dieterich. *Eine Mithrasliturgie,* 2 Auflage, Leipzig, 1910.

Reitzenstein. *Poimandres,* Leipzig, 1904.
Darmesteter; Mills. *Zend-Avesta,* vol. IV, XXIII et XXXI des « Sacred Books of the East », Oxford.
West. *Pahlavi Texts,* Part I, vol. V des « Sacred Books of the East », Oxford.
Boissier. *La religion romaine d'Auguste aux Antonins,* Paris, 1906.
J. Réville. *La religion à Rome sous les Sévères,* Paris, 1886.
Migne. *Patrologie grecque* (*P. G.*, avec le numéro du volume et la colonne).
Id. *Patrologie latine* (*P.L.*, vol. et col.).
*Revue Biblique* (*RB*).
*Revue des sciences Philosophiques et Théologiques* (*R. Sc. Ph. Th.*).
*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* (*ZNW*).
*Archiv für Religionswissenschaft* (*ARW*).
*Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* (*ZWT*).
Etc.

## COMMENTAIRES

Voir l'énumération, avec le signalement de chacun, au chapitre xiv, ci-dessus. Les plus fréquemment cités ou discutés sont les suivants :

Origène (*Orig.* = écrits divers; *Orig.* Sch. = Scholienkommentar).
Hippolyte (*Hipp.*)
Victorin (*Vict.*)
* Tyconius (*Tyc.*)
S. Augustin (*Aug.; Civ. Dei; Civ.*)
André de césarée (*And.*)
Primasius (*Prim.*)
Bède le vénérable (*Bède*)
Joachim de flore
Albert le grand (*Albert; Alb.*)
Nicolas de lyre (*Lyr.*)
Alcazar
Bossuet
* Renan
* Düsterdieck (*Düst.*)
* H. J. Holtzmann (*Holtzm.*)
* Spitta
* Bousset (*Offenb*[6]*; Off.*)
* J. Weiss (*Offenb. — Schrift.*)
Calmes
* Hort
* Swete
* Charles (*Studies*)
* Ramsay (*Letters*)
* Boll

# APOCALYPSE DE JEAN

## TRADUCTION ET COMMENTAIRE

[Chaque section sera précédée d'une introduction spéciale, en italiques. Le texte est suivi de trois appareils; le premier (**A**) contient les observations de critique textuelle et de philologie; le deuxième (**B**), les parallèles; le troisième (**C**) est proprement le commentaire exégétique. Les chiffres en tête de chaque appareil sont ceux des versets].

---

Le Titre. — La forme la plus ancienne du titre, que l'on peut faire remonter au IIe siècle, doit être ᾿ΑΠΟΚΑΛΥΨΙΣ ᾿ΙΩΑΝΝΟΥ, (ou ᾿ΙΩΑΝΟΥ) telle qu'on la trouve dans ℵ-δ²-**01**, C-δ³-**04**, A-δ⁴-**02** (à la fin, car l'en-tête a péri), dans le min. 95-Ap⁴¹-2040, et quelques autres (*Tisch.*, *W-H*, *Nestle*, *Weymouth*, *Weiss*, *Soden*, etc.). Autres : τοῦ ἁγίου ᾿Ιωάννου dans une cinquantaine de minusc., *syr* gw, *fuld.*, *am.*, *boh.*; « de saint Jean évangéliste », *syr* de Dieu; « A. beati Joannis apostoli », *vulg.* en général; ᾿Απ. τοῦ ἁγίου ᾿Ιωάννου εὐαγγελίστου, dans P-α³-**025**, 42-α²⁰⁶-452. — L'addition du mot Θεολόγου, ou les amplifications qui se rencontrent dans *syr* de Dieu (v. Introd. ch. xv), et ailleurs, ne peuvent être que tardives.

### PROLOGUE ET SALUTATION

(c. i, 1-8).

Introduction. — *Saint Jean débute par une suscription, qui indique la nature du livre (I, 1-3). Ces versets sont considérés, par tous les critiques qui nient l'unité de main, comme l'œuvre du dernier rédacteur* (Introd. c. xi). *Mais la couleur johannique de plusieurs termes est un bon témoignage d'authenticité* (Bousset, alii).

*Puis vient la salutation épistolaire, très développée, aux Sept Églises d'Asie (4-6a), suivie d'une doxologie au Christ (6b), d'une annonce du jugement général (7), et d'une affirmation solennelle de Dieu qu'il est le principe et la fin (8). La langue est tellement semblable à celle de tout le livre, même dans ses irrégularités les plus notoires* (ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος, 2 *fois*), *qu'on ne peut séparer ce prologue du reste* (Cfr. Völter : *4-6 de Jean-Marc, 7-8 de l'avant-dernier éditeur, sous Trajan;* — Erbes : *Apoc. de l'an 62;* — Spitta : *4-6, de U, chrétien après 60; 7-8 de R sous Trajan;* — Bruston : *l'auteur est un disciple de Jean qui a tout écrit d'un trait jusqu'à la fin du chap. IX;* — Joh. Weiss : *4-6 de Jean, avant 70; 7-8 du rédacteur;* — Vischer *et* Weyland : *œuvre de l'éditeur chrétien, comme tout l'ensemble des trois premiers chapitres. Voir* Introd, c. xi et xiv). *Nous concevons difficilement qu'on ait pu séparer 7-8 de 4-6, et nous dirons bientôt pourquoi.*

*Le tout forme un prologue général, qui proclame avec des élans lyriques la menace du jugement inévitable, et la sécurité des fidèles devant l'approche du Juge qui est leur Sauveur. Si la forme en est quelque peu heurtée et décousue, c'est que le Prophète, en annonçant une telle révélation, obéit d'abord à la seule logique de son enthousiasme.*

*L'épilogue (XXII, 10-21) présentera le même désordre apparent, quand l'écrivain, arrivé au bout de sa tâche, l'âme plongée dans la sérénité de la Jérusalem céleste, sentira pourtant fléchir en lui l'esprit humain, celui qui ordonne et combine, sous le fardeau surhumain des terreurs et des joies qui l'ont traversé pour se répandre sur les Eglises.*

CH. Ier — 1. Ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ, *ἣν ἔδωκεν αὐτῷ ὁ θεὸς δεῖξαι τοῖς δούλοις *αὐτοῦ, *ἃ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει, καὶ *ἐσήμανεν ἀποστείλας διὰ τοῦ *ἀγγέλου *αὐτοῦ, τῷ δούλῳ *αὐτοῦ Ἰωάνῃ, 2. ὃς *ἐμαρτύρησεν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ τὴν *μαρτυρίαν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅσα εἶδεν. 3. Μακάριος ὁ ἀναγινώσκων καὶ οἱ ἀκούοντες τοὺς λόγους τῆς προφητείας καὶ *τηροῦντες τὰ ἐν αὐτῇ γεγραμμένα *ὁ γὰρ καιρὸς ἐγγύς.

**A. 1-2-3.** ἣν doit être régi à la fois par ἔδωκεν et δεῖξαι, cet infinitif équivalant au verbe fini avec ἵνα, cfr. *Mat.* IV, 1, I *Cor.* XVI, 3 τούτους πέμψω ἀπενέγκειν; etc. C'est l'avis de *Hort*, qui nous semble bien fondé. Voir *Blass-Deb.* § 390. Par suite, ἃ δεῖ... doit être considéré comme une apposition à ἣν. Cette construction peut paraître dure; mais elle se retrouve au verset suivant, où ὅσα est en apposition à λόγον et μαρτυρίαν. Le pronom ἣν est encore régime de ἐσήμανεν, qui a pour sujet, non plus ὁ θεός, comme ἔδωκεν, mais Jésus-Christ, comme le montrera le contexte presque immédiat (*Bousset*, etc.); par conséquent αὐτοῦ [2.3] se rapporte au Christ, non à Dieu, et sans doute aussi αὐτοῦ [1]; style négligé. — Εὐαγγελίου p. ἀγγέλου est une faute évidente de P-$\alpha^3$-**025** et de 41-α1572-2021. — *Prim.*, qui a « nuntianda significavit », a dû lire ἐσήμανεν ἀποστεῖλαι. — Au v. 3, τηροῦντες, mot johannique, doit être maintenu contre πληροῦντες de quelques manuscrits. Nous traduisons ἐμαρτύρησεν par le présent, parce que c'est un aoriste épistolaire (*Bousset, Swete*, etc.).

**B. 1-2-3.** ἀποκάλυψις cfr. *Rom.* II, 5; VIII, 19; XVI, 25; I *Cor.* I, 7; *Gal*, I, 12; II *Thess.* I, 7; I *Pet.* I, 7, 13; IV, 13, où partout le génitif qui suit désigne l'*objet* de la révélation, peut-être même *Gal.* I, 12, pourvu qu'on le rapproche de I, 16 : ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί cfr. *Luc.* XVII, 30. Ailleurs, II *Cor.* XII, 1 ἀποκ. Κυρίου, le génitif désigne l'auteur; *Luc* II, 32, le bénéficiaire, les peuples qu'on délivre du voile de leur ignorance. Sens général de révélation charismatique, I *Cor.* XIV, 6, 26; II *Cor.* XII, 7; *Gal*, II, 2; *Eph.* I, 17; III, 3. C'est un mot du vocabulaire paulinien, qui n'apparaît qu'ici dans les écrits johanniques. — δεῖξαι : δείκνυμι (-ω) au sens de « révélation divine », mot johannique : *Apoc.* 8 fois, cfr. surtout IV, 1; XVII, 1; XXI, 9; XXII, 6; *Joh.*, 7 fois, spécialement V, 20; XIV, 8, 9. — Ἰησοῦς Χριστός, fréquent dans *Act.* et *Paul*, n'apparaît dans l'Apocalypse qu'en ce chapitre (5 fois), et dans la salutation finale, XXII, 21; 7 fois I *Joh.*, 2 fois II *Joh.*, et 2 fois seulement dans l'Évangile, en des passages très solennels du Prologue, I, 17, et de la prière sacerdotale, XVII, 3 — δοῦλος, titre fréquent au sens religieux dans l'Apoc. : *serviteur de Dieu*, VII, 3; X, 7; XI, 18; XV, 3; XIX, 25; XXII, 3, 6, il s'agit tantôt des « prophètes », tantôt de tous les fidèles; *serviteur du Christ*, II, 20, cfr. *Rom.* I, 1; I *Cor.* VII, 22; II *Cor.* X, 7; *Gal.* I, 10; *Eph.* VI, 6; *Phil.* I, 1; *Col.* IV, 12; II *Tim.* II, 24; *Tit*, I, 1; *Jac.* I, 1; II *Pet.* I, 1; *Jude*, 1; mot affectionné de Jésus dans les Paraboles synoptiques, et appliqué par lui aux apôtres, *Joh.* XIII, 16; XV, 15, 20. — ἃ δεῖ γενέσθαι, cfr. IV, 1; XXII, 6; *Dan.* II, 28-29; — ἐν τάχει, cfr. XXII, 6; ταχύ, II, 5, 16; III, 11; XXII, 7, 12, 20, pour similitude de sens; — σημαίνω, mot johannique, *Joh.* XII, 33, XVIII, 32; XXI, 19, toujours pour une révélation divine (cfr. σημεῖον), et qui n'apparaît ailleurs que *Act.* XI, 28 (prophétie) et XXV, 27. — ἄγγελος, 76 fois dans *Apoc.*, cfr. surtout X, 9-suivants; XVII, 1; XXI, 9; XXII, 6, 16, où il s'agit d'Anges *révélateurs*, comme dans *Zacharie, Daniel*, et dans la généralité

1. Apocalypse de Jésus-Christ, que lui a donnée Dieu à montrer à ses serviteurs, [les choses] qu'il faut qu'il arrive promptement (*litt.* en promptitude), et [qu'] il (*Jésus*) a notifiée, ayant envoyé le message par son ange, à son serviteur Jean, 2. lequel atteste la parole de Dieu et le témoignage de Jésus-Christ, tout ce qu'il a vu. 3. Heureux celui qui lit et ceux qui écoutent les paroles de la Prophétie, et observent les [choses] qui y sont écrites; car le temps [est] proche.

des Apocryphes. — μαρτυρία, μαρτυρέω, mots johanniques (Introd. c. xiii); μαρτυρία Ἰησοῦ, cfr. i, 9; xii, 17; xix, 10; xx, 4; cfr. pour l'idée *Joh.* iii, 11, 32, 33; viii, 14, etc., et I *Tim.* vi, 13. — μακάριος, *sept* macarismes dans *Apoc.* i, 3; xiv, 13; xvi, 15; xix, 9; xx, 6; xxi, 7, 14; le mot rappelle le Discours sur la Montagne. — ὁ γὰρ καιρὸς ἐγγύς, xxii, 10; ἐγγύς est surtout fréquent chez Jean, dans l'Évangile.

**C. 1-2-3.** Cette « Apocalypse de J.-C. » est-elle une révélation *reçue* de Jésus-Christ, ou bien une révélation qui a Jésus-Christ pour objet? Les deux interprétations sont possibles à priori, si l'on consulte l'usage du N. T. La première, qui est communément admise, a pour elle le contexte immédiat, ainsi que la vision d'Introduction (i, 9-fin), et les Lettres (ii-iii), où le Christ en personne apparaît comme Révélateur. Cependant la deuxième est défendue par *Hort* pour d'excellentes raisons, dont la plus frappante est le rappel des passages de Paul, *Gal.* i, 12, de ceux de I *Pet.* où ἀποκάλυψις équivaut à « Parousie » (*supra*, **B**), et beaucoup d'autres du N. T., notamment de *Luc*, xvii, 30 ᾗ ἡμέρᾳ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἀποκαλύπτεται; d'ailleurs ἀποκάλυψις est le plus souvent suivi d'un génitif d'objet. Les deux opinions s'accordent bien avec le sens du livre : si J.-C. donne la Révélation soit par lui-même, soit « par son Ange », ce qu'il révèle, ce sont ses jugements (v. Comment. des Lettres et du ch. v). De même qu'Il se révéla à Paul, sur le chemin de Damas, comme vivant et Fils de Dieu, ainsi dans l'Apocalypse Johannique Il révèle à son prophète, dans des visions successives, les divers « Jours du Fils de l'Homme », jusqu'au jugement dernier, ce qu'Il est comme chef des Églises, maître de l'Histoire, Roi des rois de ce monde et vainqueur de toutes les puissances terrestres et diaboliques. C'est une « Révélation de Jésus-Christ sur Jésus-Christ », les événements qui en sont l'objet immédiat étant tous rapportés à Lui, qui tient dans sa main les sept Églises, et a ouvert au ciel le livre des décrets divins. « Apocalypse de J.-C. » peut vouloir dire tout cela à la fois.

Dieu « la lui a donnée à montrer à ses serviteurs ». Si ἥν (« Apocalypse ») n'était pas aussi un régime de δεῖξαι, on ne verrait pas ce que signifierait que Dieu l' « a donnée à J.-C », comme si l'Homme-Dieu en avait eu besoin pour lui-même, quitte à en dévoiler ensuite ce qu'Il veut bien à ses serviteurs (δεῖξαι... ἃ δεῖ γενέσθαι). Aussi suivons-nous la construction de Hort; δεῖξαι équivaut ici à un verbe fini avec ἵνα, comme on lit *Joh.* v, 36, et surtout xvii, 4, et nous avons alors une idée très johannique, à savoir que l'Homme-Dieu a reçu de son Père, tient de son Père, tout ce qu'Il communique aux hommes en fait d'enseignement, de grâces et de bienfaits : cfr. *Joh.* xvii, 8 τὰ ῥήματα ἃ ἔδωκάς μοι δέδωκα αὐτοῖς, ainsi que xiv, 10, et beaucoup d'autres passages, d'après le principe de v, 30 : οὐ δύναμαι ἐγὼ ποιεῖν ἀπ' ἐμαυτοῦ οὐδέν; la science et l'action du Fils sont en effet celles du Père, de qui tout ce qu'est et tout ce que possède le Fils, le Logos, tire son origine, malgré l'égalité des deux. Qu'on n'objecte pas que cette théologie serait trop développée pour l'Apocalypse : Jean, à Patmos, reconnaissait déjà le Christ comme Λόγος τοῦ θεοῦ (ch. xix, 13), et l'Évangile n'a pu être écrit qu'assez peu d'années après. — Le contenu de cette révélation, c'est « ce qu'il faut » (δεῖ, à cause de l'infaillibilité des décrets divins) « qu'il arrive ἐν τάχει ». Ces derniers mots n'indiquent pas que le tout soit d'une réalisation imminente; nous traiterons dans

4. Ἰωάνης ταῖς ἑπτὰ ἐκκλησίαις ταῖς ἐν τῇ Ἀσίᾳ· χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ
*ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος, καὶ ἀπὸ τῶν ἑπτὰ πνευμάτων *ἃ *ἐνώπιον τοῦ
θρόνου αὐτοῦ, 5. καὶ ἀπὸ Ἰησοῦ Χριστοῦ, *ὁ μάρτυς ὁ πιστός, ὁ πρωτότοκος τῶν
νεκρῶν, καὶ ὁ ἄρχων τῶν βασιλέων τῆς γῆς ·τῷ ἀγαπῶντι ἡμᾶς καὶ *λύσαντι ἡμᾶς
ἐκ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν· *ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ, 6. *καὶ ἐποίησεν *ἡμᾶς *βασιλείαν,
ἱερεῖς τῷ θεῷ* καὶ πατρὶ αὐτοῦ, αὐτῷ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν
αἰώνων· ἀμήν.

une dissertation spéciale de la perspective du Prophète (*infra*, Exc. XIII, et *supra*, Introd. c. IX). Qu'il nous suffise pour le moment de citer *André*, ad loc. : τὸ δὲ ἐν τάχει γενέσθαι σημαίνει τό τινα μὲν αὐτῶν παρὰ πόδας γενέσθαι τῆς περὶ αὐτῶν προρρήσεως, καὶ τὰ ἐπὶ συντελείᾳ δὲ μὴ βραδύνειν· δίοτι χίλια ἔτη παρὰ θεῷ ὡς ἡμέρα ἡ ἔχθες ἥτις διῆλθε λελόγισται. — Les bénéficiaires de cette révélation, qui seront d'abord les fidèles d'Asie, et, par extension, tous les chrétiens, sont dits « serviteurs de Dieu » ou « du Christ », car αὐτοῦ, d'après l'usage du N. T. (v. *supra*, **B**) et l'analogie du contexte (αὐτοῦ 2·3), peut aussi bien représenter ici Ἰησοῦς que ὁ θεός. — Jésus leur a envoyé ce message « par son Ange ». Cette idée surprend un peu, car, à la différence des apocalyptiques juifs, à qui Dieu ne parlait guère que par intermédiaire, Jean entend directement les paroles du Christ aussi bien que celles des envoyés divins, et c'est tout à l'heure le « Fils d'Homme » qui va dicter lui-même sa révélation. Il est probable (à moins qu'on admette que la personne du « Fils d'Homme » a été représentée par un Ange), que saint Jean pense à l'Ange du ch. X, qui lui a communiqué les prophéties qui sont du plus pressant intérêt pour ses églises, et aux Anges des coupes qui lui ont montré Babylone et la nouvelle Jérusalem, aux derniers chapitres ; ce serait un signe qu'il avait dès lors en vue le contenu intégral de son livre, et peut-être qu'il n'a écrit cet en-tête qu'après tout le reste, qualifiant ainsi son Apocalypse *a potiori parte* (*Bousset*). Cet Ange est l'Ange de Jésus-Christ (cfr. XXII, 6 : Ἐγὼ Ἰησοῦς ἔπεμψα τὸν ἄγγελόν μου), lequel du fait même se trouve placé au-dessus des créatures célestes. Quant à Jean, l'intermédiaire purement humain, il ne se donne pas de titre plus élevé que celui de « serviteur de J.-C. » (Introd. c. II). Il atteste (ἐμαρτύρησεν) le « témoignage de Jésus », qui n'est autre que « la parole de Dieu », c'est-à-dire « tout ce qu'il a vu » ὅσα εἶδεν, tout ce qui lui a été dit ou montré dans la circonstance (*Orig.* sch. II, *André*, etc., *Bousset*, *Calmes*, *Swete*, etc.). Ἰησοῦ, après μαρτυρία, est un génitif de sujet, le Christ, dans le ciel, a rempli encore son rôle de témoin des volontés de son Père, comme durant sa vie mortelle (*Apoc.* I, 5 : Ιησ. Χρ. ὁ μάρτυς ὁ πιστός; *IVe Évangile*, passim, et Paul, I *Tim.* VI, 13). Ce témoignage, attesté par Jean à son tour, n'est donc pas la publication du IVe Évangile, qui n'a eu lieu qu'après, ni, comme le croit *Hort*, la profession de foi qui eût fait exiler Jean à Patmos ; μάρτυς, μαρτυρία, n'avaient pas encore le sens technique de « martyr », « martyre », qu'ils ont reçu plus tard sans doute en partie sous l'influence de l'Apocalypse, où les « témoins » principaux sont ceux qui ont versé leur sang pour le Christ.

Le livre est qualifié de « prophétie », dans tous les sens, révélation, prédiction, exhortation (Introd., c. II). Son auteur le place d'emblée sur le même rang que les prophéties de l'A. T., puisqu'il proclame bienheureux ceux qui l'entendront avec obéissance ; la distinction qu'il fait entre l'ἀναγινώσκων, l' « anagnoste », et les ἀκούοντες, la communauté qui écoutera, montre qu'il le destine, comme l'étaient les lettres de Paul, à la lecture publique, dans les assemblées de culte. — ὁ γὰρ καιρὸς ἐγγύς est à comprendre comme ἐν τάχει, *supra*. Pourtant *André* l'entend comme le temps propice pour profiter du macarisme, ou encore destiné à la récompense des mérites, puisque toute existence est brève, comparée à l'éternité.

**A. 4.** Sur l'expression singulière ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος, voir Introd., ch. X,

4. Jean, aux Sept Églises qui [sont] dans l'Asie : A vous grâce et paix, de par [Celui qui a nom] IL EST, IL ÉTAIT, IL VIENT, et de par les Sept Esprits qui [sont] en face de son trône, 5, et de par Jésus-Christ, — le Témoin fidèle, le Premier-né des morts, et le Chef des rois de la terre! — A celui qui nous aime, et nous a déliés de nos péchés dans son sang, 6. — et il a fait de nous une royauté, des prêtres pour (son) Dieu et son Père! — à lui la gloire et la puissance dans les siècles des siècles! Amen.

§ II; le cas est ici encore plus étrange qu'ailleurs, car il faudrait des génitifs après ἀπό; aussi la recension antiochienne a ajouté θεοῦ avant ὁ ὤν (Q-α1070-**046**, 95-Aρ$^{11}$-2040, 36-Αν$^{30}$-2019, une quarantaine d'autres); id. *Vict., Prim.*; d'autres portent τοῦ ὁ ὤν. Ce sont sûrement des corrections; mais aucun ms. n'a osé changer la formule à l'intérieur. — τῶν au lieu de ἅ devant πνευμάτων, dans le rec. II, exc. C-δ$^{3}$-**04**, et 135-α504-1876, correction. D'ailleurs il y a parfois, même en grec classique, omission de la copule après le relatif. — ἐνώπιον, v. INTROD. ch. x, § I.

**B. 4.** Pour les églises d'Asie, cfr. *Act.* xx, 5 suivants; II *Cor.* ii, 12; Lettres d'*Ignace*. — χάρις καὶ εἰρήνη, formule de salutation de Paul (exc. I et II *Tim.* où il ajoute ἔλεος, id. II *Joh.*), et de Pierre en ses deux épîtres. — ὁ ὤν κτλ. se retrouve *Apoc.* i, 8; iv, 8; xi, 17; xvi, 5, deux fois sans ὁ ἐρχόμενος; cfr. *Exode*, iii, 14 (LXX). — « Les sept esprits », cfr. iii, 1; iv, 5; v, 6; *Isaïe*, xi, 2; *Zach.* iii, 9 (?), iv, 2, 10.

**A. 5-6.** Le passage au nominatif (ὁ μάρτυς κτλ.) est une faute fréquente dans l'Apocalypse (INTROD., ch. x, § ii); corrections : ὃς πιστός ἐστιν μάρτυς dans quelques mss. du type *André* et *Vulg.* — ὅς ἠγάπησεν,... ἔλουσεν, dans la même classe de mss., ou encore τοῦ ἀγαπήσαντος,... λούσαντος, sont des corrections apportées pour faire une construction régulière avec καὶ ἐποίησεν du v. 6; λούσαντι (qui nous a lavés) est, pour λύσαντι, la leçon du type K et d'*André, Vulg., Boh., Aréthas, éth.*, et de la plupart des minuscules. — ἐν τῷ αἵματι, datif instrumental, très usité dans l'*Apoc.* (INTROD., ch. x, § II), à moins que, disant λούσαντι, Jean n'ait représenté le sang comme le bain dans lequel l'âme se lave de ses péchés. — καὶ ἐποίησεν, changement de construction dont nous essayons de rendre l'effet par une parenthèse (INTROD., ch. x, § II), est la lecture commune, et il faut regarder comme une correction de puriste la leçon ποιήσαντι de Q, 14-δ505-69, et quelques autres. — ἡμᾶς, leçon de ℵ, α$^{3}$-P-**025**, Q, *André* (INTROD., ch. xv), les deux syriaques, *Vict., Prim., Aréthas*, et beaucoup d'autres, doit être préféré à ἡμῖν de A et quelques autres, ou à ἡμῶν de C (*am. fuld.* nostrum regnum). (*Tisch., Bousset, Swete, Nestle, Soden*). — βασιλεῖς καὶ ἱερεῖς de α$^{3}$-P-**025**, 1-Αν$^{20}$-1$^{r}$, *And.*, ou βασίλειον ἱεράτευμα, d'*Orig.*, Q, al., d'après *Exode* xix, 6, dans les LXX, sont des corrections inspirées du fait que βασιλείαν ne paraissait pas donner un sens satisfaisant en apposition avec ἡμᾶς. — ἡμῶν après τῷ θεῷ, dans *Orig.* et 1072 de *Soden* est dû sans doute à un souci dogmatique, pour ne pas dire « le Dieu du Christ ».

**B. 5-6.** μάρτυς, appliqué à J.-C., cfr. *Apoc.* iii, 14, ainsi que les passages μαρτυρία Ἰησοῦ Χριστοῦ, voir au v. 3; *Ps.* LXXXIX (LXXXVIII), 38; *Isaïe*, LV, 4, et le IV$^{e}$ Évangile, *passim*. — πρωτότοκος... ἄρχων, cfr. le même psaume, 28; πρωτοτ. τῶν νεκρῶν, I *Cor.* xv, 20; *Col.* i, 18; *Apoc.* xix, 16 et xvii, 14 : βασιλεύς βασιλέων, κύριος κυρίων. — Pour la leçon λούσαντι, voir *Apoc.* vii, 14, Paul, *passim*, et, dans notre livre, les passages où il s'agit de vêtements blancs. — βασιλείαν ἱερεῖς, cfr. *Exode*, xix, 6; *Isaïe*, LXI, 6; I *Pet.* ii 5, 9. — Doxologie au Christ, cfr. *Apoc.* v, 12-13; les autres cinq (en tout sept dans le livre) s'adressent à Dieu le Père, mais l'Agneau, dans la plupart, lui est associé; cfr. encore *Heb.* xiii, 21, *Rom.* ix, 5, II *Tim.* iv, 18, I *Pet.* iv, 11, II *Pet.* iii, 18.

**C. 4-6.** L'Apocalypse est une lettre prophétique. Après une suscription (i, 1-3)

7. Ἰδοὺ ἔρχεται *μετὰ τῶν νεφελῶν, καὶ ὄψεται αὐτὸν πᾶς ὀφθαλμὸς καὶ οἵτινες αὐτὸν *ἐξεκέντησαν, καὶ* κόψονται ἐπ' αὐτὸν πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς. Ναὶ ἀμήν.

8. Ἐγώ εἰμι τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ, λέγει κύριος ὁ θεός, ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος, ὁ παντοκράτωρ.

qui offre quelque ressemblance avec l'en-tête des livres prophétiques de l'A. T., saint Jean ouvre donc son livre par une formule épistolaire, de teneur paulinienne, qui rappelle les deux biens essentiels promis aux fidèles du Christ, la *grâce* et la *paix;* le mot χάρις n'apparaît qu'ici, et dans la formule finale, XXII, 21; notons que, dans le *IVe Évang*, on ne le lit que dans le Prologue, 3 fois, et une seule fois, à la salutation, dans II *Joh.*, à travers toute la littérature johannique; Jean exprime l'idée de « grâce » par d'autres expressions, la « Lumière », la « Vie », l'« Amour », ou des figures qui y correspondent. Il est bon que les Églises soient assurées dès le début que cette Apocalypse est un message de paix! — Il y avait dès lors plus de 7 églises en Asie (contre *Völter*), mais l'article ταῖς se justifie par l'intention de l'auteur de n'écrire qu'à celles-là, à cause du caractère sacré du nombre sept, qui signifie totalité, plénitude; elles représentent l'ensemble des chrétientés de la province (voir comm. du v. 11, *infra*, et l'EXCURSUS II). Cette grâce et cette paix leur viennent *de* Dieu, et leur sont souhaitées *de la part* de Dieu, qui en est l'auteur et la source (ἀπό). Mais au même rang que Dieu sont mis les « 7 Esprits qui se tiennent devant son trône », anticipation de la description de la cour céleste aux chap. IV-V, et « J.-C., le témoin fidèle... etc. », cfr. *Rom.* I, 7, et presque toutes les salutations initiales de Paul. La formule est donc trinitaire et suppose même l'égalité des personnes divines, source indivisible de la vie et du bonheur. Les 7 Esprits, nommés avant le Christ, ne sauraient être que l'Esprit septiforme (voir EXC. I, *infra*). Aussi ὁ ὢν κτλ. désigne-t-il exclusivement le Père, et non J.-C., bien que lui aussi soit χθὲς καὶ σήμερον ὁ αὐτὸς καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας (*Heb.* XIII, 8); contre *Orig.*, *Prim.*, et *saint Grégoire le théologien* (d'après *André*). On peut voir dans l'étrange expression une sorte de nom propre, indéclinable par hiératisme, formé par développement du nom יהוה de l'Exode III, 14 (*Viteau, Swete, Joh. Weiss*) : ἐγώ εἰμι ὁ ὤν, dans les LXX. *Bousset* relève la même évolution dans le *Targ. Hier.* sur ce verset (« qui fuit, est, et erit »), *Targ. Jonathan* sur *Deut.* XXXII, 39, *Schemoth Rabba* III, 105b, *Midrasch Tehillim* 117b et *Bereschith Rabba* LXXXI. (INTROD., C. X, § II). Dieu est nommé ὁ ἐρχόμενος et non ὁ ἐσόμενος, ce qui serait plus symétrique, parce que le livre décrira précisément les avènements de Dieu comme juge et rétributeur; Il vient « dans et avec son Messie » (*Holtzmann*). Celui-ci est appelé « le témoin fidèle»; Il est venu, dira le IVe Évangile, « pour rendre témoignage à la Vérité », et nous rapporter ce qu'Il a vu dans le sein du Père; dans notre livre, Il va témoigner des desseins de Dieu sur l'avenir. L'idée est on ne peut plus « johannique », sans être étrangère au langage de Paul (I *Tim.* VI, 13). Absolument paulinienne, par contre, est l'idée du « premier-né des morts »; Jésus est le premier ressuscité, le premier homme qui soit sorti, pour ne plus mourir, du sein du shéol; cette expression n'a rien à faire, quoi qu'en disent certains écrivains de l'école d'histoire des religions, avec Yâma, le premier homme des mythes persans, ou l'Ἄνθρωπος hellénistico-gnostique; c'est Paul qui a dû la créer (*Col.* I, 18). Le Christ est tout-puissant sur la terre, la prophétie le montrera assez, et *Il nous aime,* voilà ce qu'il faut bien retenir, et qui ne sera pas répété en termes aussi directs. Que nous soyons *déliés* ou *lavés* de nos péchés en son sang (les deux lectures sont presque également bien attestées), c'est la grande vérité qui remplit les écrits de saint Paul. Aussi a-t-il fait les croyants « rois et prêtres » (βασιλείαν est l'abstrait pour le concret), lui qui est le Roi et le Prêtre suprême, « pour son Père et son Dieu », Jésus étant considéré ici dans sa nature humaine, à la façon

7. Voici, Il vient avec les nuées, et le verra tout œil, et tous ceux qui l'ont transpercé, et à son sujet se frapperont [la poitrine] toutes les tribus de la terre. Oui. Amen.

8. Je suis, moi, l'Alpha et l'Omega, dit le Seigneur Dieu, [qui a nom] IL EST, IL ÉTAIT, IL VIENT, le Tout-Puissant.

de *Joh.* xx, 17 : « Je monte à mon père et à votre Père, à mon Dieu et à votre Dieu ». — La première doxologie du livre, à deux membres seulement, « gloire et puissance », lui est consacrée dans un élan d'enthousiasme. Ἀμήν est la terminaison ordinaire des doxologies, et sert aussi de réponse de l'homme aux promesses solennelles de Dieu, comme dans la liturgie (*Didachè, Paul*).

L'Apocalyptique, dans ce Prologue, rappelle ainsi toutes les bases doctrinales, concernant Dieu, le Christ, et la Rédemption, sur lesquelles reposeront ses prophéties; ces bases sont éminemment pauliniennes et « johanniques ». Les mots ἐρχόμενος, ἄρχων, βασιλεία, ἱερεῖς indiquent déjà les idées maîtresses du livre (*Bousset*).

——— **A. 7.** C'est par erreur que *boh.*, *Prim.* et *arm.* ont lu ὄψονται pour κόψονται, forme moyenne à peu près unique dans le livre, cfr. XVIII, 9 (INTR., c. X, § II). L'auteur a cherché, peut-être, une paronomase, comme dans *Mat.* XXIV, 30, ce qui a fait lire à ℵ, aux syriaques, à *Orig.*, à *And.*, ὄψονται pour ὄψεται.

**B. 7.** μετὰ τῶν νεφελῶν, d'après *Dan.* VII, 13 dans Théodotion, les LXX ayant ἐπί, qui a passé dans C-δ³-**04**; cfr. *Mat.* XXIV, 30; XXVI, 64; *Marc* XIV, 62; IV *Esdras* XIII, 3, et encore *Apoc.* XIV, 14-16 — ἐξεκέντησαν, même mot que *Joh.* XIX, 34, d'après l'hébreu de *Zach.* XII, 10, contre les LXX qui ont κατωρχήσαντο, pour avoir lu רקד au lieu de דקר (v. INTROD., ch. XIII, § I); Réminiscences de *Zach.* XII, 10, 12, 14.

**A. B. 8.** Encore l'expression ὁ ὤν κτλ, comme au v. 4, tout à fait stéréotypée. — ἀρχὴ καὶ τέλος, interpolé après τὸ ὦ (ℵ, *boh.*, *g*, *vulg.*, *And.*, *Orig.*), d'après XXI, 6; XXII, 13. — Pour α et ω, expression dite aussi du Christ, XXII, 13, cfr. les idées d'*Isaïe* XLI, 4; XLIV, 6; XLVIII, 12; — λέγει κύριος ὁ θεός, fréquent dans *Ézéchiel*, Κυρ. ὁ θ. ὁ παντοκράτωρ se trouve 9 fois dans *Apoc*, I, 8; IV, 8; XI, 17; XV, 3; XVI, 7, 14; XIX, 6, 15; XXI, 22; c'est une expression commune dans la littérature judaïque tardive, les deux premiers mots répondent à Jahweh-Élohim, le troisième rend dans les LXX les mots שַׁדַּי ou צְבָאוֹת; il ne se trouve ailleurs, dans le N. T., que II *Cor.* VI, 18, qui est une citation.

**C. 7-8.** Jean, dans la certitude et l'impatience de sa foi, voit déjà comme réalisée la Parousie, bien qu'en réalité il ne fixe aucune époque pour la consommation (INTROD., ch. IX); car tel est le sens à peu près certain de l'Avènement « sur (ou avec) les nuées », image traditionnelle provenant de la vision du « Fils de l'Homme » dans Daniel, d'où elle a passé jusque dans le Pseudo-Esdras, et dont N.-S. lui-même se servit devant le Grand Prêtre pour confesser sa messianité et son triomphe futur sur ses juges; le souvenir de cette scène de la Passion est sûrement présent à l'esprit du Prophète quand il parle de la terreur que produira cette vue sur « ceux qui l'ont transpercé »; il pense à tous les supplices de la Croix, jusqu'au coup de lance (*Joh.* XIX, 34); veut-il dire, comme l'insinue *Bousset*, qu'il croit que J.-C. reparaîtra avec sa croix? du moins il semble dire que ses plaies seront visibles; or saint Jean est l'évangéliste qui nous a dit le plus explicitement que le Sauveur conservait après la Résurrection les traces de son supplice. La double affirmation Ναί, ἀμήν, grecque et hébraïque, relève la solennité et la conviction de cette assurance (cfr. « Abba, Pater » de *Rom.*, *Gal.*, *Marc*). — On voit que déjà l'antithèse fondamentale du livre, entre les Deux Cités, est annoncée dans ce Prologue (5-6, élus; 7, réprouvés). — Le dernier verset, 8, rejoint le v. 4 : Dieu lui-même (κύριος ὁ θεός = Jahweh-Élohim), et non

l'Homme-Dieu, qui n'est jamais ainsi nommé, déclare que, par ce triomphe de son Christ, toutes choses trouveront leur consommation en Lui, qui en est la fin comme le principe, l'Alpha et l'Omega. Cette désignation, qui sera ailleurs appliquée à J.-C. lui-même, signifiant ainsi la divinité de sa Personne, a de l'analogie avec le symbole rabbinique de la « Shekînah », א-ת ou א-כו-ת (*Schoettgen,* d'après *Swete*); mais elle rappelle de plus près encore la « mystique des lettres » hellénistique; ainsi la série αεηιουω, dans des papyrus magiques, signifie l'universalité du monde et la Divinité (*Reitzenstein,* Poimandres, p. 286; *Boll,* p. 27). C'est un indice que Jean usait volontiers de symboles familiers aux milieux d'Asie Mineure, mais il en christianisait le sens; n'est-ce pas lui qui a choisi, plutôt d'après les Stoïciens que d'après Philon, le nom de Λόγος pour exprimer de la manière la plus adéquate l'être divin de Jésus dans sa relation avec le Père?

### EXCURSUS I. — LES SEPT ESPRITS (I, 4).

Ce premier septénaire pourrait désigner soit des Anges (Archanges, Anges de la Face dans les Apocryphes, cfr. *Apoc.* les sept Anges des Églises, des trompettes, des coupes), soit le Saint-Esprit (*Tu septiformis munere*), soit les forces et activités de Dieu opérant *ad extra* personnifiées, comme « les sept yeux de Jahweh qui parcourent toute la terre » *Zach.* IV, 10, cfr. *Apoc.* V, 6, les yeux de l'Agneau. Ce ne peuvent être des Anges, puisqu'ils sont mis sur le même rang que Dieu et Jésus-Christ, et même nommés avant celui-ci (contre *André,* qui d'ailleurs donne une autre interprétation, par les sept énergies de l'Esprit-Saint, et *Aréthas, Bousset, Calmes?*); du reste, πνεύματα ne désigne pas ordinairement les Anges, au moins les bons, dans le N. T. excepté *Heb.* I, 7, 14. Ce n'est pas non plus une simple personnification de l'activité divine; puisque les Eglises sont saluées en leur nom comme en celui de Dieu et de Jésus, leur caractère est décidément trop personnel pour cela. C'est le Saint-Esprit, le Saint-Esprit du dogme catholique, et non pas l' « Esprit de Dieu » de saint Paul qui eût été identifié aux sept Anges principaux, comme le voudrait *Joh. Weiss,* qui invente une confusion dont il n'y a trace chez aucun écrivain néotestamentaire (*André,* avec doute, *Vict., Prim., Apringius, Beatus,* etc.; *Hort, Swete*). La troisième personne de la Sainte Trinité est représentée d'après sa multiplicité d'opérations (*Denys bar Salibi,* al.), peut-être à cause des *sept* Églises, ou plutôt de l'universalité de son action dans l'ordre de la grâce (1). *Beatus :* « unus in nomine, virtutibus septiformis ». Nous ne nions pas que la tradition des « Anges de la Face » ait pu influer sur cette manière de s'exprimer, mais le sens, comme maintes autres fois, a été profondément transformé. Le plus probable est que l'expression tire son origine des esprits sanctificateurs qui reposeront sur le Messie, dans *Isaïe* XI, 2, dont les LXX, par l'addition de πνεῦμα φόβου au v. 3, avaient élevé le nombre de 6 à 7, chiffre sacré. Ailleurs du reste (fin des Lettres) le Saint-Esprit sera nommé au singulier.

Si cependant on voulait y voir des Anges, cela n'aurait pas de conséquence dogmatique; l'ordre résulterait d'une formule juive stéréotypée « Dieu et les sept

(1) Et ainsi on pourrait concilier la 2e interprétation avec la troisième; comme *saint Irénée* (Démonstration, c. 9), pour qui les « 7 Esprits » sont les dons de l'unique Saint-Esprit, qui se répartissent dans les sept cieux spirituels, de sagesse, d'intelligence, etc., d'après Isaïe XI.

esprits » (suivant une supposition de *Bousset*); et *Calmes* dit très justement qu'il « n'a pas de signification hiérarchique; il est déterminé par ce fait que les esprits sont considérés dans leurs rapports avec Dieu, tandis que J.-C est considéré dans ses rapports avec les hommes », comme le montre le contexte. On peut, avec *Bousset,* comparer la formule trinitaire de *Justin* Apol. I, 6, dans laquelle ce Père introduit l'armée des Anges qui suivent le Fils de Dieu, avant de nommer l'Esprit. L'écrivain, qui, dans son Évangile, a distingué dans le monde surnaturel les ἐπουράνια et les ἐπίγεια, nomme les personnes purement célestes avant celle qui, s'étant faite homme parmi les hommes, est de la terre comme elle est du ciel.

L'origine première de ce caractère du nombre 7 est fort incertaine (Introd. ch. v, § II). Vient-il des sept planètes, et des sept dieux planétaires de la théologie babylonienne, qui auraient été groupés à Babylone seulement au temps des Diadoques, cfr. les « Ameshas-Spentas » avestiques? (*Bousset*). C'est assez peu probable, et en tout cas Jean n'a pas directement emprunté ce chiffre au paganisme, les textes de Zacharie et les sept Archanges traditionnels le prouvent. Sont-ce les sept étoiles de la Petite-Ourse (*Gunkel,* Verst. p. 40) autour de laquelle le ciel tourne, ou toute autre figure cosmologique ou astronomique? (voir *Boll,* p. 22). Peu importe, car l'Apôtre ne pensait certainement plus à cette origine. Plus hasardeux encore sont les rapprochements avec les sept Archontes, les sept Eons, les conceptions tardives des mithriastes ou des gnostiques.

(Voir Swete, *The Holy Spirit in the New Testament,* 1910, p. 272-275. — Cf. Lebreton, *Origines du dogme de la Trinité, 1910,* p. 507-510.)

# PREMIÈRE PARTIE

## (I, 9-III)

*Révélation aux Sept Églises d'Asie sur leur état spirituel.*

### I. VISION D'INTRODUCTION

(c. I, 9-20).

Introd. — *Cette péricope est inséparablement unie aux chapitres II et III, qu'elle prépare : Jean reçoit du « Fils de l'Homme », qui lui apparaît à Patmos, la mission d'écrire aux sept églises d'Asie. Mais le message n'est pas épuisé par les sept lettres qui suivront; le v. 19 indique assez que le Prophète aura à leur prédire en outre une suite indéterminée d'événements futurs. La vision sert donc d'introduction au livre entier, dans ses trois parties; on peut la comparer à celles de la vocation d'Isaïe,* (*Is.* VI), *de Jérémie* (*Jér.* I), *d'Ézéchiel* (*Ezech.* I), *etc. Les critiques, à cause de son lien avec les 7 lettres, lui ont fait subir le même sort qu'à celles-ci; nous ne discuterons pas en détail leurs théories* (V. Introd., ch. XI). Völter *attribue I, 9-III au reviseur contemporain d'Hadrien, comme le titre I, 1-3; pour* Vischer, Weyland, etc., *les trois premiers chapitres sont l'œuvre de leur « éditeur chrétien »; tandis que* Erbes, Spitta *veulent y reconnaître la combinaison de deux Apocalypses chrétiennes, et* Joh. Weiss, *de l'Apocalypse primitive de Jean et des interpolations d'un rédacteur. La tendance générale, chez tous les découvreurs de sources, est d'attribuer cette première partie à l'Apocalyptique de dernière main. Mais la langue, quoique un peu plus littéraire peut-être, est tout à fait homogène dans l'ensemble à celle du reste du livre, même pour les irrégularités.*

I, 9. Ἐγὼ Ἰωάνης, ὁ ἀδελφὸς ὑμῶν καὶ συνκοινωνὸς ἐν τῇ θλίψει καὶ βασιλείᾳ καὶ ὑπομονῇ ἐν Ἰησοῦ, ἐγενόμην ἐν τῇ νήσῳ τῇ καλουμένῃ Πάτμῳ, διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ. 10. Ἐγενόμην ἐν πνεύματι ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ, καὶ ἤκουσα ὀπίσω μου φωνὴν μεγάλην ὡς σάλπιγγος *λεγούσης·

11. ὃ βλέπεις γράψον εἰς βιβλίον καὶ πέμψον ταῖς ἑπτὰ ἐκκλησίαις, εἰς Ἔφεσον καὶ εἰς Σμύρναν καὶ εἰς Πέργαμον καὶ εἰς Θυάτειρα καὶ εἰς Σάρδεις καὶ εἰς Φιλαδελφίαν καὶ εἰς Λαοδικίαν. 12. Καὶ ἐπέστρεψα *βλέπειν τὴν φωνὴν *ἥτις ἐλάλει μετ' ἐμοῦ.

**A. B. 9.** συνκοινωνός, comme συγκοινωνεῖν (XVIII, 4), mots pauliniens (*Rom.* XI, 17; I *Cor.* IX, 23; *Phil.* I, 7; — *Eph.* V, 11; *Phil.* IV, 14). — Θλῖψις, cfr. *Apoc.* VII, 14, et *Marc,* XIII, 19, 24; II *Thess.* I, 6-7, pourrait avoir un sens eschatologique; fréquent ailleurs au sens ordinaire. — Βασιλεία (om. *syr.*); cfr. *Apoc.* I, 6; V, 10; XX, 4, 6; XXII, 5; et *Luc.* XII, 32; XXII, 29; I *Thess.* II, 12; *Jac.* II, 5, au sens de communication de la royauté de Dieu à ses fidèles, eschatologique au sens large ou précis. — ὑπομονή, mot paulinien, encore *Apoc.* II, 2-sqq., 19; III, 10; XIII, 10; XIV, 2. Les trois mots, θλ. βασ. et υπ. ont tous pour complément Jésus (*Hort,* contre *Bousset*); cfr. pour leur union *Rom.* VIII, 25 ἡ θλῖψις ὑπομονὴν κατεργάζεται, κτλ; II *Tim.* II, 12 : εἰ ὑπομένομεν, καὶ συμβασιλεύσομεν.

**C. 9.** Ici commence une vraie vision de Jean, qui n'est pas une fiction littéraire,

comme dans les Apocalypses apocryphes, mais pourtant stylisée, d'après la mémoire de l'auteur, et le goût des lecteurs (*Joh. Weiss*). Le mot « frère » n'implique pas une pleine égalité, pas plus que dans les épîtres des apôtres Pierre et Paul. La « patience » fait passer de la « tribulation » à la « royauté ». Il n'est pas nécessaire de leur faire signifier des phases différentes de la vie chrétienne, avant et après le jugement, car actuellement déjà les fidèles règnent, malgré la tribulation, et en partie à cause d'elle, c'est une idée foncière du livre. Nous traduisons ἐγενόμην ἐν τῇ νήσῳ : « Je me suis trouvé dans l'île... » (« I came to be in »., « I found myself in », not excluding being there still. *Hort*), parce qu'il ne s'agit pas d'une époque passée, comme si Jean n'était plus à Patmos quand il écrit (contre *Bousset, Calmes, J. Weiss,* autres). Jean se trouvait là en exil, à cause de l'Évangile, comme il le dit expressément, et non par un hasard quelconque; le « témoignage de Jésus » peut s'entendre ici aux deux sens, subjectif et objectif. Sur cet exil à Patmos, v. INTROD. ch. II et XIII; cfr. RENAN, Antéchrist, pp. 372 suiv.

—— **A. B. C. 10.** « Je me trouvai en esprit », c.-à-d. saisi par l'inspiration prophétique, le mot πνεῦμα a plusieurs fois ce sens dans saint Paul (I *Cor.* XIV, 12, 32, al.), I *Joh.* IV, 1, encore *Apoc.* XXII, 6. — La κυριακὴ ἡμέρα n'est pas le grand « Jour de Jahweh », où le Prophète se trouverait transporté en esprit, comme le voudrait *Hort,* mais plutôt le dimanche, jour de la Résurrection du Seigneur (*Bousset, Swete,* presque tous). Rapprocher μίᾳ σαββάτων *Act.* XX, 7, πρώτῃ σαββάτων I *Cor.* XVI, 2, *Justin.* Apol. I, 67 ἡ τοῦ ἡλίου λεγομένη ἡμέρα, pour le jour consacré spécialement aux réunions chrétiennes. Κυριακή est peut-être un mot emprunté au style officiel, où il se rapportait à l'empereur (*Deissmann,* L. O², p. 268-269), et passé au véritable Maître, au Christ; la première attestation de ce mot pour le dimanche, en dehors du N. T. se trouve *Didachè,* XIV, 1; *Méliton* Περὶ κυριακῆς (*Eus.* H. E. IV, 26); cfr. encore *Ign.* Magnésiens, 9; *Evang. Pet.,* 9, 11; *Barnabé,* XV, 9. Le jour de la Résurrection convenait à une telle révélation de la gloire et de la puissance du Christ, d'autant plus que les chap. IV et V nous montreront une véritable liturgie céleste. — « J'entendis derrière moi », cfr. *Ézéch.* III, 12; la « trompette » retentit souvent dans les apocryphes et les écrits rabbiniques, et le sens

I, 9. Moi, Jean, votre frère et associé dans la tribulation et la royauté et la patience en Jésus, je me suis trouvé dans l'île qui est appelée Patmos, à cause de la parole de Dieu et du témoignage de Jésus. Je me suis trouvé en esprit (*c'est-à-dire* en extase) au jour du Seigneur. 10. Et j'entendis derrière moi une grande voix, comme [celle] d'une trompette disant :

11. « Ce que tu regardes, écris- [le] dans un livre, et envoie- [le] aux sept Églises, à Éphèse, à Smyrne, à Pergame, à Thyatire, à Sardes, à Philadelphie et à Laodicée. 12. Et je me retournai pour regarder la voix qui

en est eschatologique; nous le fixerons plus tard (v. Exc. XX). C'est une hypallage assez étrange, signe certain de négligence de style, d'avoir fait accorder le participe λεγούσης avec la « trompette » et non avec la « voix »; aussi des scribes ont-ils omis ce mot, ou bien l'ont changé en λέγουσαν (δ2ᶜ-**אᵃ-01**, *af.*) ou φωνούσης (α 1573-38-2020, al.).

—— **A. C. 11.** Jean reçoit l'ordre d'écrire ce qu'il voit — et ce qu'il entendra, ἀκούεις est supposé dans *boh.*, — sur un rouleau de papyrus (βιβλίον), il s'agit de l'Apocalypse entière; et de l'envoyer *aux* sept églises, déterminées. Nous verrons dans un prochain excursus pourquoi ces sept ont été choisies.

—— **A. B. 12.** λαλεῖν μετά (au lieu du datif ou de πρός), tournure johannique (*Joh.* IV, 27, bis; IX, 37; XIV, 30, contre 21 datifs), constante dans l'Apocalypse, semble répondre à l'hébreu דִּבֵּר עִם (INTROD., c. X, § II). — Remarquer « regarder la voix » (!) — ἥτις = ἥ.

13. Καὶ ἐπιστρέψας εἶδον ἑπτὰ λυχνίας χρυσᾶς, καὶ ἐν μέσῳ τῶν λυχνιῶν ὅμοιον *υἱὸν
ἀνθρώπου, ἐνδεδυμένον ποδήρη καὶ περιεζωσμένον πρὸς τοῖς μαστοῖς ζώνην *χρυσᾶν.
14. ἡ δὲ κεφαλὴ αὐτοῦ καὶ αἱ τρίχες λευκαὶ ὡς ἔριον λευκὸν ὡς χιών, καὶ οἱ ὀφθαλμοὶ
αὐτοῦ ὡς φλὸξ πυρός, 15. καὶ οἱ πόδες αὐτοῦ ὅμοιοι χαλκολιβάνῳ ὡς ἐν καμίνῳ
*πεπυρωμένης, καὶ ἡ φωνὴ αὐτοῦ ὡς φωνὴ ὑδάτων πολλῶν, 16. καὶ *ἔχων ἐν τῇ
δεξιᾷ χειρὶ αὐτοῦ *ἀστέρες ἑπτά, καὶ ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ ῥομφαία δίστομος ὀξεῖα
ἐκπορευομένη, καὶ ἡ ὄψις αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος φαίνει ἐν τῇ δυνάμει αὐτοῦ. 17. Καὶ

**A. B. 13.** λυχνίας, cfr. I *Reg.* VII, 49, candélabres du sanctuaire, et *Zach.* IV, 2; mais, si c'est une réminiscence, l'auteur modifie tout ce qu'il emprunte. — L'expression ὅμοιον υἱὸν ἀνθρώπου se retrouve littéralement *Apoc.* XIV, 14; malgré C, *And.*, *lat.* qui ont υἱῷ, et A qui a ὁμοίωμα, la grande majorité des mss. l'a admise, avec tous les critiques, car la curiosité même de cette leçon est un signe de son authenticité; ailleurs Jean emploie régulièrement ὅμοιος avec le datif (INTROD., ch. X, § II); cfr. *Dan.* VII, 17 כְּבַר־אֱנָשׁ, le « Fils de l'Homme » des Evv., des *Paraboles d'Hénoch*, XLVI, al. et, dans *IV Esdras* XIII, 3, texte syrien : « le vent faisait monter du cœur de la mer comme la ressemblance d'un homme »; éthiopien, arabe, arménien : « un vent semblable à un homme ». Pour l'idée, cfr. encore *Phil.* II, 7 ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων. — ποδήρης, *vestis talaris*, cfr. *Exode* XXVIII, 4, pour traduire מְעִיל, parmi les vêtements du grand prêtre; *Sap. Sal.* XVIII, 24, costume d'Aaron; *Zach.* III, 4, robe du grand prêtre Jésus (LXX); *Josèphe*, Antiquités judaïques, III, 7, 2 ποδήρης χίτων. *Den. b. Salibi* dit que ce mot répond en syriaque à « éphod ». C'est donc un vêtement sacerdotal. — ζώνην χρυσᾶν, remarquer la contraction irrégulière en ᾶν pour ῆν (ℵ-δ²-**01**, A-δ⁴-**02**, C-δ³-**04**), par analogie avec ἀργυρᾶν (*Blass, Moulton*). Cfr. *Dan.* X, 5 et dans I *Macc.* X, 89, πόρπην χρυσῆν, « agrafe d'or », distinction réservée aux princes de sang royal, et envoyée par le roi Alexandre à Jonathas.

**B. 14.** λευκαί κτλ., tête et chevelure, cfr. *Dan.* VII, 9 et *Hén.* XLVI, 1, attributs de Dieu; — φλὸξ πυρός, image classique, cfr. *Dan.* X, 6, description d'un ange.

**A. B. 15.** L'étrange leçon πεπυρωμένης se trouve A et C. Nous la conservons, pour sa singularité même; pour l'expliquer, le cod. 1073 de Soden a changé ἐν καμίνῳ (fém.) en ἐκ καμίνου. Ainsi *Swete, Nestle, Westcott-Hort*, quoique W-H. hésite entre π... ης et πεπυρωμένοι (P, Q, *Orig.*, minusc. nombreux, *André, Aréthas*), admis de *v. Soden; Bousset* et *Tisch.* veulent πεπυρωμένῳ, avec ℵ, α 500-16-336, α 1581-46-209, al, *Prim., Cypr., Vict.*, la *vulg.* et les codd. latins en général, *sah., boh., eth.* Ce sont des corrections, et les versions, surtout, ne pouvaient faire autrement que de corriger cette incongruence; *Holtzmann, Hort, Swete, Beckwith* estiment que le mot λίβανος étant quelquefois féminin pourrait expliquer cette inattention singulière. — χαλκολιβάνῳ .. πεπυρωμένης, cfr. descriptions divines ou angéliques d'*Ezéch.* I. 7; VIII, 2; *Dan.* X, 2, etc.

**A. B. 16.** Καὶ ἔχων... le participe remplace un verbe fini. (INTROD., ch. X, § II); καὶ εἶχεν se lit ℵ, α 1572-41-2021, *boh., vulg.* Par contre φαίνει surprend comme une construction dure, et l'on aurait plutôt attendu le participe φαίνων, comme dans des mss. d'*André;* ℵ a interverti ὡς et φαίνει; A a supprimé καὶ ἔχων, et écrit ἀστέρες au lieu de ἀστέρας, ce qui est très régulier; mais ἀστέρες, même avec ἔχων, peut être la leçon primitive, comme τέσσαρες à l'accusatif (INTROD., c. X, § II, et *Moulton*), traces du dialecte du N. O. qui a influencé la κοινή après la diffusion passagère de la κοινή étolienne. Nous avons conservé -ες, comme probable; A aurait supprimé le verbe pour justifier cette forme de nominatif. — ῥομφαία, large épée des Thraces, cfr. pour cette image *Isaïe* XI, 4; XLIX, 2; *Sap. Sal.* XVIII, 15; *Eph.* VI, 17; *Heb.* IV, 12

parlait avec moi. 13. Et m'étant retourné, je vis sept flambeaux en or, et au milieu des flambeaux [quelqu'un] semblable à un FILS D'HOMME, revêtu d'une tunique longue, et entouré à hauteur des seins d'une ceinture en or. 14. Et sa tête et ses cheveux [étaient] blancs comme de la laine blanche comme neige, et ses yeux comme une flamme de feu, 15. et ses pieds semblables à de l' (?) airain, comme embrasée, dans une fournaise (*sic*) et sa voix comme la voix d'abondantes eaux, 16. et il avait dans sa main droite sept étoiles, et de sa bouche une épée à deux tranchants, aiguë, sortait, et son aspect [était] comme apparaît le soleil dans sa force. 17. Et quand je le

« sermo Dei... penetrabilior omni gladio ancipiti ». *Ps. de Salomon* XVII, 39; *Hen. eth.* LXII, 2 : « La parole de sa bouche (de l'Élu) mit à mort tous les pécheurs »; *IV Esd.*, XIII, « l' « Homme » enflamme tout par sa voix », etc., *Origène* (sch. VIII) en rapproche *Mat.* X, 34 : οὐκ ἦλθον βαλεῖν εἰρήνην ἐπὶ τὴν γῆν, ἀλλὰ μαχαίραν. — ὄψις, mot johannique exclusivement dans le N. T., (1 fois ici, 2 fois IVe Évang.) signifie *Joh.* VII, 24, « apparence », sens classique; *Joh.* XI, 44, « visage » comme dans les LXX. Ici les deux sens sont possibles l'un comme l'autre.

C. **12-16.** Cette apparition de Jésus en « Fils d'Homme » remet en mémoire la vision de Daniel, du Messie triomphant avec son peuple; mais l'expression a été sûrement choisie parce que Jésus, dans l'Évangile, s'appelle le « Fils de l'Homme ». Le costume et tout l'aspect du Seigneur rappellent une foule de descriptions apocalyptiques d'êtres célestes, recouverts du « vêtement des Anges de lumière », comme dira l'*Apoc. de Pierre,* 16. On peut comparer surtout, dans l'*Apoc. d'Abraham,* c. XI, la description de l'Ange de la Révélation, « Iaoël », qui est distinct de Dieu, mais a pouvoir même sur les Quatre Animaux : les pieds comme le saphir, les cheveux comme la neige, etc. Cette imagerie est traditionnelle, et *Gressmann* (Ursprung, p. 347) en voudrait trouver l'origine dans des représentations figurées de dieux antiques; les flambeaux (resp. les yeux) le font penser à des dieux astraux, Surya, Mitra, Varuṇa (p. 111). Quoi qu'il en soit de ces inductions souvent aventureuses, l'intention de Jean est des plus claires. Jésus lui apparaît comme prêtre (ποδήρη), comme roi (ζώνην χρυσᾶν). Ainsi *Bousset, Hort, Swete, Calmes,* après les anciens, *Irénée,* IV, 20, 11, *Victorin, André, Aréthas,* etc. La blancheur de sa tête (« Ancien des Jours » de *Daniel,* « Tête des Jours » d'*Hénoch,* cfr. Iaoël, qui est presque divin) signifie l'antiquité, c'est-à-dire la préexistence de la personne de Jésus (*André,* etc. jusqu'à *Joh. Weiss,* qui en fait une objection contre l'attribution de ce passage à un compagnon de la vie terrestre de Jésus). Autrement dit, Jésus est Dieu (*infra,* cfr. *Dan. Hén.*). Les yeux sont « comme une flamme de feu », c'est le regard qu'on ne peut fuir, la pénétration de sa science divine qui scrute les reins et les cœurs, τοὺς μὲν ἁγίους φωτίζοντες, τοὺς δὲ βεβήλους φλογίζοντες (*And.*). L'image du χαλκολίβανος pour les pieds doit signifier la force et la stabilité, contrastant avec les pieds d'argile de la statue de Nabuchodonosor, la puissance profane (*Swete*). Cette matière n'est pas un parfum (contre *André*), mais, d'après Suidas, un alliage d'or très précieux, et le latin « aurichalcum » semble avoir le même sens; ou peut-être du bronze doré, qui pouvait être un produit fabriqué à Thyatire (*Ramsay*). *Hort,* après *Ewald,* pense à l'ambre, ou à quelque métal étincelant comparé à l'ambre. L'épée qui sort de la bouche est, d'après tous les parallèles connus, l'image de la puissance de la parole « la sentence du juge qui condamne, ou certainement au moins le glaive de l'esprit, qui circoncit l'homme intérieur » (*And.*), « la charité par laquelle le Seigneur nous a blessés » (*Orig.* sch. V, VI), « une forte expression de la puissance irrésistible de ce Juge, cependant plus spirituelle que matérielle » (*Joh. Weiss*). Les étoiles sont-elles

ὅτε εἶδον αὐτόν, *ἔπεσα πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ ὡς νεκρός· καὶ ἔθηκεν τὴν δεξίαν αὐτοῦ ἐπ' ἐμὲ λέγων·

Μὴ φοβοῦ· ἐγώ εἰμι ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος καὶ ὁ ζῶν· 18. καὶ ἐγενόμην νεκρός, καὶ ἰδοὺ ζῶν εἰμὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, καὶ ἔχω τὰς *κλεῖς τοῦ θανάτου καὶ τοῦ ᾅδου. 19. Γράψον οὖν ἃ *εἶδες *καὶ *ἃ εἰσὶν καὶ ἃ μέλλει* γίνεσθαι μετὰ ταῦτα. 20. Τὸ μυστήριον τῶν ἑπτὰ ἀστέρων οὓς εἶδες ἐπὶ τῆς δεξίας μου, καὶ *τὰς ἑπτὰ λυχνίας τὰς χρυσᾶς· οἱ ἑπτὰ ἀστέρες ἄγγελοι τῶν ἑπτὰ ἐκκλησιῶν εἰσίν, καὶ αἱ λυχνίαι αἱ ἑπτὰ ἐκκλησίαι εἰσίν.

posées sur la main étendue (*Plumptre, Hort*) ou bien pendues en chapelet (*Ramsay*)? C'est une image peu plastique, et difficile à représenter. Mais l'origine de l'idée, éminemment sémitique, est celle des astres tenus par Dieu. *Bousset,* après *Gunkel* (Verst. p. 40), de même *Boll* (Aus der Off. p. 21) veulent y voir la Petite-Ourse, autour de laquelle le ciel tourne. Bousset se réfère à un parallèle de la *Mithrasliturgie* éditée par *Dieterich,* où Mithra tient dans la main droite l'épaule d'un taureau » ὅς ἐστιν ἄρκτος ἡ κινοῦσα καὶ ἀντιστρέφουσα τὸν οὐρανόν. *Joh. Weiss* s'y réfère aussi, mais ajoute justement que, dans l'idée de l'Apocalyptique, les étoiles et les flambeaux n'avaient rien à démêler avec Mithra et la Petite-Ourse.

——— **A. B. 17.** ἔπεσα, v. Introd. ch. x, § II; la rec. K lit l'aor. 2 classique ἔπεσον. Ainsi tombent *Isaïe,* (vi, 5), *Ézéchiel* (i, 28), *Daniel,* passim, *Hénoch* xiv, 24, etc. — μὴ φοβοῦ cfr. *Dan.* x, 12, 19, et les paroles de N. S. dans l'Évangile ἐγώ εἰμι, μὴ φοβεῖσθε *Mat.* xiv, 27, et parall.; *Joh.* vi, 20; al. — « Premier et dernier » (cfr. A et Ω), encore dit de Jésus, *Apoc.* xxii, 13, titre éminemment divin; cfr. *Is.* xliv, 6; xlviii, 12.

**A. B. 18.** ὡς ou ὡσεί ajouté devant νεκρός dans 1073 et deux mss. du xiv^e s. — ὁ ζῶν a été omis *g, fuld, Tyc., Prim,* καὶ ὁ ζῶν... αἰώνων dans l'*arm.* Mais nous n'avons qu'à répéter après *Bousset* « qu'on doit être très défiant vis-à-vis de tous les raccourcissements des textes latins ». Ὁ ζῶν, titre divin, « le Vivant » par excellence, par essence, répondant à הַיּ יהוה, הַיּ אֲנִי de l'A. T. *passim;* dans le N. T., attribut de Dieu *Mat.* xvi, 16; xxvi, 63; *Act.* xiv, 15; *Rom.* ix, 26; II *Cor.* iii, 3; vi, 16; I *Thess.* i, 9; I *Tim.* iii, 15; iv, 10; *Heb.* iii, 12; ix, 14; x, 31; I *Pet.* i, 23. Dans *Joh.* ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, dit du Verbe, i, 4; cfr. xi, 25; xiv, 6, c'est une des deux idées maîtresses, avec la « Lumière », du IV^e Évangile. — τὰς κλεῖς (forme attique ressuscitée dans le N. T., κλεῖδας dans la *rec. K*) τοῦ θανάτου καὶ τοῦ ᾅδου, cfr. *Apoc.* iii, 7; puis ix, 1; xx, 1; *Job* xxxviii, 17; *Mat.* xvi, 19; voir encore *Targ. Hier.* à *Deutér.* xxviii, 12 et *tr. Sanhedrin,* 113^a, dit respectivement de Dieu et de son envoyé Élie; nombreux autres textes rabbiniques dans Wettstein. Idée éminemment johannique; cfr. *Joh.* v, 28.

**C. 17-18.** Jésus rassure le prophète épouvanté, comme il rassurait ses apôtres durant sa vie mortelle, ou quand il apparut ressuscité aux femmes, *Mat.* xxviii, 10. Il se donne nettement comme égal à Dieu. Jéhovah était « le Dieu vivant », par contraste avec les dieux morts du paganisme; pour Jésus, l'ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς (*Act.* iii, 15), à l'idée de source et donateur de la vie (IV^e *Evang.* passim), se joint celle de sa résurrection corporelle; εἰμί s'oppose à ἐγενόμην (*Savete*). Il a « les clés de la Mort et de l'Enfer », considérés ici comme des localités, et personnifiés ailleurs (*Apoc.* vi, 8, et d'autre part xx, 13), parce qu'il a puissance sur le shéol dont il fera sortir les morts (IV^e *Évangile*). Ces clés, il les a prises quand il est descendu lui-même aux enfers; mais le voyage infernal d'Ishtar ou d'autres personnages mythiques n'a eu aucune influence, contre *Bousset* et autres, sur la formation de cette idée : Jésus s'est montré le dominateur des enfers quand il en est sorti.

——— **A. C. 19.** Les manuscrits et les critiques hésitent entre γίνεσθαι et γενέσθαι;

vis, je tombai à ses pieds comme mort; et il posa sa droite sur moi, disant :
« Ne crains pas; je suis, moi, le Premier et le Dernier, et le Vivant; 18. et il est arrivé que j'étais mort, et voici que je suis vivant dans les siècles des siècles, et j'ai les clés de la Mort et de l'Enfer. 19. Écris donc ce que tu as vu, soit les choses qui sont [présentement], soit celles qui doivent arriver après cela. 20. [Quant] au mystère des sept étoiles que tu as vues sur ma [main] droite, et aux sept flambeaux en or : les sept étoiles sont les Anges des sept églises, et les sept flambeaux sont sept églises. »

nous avons préféré le premier, avec *W-H, Soden,* et autres. Ce verset est extrêmement important, car l'ordre du Christ fixe à Jean toute la tâche qu'il va accomplir comme Prophète, et il y distingue deux parts. Ἃ εἶδες est général; il signifie d'abord cette vision présente du Christ glorifié, mais sans doute aussi les visions qui vont suivre, et équivaut à « tout ce que tu auras vu », comme une sorte d'aoriste épistolaire; ou bien même il suppose que beaucoup des visions consignées dans le livre de Jean avaient déjà eu lieu avant celle-ci, et que, le commandement une fois reçu, il les a seulement écrites et rangées en ordre systématique (Introd. c. xii). J'ai rendu dans ma traduction καὶ... καὶ par « soit... soit », pour bien faire ressortir le sens; ἃ εἰσὶν ne signifie pas en effet, comme le voudrait *Joh. Weiss,* « Was es bedeutet », mais, avec *Bousset, Swete,* etc. nous estimons qu'il s'agit des « choses du présent » dont traiteront les Lettres (ch. ii-iii), opposées « à celles de l'avenir » ἃ μέλλει γίνεσθαι μετὰ ταῦτα, qui ne commenceront qu'après le chapitre iv.

——— **A. B. 20.** Au lieu de τὰς λυχνίας, on attendait un génitif complément de μυστήριον, comme ἀστέρων. Peut-être cet accusatif est-il une faute d'inattention, causée par le voisinage de οὓς (*Moulton*). A la rigueur, il pourrait se justifier, d'après des exemples classiques, comme indiquant la direction de la pensée sur son objet : « *Quant* au mystère..... et aux sept flambeaux... ». Μυστήριον serait alors aussi à l'accusatif. Cf. *Rom.* viii, 3 et II *Cor.* vi, 13 (*Swete*). En tout cas, ce n'est ni un régime de γράψον, ni une apposition à ἃ εἰσίν... ἃ μέλλει. — Μυστήριον, cfr. *Apoc.* x, 7; xvii, 5,7; cfr. *Dan.* ii, 47 (LXX), le « mystère du Règne de Dieu » dans les Synopt., et le mot dans Paul, *passim.*

**C. 20.** « Mystère », comme au ch. xvii, signifie le sens intime de la vision symbolique. Les églises sont des flambeaux, parce qu'elles participent à la Lumière du Christ (*And.*, *Orig.* sch. ix, x), cfr. *Phil.* ii, 15, φωστῆρες ἐν κόσμῳ. Le « Fils d'Homme » est présent au milieu d'elles (v. 13); leurs « Anges », personnifications qui les représentent, leur idée, l'esprit qui les anime et qui déterminera leur sort, sont tenus dans la main de Jésus, c'est-à-dire sous sa dépendance absolue, pour l'instruction, la protection, le châtiment, la récompense (voir Excursus III).

## EXC. II. — LE CHOIX DES SEPT ÉGLISES, I, 11.

Les sept villes nommées au v. 11 étaient toutes situées à l'ouest et au centre de la province proconsulaire d'Asie, ancien royaume de Pergame. Les *Actes* (xviii, 19-21; xix) nous font connaître l'évangélisation d'Éphèse par saint Paul. De là, l'Évangile s'était répandu dans les vallées du Méandre et du Lycus, et il s'était fondé des chrétientés importantes dans les trois villes phrygiennes contiguës de Colosses, Hiérapolis et Laodicée (*Col.* ii, 1; iv, 13-16; *Eph.*; cfr. *Act.* xix, 10). Smyrne, Pergame, Thyatire et Philadelphie durent recevoir la Bonne Nouvelle vers la même époque. Mais il y avait d'autres centres chrétiens dans la

province : Troas (*Act.* xx, 5-6); probablement à en juger d'après I *Pet.* i, 1, Cyzique, au N., port très important entre l'Asie et la Bithynie ; Tralles et Magnésie également, dans la région même d'Éphèse, car les lettres de saint Ignace d'Antioche, écrites vingt ans au plus après l'Apocalypse, nous y montrent des communautés florissantes, qui ne devaient pas dater seulement de la veille. Pourquoi Jean a-t-il négligé toutes ces villes, ainsi que Colosses et Hiérapolis, sans parler de Milet, où il semblerait aussi y avoir eu une église, d'après *Act.* xx, 17-suiv.?

Nous résumons *Ramsay* (Letters, ch. xiv), qui a bien étudié cette question, et y a apporté la réponse qui paraît la plus plausible. Les sept cités prises ensemble, à cause du sens de plénitude qu'a le nombre sacré sept, représentaient toute la province, et celle-ci toute l'Église; elles répondaient, par leurs caractères respectifs, à sept groupes d'attributs du Fils de l'Homme. Mais comment s'est faite la sélection? Pour faire sept, l'auteur aurait bien pu en choisir d'autres que celles-là. On comprend qu'il n'ait pas laissé de côté des centres extrêmement importants comme Éphèse, Smyrne et Pergame, ni encore Sardes et Laodicée, chefs-lieux administratifs de districts (*conventus*). Mais Thyatire et Philadelphie n'étaient que des villes secondaires des conventus de Pergame et de Sardes. Est-ce que leurs chrétientés étaient plus nombreuses, ou que le Prophète les connaissait mieux? C'est possible, mais conjectural.

Le choix ne répond pas non plus à une division géographique de la province : le Sud, l'Est et le Nord sont complètement négligés, et même toutes les villes de l'Ouest ne sont pas nommées. Mais il faut remarquer que les sept cités se trouvent toutes situées sur la grande route circulaire qui joignait les parties de la province les plus riches, les plus influentes et les plus populeuses. De même que I *Pet.* i, 1 énumère les pays dans l'ordre où les rencontrerait un messager débarquant au point le plus éloigné de Rome, dans le Pont, ainsi les Sept Églises sont nommées dans l'ordre suivant lequel pouvait les atteindre, au long de cette route, un messager parti de Patmos pour le continent. Il débarquait naturellement au grand port d'Éphèse, pour aller au nord, par Smyrne, jusqu'à Pergame, le long de la voie la première construite par les Romains, lors de l'organisation de la province. De là, tournant au S. E., par le chemin des Postes impériales, il passait successivement par Thyatire, Sardes, Philadelphie et Laodicée, d'où, par la grande route centrale de l'Empire, le long des vallées du Méandre et du Caïstre, il pouvait rejoindre Éphèse, laissant à chaque église une copie du message johannique, et le soin de le divulguer dans les églises avoisinantes. Mais d'où vient alors l'omission de Hiérapolis, Tralles et Magnésie, ces deux-ci plus considérables que Philadelphie ou Thyatire? Ramsay recourt à l'hypothèse que l'Asie aurait été divisée, dès avant la composition de l'Apocalypse, en sept districts postaux, où les émissaires des grandes compagnies commerciales, imitant le service postal officiel (qui ne servait qu'à l'Administration), auraient déposé leurs messages. Très vraisemblablement alors, chaque district devait avoir pour centre une de nos sept cités : Pergame, pour tout le Nord, Troas, Adrumète peut-être et Cyzique; Thyatire pour un district intérieur, au N. E.; Sardes, pour le reste de la vallée moyenne de l'Hermus; Philadelphie, pour la Lydie supérieure et la Phrygie nord, dont elle était « une porte » (*Apoc.* iii, 8); Laodicée, pour la vallée du Lycus et la Phrygie centrale, dont elle devint la métropole chrétienne;

Éphèse, pour le bassin du Caïstre, les rives et les côtes du bas Méandre Smyrne, pour la vallée du bas Hermus, et les côtes ioniennes du Nord. Le messager n'aurait pu aller lui-même à Troas, par exemple, sans allonger considérablement son chemin; mais Troas était sur la route impériale de Pergame à Lampsaque. Magnésie et Tralles pouvaient recevoir la lettre d'Éphèse directement, longtemps avant que le messager supposé les traversât; quant à Colosses et à Hiérapolis, leur voisinage de Laodicée rendait suffisant de communiquer l'Apocalypse à cette dernière. Ainsi, l'on aurait eu tellement l'habitude de penser à ces sept villes pour le circuit, que Jean eût tout naturellement nommé celles-là, et dans cet ordre. Cela n'exclut pas, du reste, qu'il y ait eu plus de sept districts, et que Jean ait exclu tel ou tel nom moins important pour faire juste le nombre sept. L'hypothèse, séduisante, et admise aussi de *Swete,* doit être nécessairement complétée par la supposition que l' « Ange » de chaque église respective pouvait être considéré comme résumant le caractère commun de toutes les églises de moindre importance qui s'y rattachaient dans la même région.

### EXC. III. — LA SIGNIFICATION DES « ANGES » DES ÉGLISES.

Partout ailleurs où Jean introduit des Anges — une soixantaine de fois — ce sont des êtres personnels, des esprits célestes. En est-il de même en ces trois chapitres?

Ils ne sont point, en tout cas, identiques aux « sept esprits » de I, 4 ni de III, 1 ni de V, 6 (voir *Comment.* ad loc.). Il existe cinq espèces d'interprétations, classées par *Bousset.* Ce seraient : 1° ou bien des messagers (ἄγγελοι) des Églises auprès du Prophète, soit envoyés réellement (*Spitta,* qui à cause de cela est gêné par le symbolisme des « étoiles » et l'attribue au « rédacteur »), soit imaginés en vision (*Ebrard*); 2° ou bien des représentants des communautés respectives, comme les שְׁלִיחֵי צִבּוּר des synagogues, qui n'étaient toutefois que des ministres inférieurs, des lecteurs pour la prière publique (*Vitringa, Schœttgen, Bengel, Eichhorn, Heinrici,* voir *Lightfoot,* Horae hebraicae, sur *Mat.* IV, 23); 3° ou bien des anges gardiens, comme les « Princes » (שָׂרִים) de *Daniel* (X, 13; XII, 1), et les « 70 pasteurs » de la Vision des Animaux dans *Hen. éth.* c. 85-suiv., et le *Test. Nephthali héb.* c. VIII-suiv. Ainsi l'interprète *Origène,* qui trouvait naturel que de bons Anges pussent s'attirer des blâmes (*Hom. in Num. XI,* 4; *XX, 3. 4; hom. in Luc. XXIII; De Orat. II; De Princip. I,* 8). Les PP. grecs, en général, favorisent ce sens, ainsi *André,* d'après S. Grégoire le Théologien, *S. Grégoire de Nazianze.* Or. XLII, 9; — *Lightfoot* (Comm. sur Ep. aux Phil.), *Volkmar, Hilgenfeld, Düsterdieck, Alford, Holtzmann, Milligan, Calmes;* 4° ou bien des membres dirigeants de la communauté, les évêques ou la collectivité du presbytérium, interprétation qui peut s'appuyer sur le symbole des « étoiles » pour les docteurs (*Dan.* XII, 3), et sur *Malachie,* II, 7; *Aggée,* I, 13 (מַלְאַךְ), al. Cette explication a été surtout en vogue chez les Latins, depuis *S. Augustin, Prim., Bède;* elle est soutenue par *Ewald, Joh. Weiss* et le grand nombre des exégètes; 5° enfin l' « Ange » pourrait être la communauté elle-même personnifiée. Ainsi *Bousset,* qui rappelle l' « Ange » de Pierre considéré comme son double céleste, d'après *Act.* XII, 15.

Si c'étaient des Anges gardiens (opinion 3), ce seraient des êtres célestes, et les « étoiles » qui sont sur la main du Christ seraient leur représentation directe, et non un pur symbole comme les « flambeaux » pour les églises. Alors, en outre de la difficulté qu'il y aurait à les rendre responsables des fautes de leurs protégés humains, — idée moins digne de Jean que d'Hénoch, — comment se ferait-il que le Christ eût besoin de Jean pour communiquer avec des esprits célestes? Cette difficulté n'a pas échappé à *Holtzmann*, mais il y répond mal. Le contexte des chapitres II et III invite donc ouvertement à voir dans ces « Anges » quelque réalité humaine, qui, comme les églises-flambeaux, n'existe dans le monde divin que par son idée, son symbole. Mais les opinions 1 et 2 sont artificielles et insuffisantes. Ce ne peuvent être non plus les « apôtres des églises », car « ἄγγελος τῆς ἐκκλησίας » ne pourrait signifier que « envoyé par l'église » et non « à l'église ». Il nous semble donc qu'il faut conclure par un compromis entre les opinions 3, 4 et 5. On peut prendre l' « Ange », dit *Hort,* dans son sens le plus obvie, mais en le regardant comme un simple symbole : ce n'est pas l'Ange gardien, esprit indépendant et irresponsable de nos fautes, mais « l'esprit des églises personnifié, l'image de leur vivante unité » (Idem *Gebhardt, Swete,* et déjà *Beatus*). Cette vue peut se préciser en la combinant avec celle des Latins, d'*Ewald,* etc. Cet esprit est comme incarné dans les chefs, les évêques, qui sont interpellés aux chap. II et III, non pour leurs fautes ou leurs mérites personnels, mais comme représentants de leurs églises respectives. C'est parce que les « Anges » sont ainsi, en fin de compte, quelque chose d'humain, qu'ils ont seulement leurs symboles près du Christ glorifié, au lieu d'y siéger en personne. Ces symboles, ces « doubles » célestes des choses terrestres, étaient familiers à l'esprit anatolien (voir Ramsay, *Letters,* p. 62-63, à propos d'un bas-relief de Koloé en Lydie, de l'an 100 de notre ère). Si Jean a choisi le mot « d'Anges », c'est à cause de l'habitude apocalyptique (cfr. *Daniel* et *Hénoch*), mais il n'aurait plus pensé qu'aux réalités figurées sans s'occuper des figures, qui n'étaient que des figures, ni chercher à rendre le contexte cohérent avec la figure choisie. C'est un bel exemple de symbolisme à plusieurs étages, en cascade, pour ainsi dire : Étoile = Ange = (*Prélat*) = *communauté caractérisée par l'esprit qui y prévaut,* le troisième membre étant seulement impliqué et sous-entendu dans le passage du double symbole, Étoile et Ange, à la réalité symbolisée (Introd., ch. VI). Ainsi que le dit *André,* « à travers l'Ange le Christ s'adresse à l'Église, comme διὰ παιδαγωγοῦ τῷ παιδαγωγουμένῳ », et c'est le correctif sous-entendu qu'il faut apporter à l'opinion 3, chez la plupart des Grecs.

## II. LES LETTRES AUX SEPT ÉGLISES

(c. II-III).

Introd. — *Ces deux chapitres contiennent l'accomplissement de la mission de Jean, en sa première partie qui est de révéler aux églises « ἃ εἰσίν » (I, 19), c'est-à-dire surtout leurs mérites ou démérites actuels, leurs dangers présents, et les secours, les châtiments, les récompenses que leur prépare le Fils de l'Homme. Avant de prédire les périls extérieurs (IV-XX), il fallait purifier et fortifier les âmes. Les perspectives eschatologiques n'y sont pas saillantes, elles sont fondues avec les promesses ou les menaces faites pour la vie d'ici-bas (contre la plupart des libéraux, et* Fabre, *« l'Ange et le Chandelier de l'Eglise d'Ephèse »,* R. B, *avril 1910). Ces chapitres méritent d'être égalés aux plus belles pages du N. T.: la conscience de l'inspiration divine chez celu qui qui les a écrites s'y révèle, dit* Joh. Weiss, *« à tout homme capable de sentir ».*

Plan des 7 Lettres. *Toutes sont construites sur le même plan, et la symétrie est à peu près parfaite. Chacune commence par « Τάδε λέγει », ayant pour sujet le Christ, désigné par un de ses sept attributs, par celui qui, semble-t-il, est le mieux en rapport avec la condition spéciale de chaque église. Toutes se terminent par une promesse finale, qui répond aussi, d'une manière plus ou moins directe, à l'attribut proclamé. Dans le corps de chaque lettre, l'ordre est encore le même. Les paroles du divin Auteur commencent toujours par οἶδα; puis il énumère les mérites ou les fautes, avec l'éloge ou le blâme qui convient; ensuite vient un avis pour le présent ou l'avenir immédiat. Dans la formule finale, c'est l' « Esprit » qui parle, τὸ πνεῦμα au singulier, c'est-à-dire le Saint-Esprit que possède Jésus (V, 6); et cette réduction au singulier confirme l'interprétation que nous avons donnée des ἑπτὰ πνεύματα (I, 4), lesquels ne sont que l'Esprit un en soi et multiple dans ses opérations. Cet Esprit apparaît ici comme une personne. Ses promesses s'adressent chaque fois à toutes les églises indistinctement,* ταῖς ἐκκλησίαις, *ce qui montre bien que chacune des lettres était destinée à toute l'Asie, même à l'Église en général, donc qu'elles n'ont jamais été séparées. Ces promesses sont toutes soulignées par un appel de tournure évangélique* ὁ ἔχων οὖς..., *lequel les suit dans les trois premières lettres, et les précède dans les quatre autres (3 + 4,* Introd. *ch. VII). Elles s'adressent toutes au « Vainqueur »* ὁ νικῶν, τῷ νικῶντι, *autrement dit à tout chrétien fidèle, et non seulement aux martyrs, dont il est peu question dans cette partie (contre* Joh. Weiss).

Doctrine. *Elles présentent beaucoup de ressemblances de fond et d'expression avec le reste du N. T. : avec la tradition synoptique, avec* Col. *et* Thess, *sans parler de parallèles remarquables avec* Jac. *et* Ia Pet. *La christologie suppose celle de saint Paul; Jean dépasse même celui-ci dans l'affirmation claire de la divinité de Jésus, et* Bousset *a pu dire qu'il offre la christologie la plus avancée du N. T.; cela est vrai pour l'expression, en exceptant, bien entendu, le Quatrième Évangile. Ainsi qu'en ce dernier écrit, l'objet principal des promesses est la vie de la grâce, la « vie éternelle » de l'Évangile, commencée dès ici-bas, et qui ne fera que s'épanouir dans sa plénitude après la consommation. L' « arbre de vie », la « manne », le « repas » font penser à l'Eucharistie. Jésus se donne lui-même au croyant (l' « étoile du matin », II, 28, v.* ad loc.) *et tous les autres dons ne sont qu'une forme, un aspect du don de sa personne. — Tout indique du reste que l'auteur est un chrétien d'origine sémitique; en plus de son style, il y a ses innombrables réminiscences de l'A. T., qui ne sont pas des citations à proprement parler, mais montrent un homme tellement*

## A. *Lettre à Éphèse* (II, 1-9).

CH. II. 1. Τῷ ἀγγέλῳ* τῆς ἐν Ἐφέσῳ ἐκκλησίας γράψον·
Τάδε λέγει ὁ κρατῶν τοὺς ἑπτὰ ἀστέρας ἐν τῇ δεξιᾷ αὐτοῦ, ὁ περιπατῶν ἐν μέσῳ τῶν ἑπτὰ λυχνιῶν τῶν χρυσῶν· 2. Οἶδα τὰ ἔργα σου καὶ τὸν κόπον καὶ τὴν ὑπομονήν σου, καὶ ὅτι οὐ δύνῃ βαστάσαι κακούς, καὶ ἐπείρασας τοὺς λέγοντας ἑαυτοὺς ἀποστόλους *καὶ οὐκ εἰσίν, καὶ εὗρες αὐτοὺς ψευδεῖς. 3. Καὶ ὑπομονὴν ἔχεις, καὶ ἐβάστασας διὰ τὸ ὄνομά μου, καὶ οὐ *κεκοπίακες. 4. Ἀλλὰ ἔχω κατὰ σοῦ, ὅτι τὴν ἀγάπην σου τὴν

*nourri de la Bible que les expressions les plus caractéristiques en viennent tout naturellement sous sa plume;* ποιμανεῖ *(II, 27), suppose l'usage des LXX.*

Circonstances historiques. *Voir* INTROD. ch. I et III. *Les dangers des églises sont plutôt intérieurs qu'extérieurs* (v. EXCURSUS XI sur les « Nicolaïtes »). *Il n'y a encore qu'une allusion voilée au culte des empereurs, et la persécution est plutôt future. Nous avons fait voir que tout indique la fin du Ier siècle. Jean connaît parfaitement l'histoire de ses cités; c'est donc qu'il y avait déjà fait un long séjour. Nous admettons volontiers que la personnification des communautés par leurs « Anges »* (v. EXC. III) *favorise l'idée qu'il y avait partout un épiscopat monarchique. Éphèse ne fait pas objection, car cette église pouvait avoir un chef local distinct de l'Apôtre, ou du moins quelqu'un avait dû y remplacer Jean exilé. Cfr. le* Diotréphès *de* III Joh. v. 9.

Langue. *A part un très petit nombre de particularités qui s'expliquent aisément parce que ce sont des épîtres, et non des récits, la langue a une grande homogénéité avec celle du reste de l'Apocalypse.* Bousset *l'a parfaitement étudiée. Si ces chapitres sont écrits, comme on le dit souvent, dans un grec plus uni que les autres, cependant il s'y rencontre plus d'une anomalie caractéristique qu'on retrouve ailleurs. Ainsi les défauts d'accord, qu'on peut ordinairement s'expliquer comme des sortes de parenthèses ou d'exclamations d'un écrit pensé et écrit par saccades, pour ainsi dire, et qui n'a pas été corrigé (II, 18; 20, etc.). Les anacoluthes comme II, 20, les nominatifs absolus* (ὁ νικῶν ... δώσω αὐτῷ), *qu'explique également la vivacité de la pensée; l'absence de copules (I, 4; II, 13), le pléonasme du pronom personnel avec le relatif (III, 8), qui est un « hébraïsme », au moins au sens large* (INTROD, *ch. X, II*), *tout cela se retrouve ailleurs dans le livre. Pour la construction, presque toujours ici l'adjectif est muni de l'article et suit le substantif. Les places respectives du sujet et du verbe varient; le régime direct substantif précède six fois le verbe. Notons encore l'ἐκ partitif employé comme régime direct, et un emploi singulier du verbe* δίδωμι. *Nous verrons plus loin les particularités du vocabulaire. Les particules sont plus variées qu'ailleurs :* δέ *(3 fois),* ἀλλά *(8 fois),* οὖν *(6 fois, absent dans le reste du livre). L'auteur choisit les temps avec une assez délicate exactitude. En somme, cette langue est peut-être un peu plus soignée que dans les autres parties, quoique la dernière main n'y ait pas été mise; mais elle demeure foncièrement la même, et reproduit les plus notables particularités de l'ensemble. C'est surtout avec la dernière partie (XXI-XXII) qu'il y a de frappants rapports d'idée et d'expression.*

Origine; sources? *Faut-il attribuer à ces lettres une source spéciale? les observations précédentes suffisent déjà à dicter une réponse négative.* Spitta *veut les considérer comme de véritables lettres, envoyées respectivement, avec le corps de l'écrit, à chacune des communautés; nous ne pouvons l'admettre, car elles forment un tout, intimement lié à la vision d'introduction I, 9-20. De plus, il regarde toutes les promesses de l'Esprit (II, 7; 11; 17; 26; 29; III, 5-6; 12-13; 21-22) comme une addition du dernier rédacteur à l'Apocalypse chrétienne de l'an 60;* Erbes *attribue les mêmes*

Ch. ii. 1. A l'Ange de l'église [qui est] à Éphèse, écris :
« Voici ce que dit Celui qui tient les Sept Étoiles dans sa droite, qui marche au milieu des sept flambeaux en or : 2. Je connais tes œuvres, et ton travail et ta patience, et que tu ne peux supporter de méchants; et tu as éprouvé ceux qui se disent apôtres — et ils ne [le] sont pas! — et tu les as trouvés menteurs. 3. Et tu as de la patience, et tu as eu à supporter pour mon nom, et tu ne t'es pas lassé. 4. Mais j'ai contre toi que ta charité pre-

*versets (sauf III 21-22) à sa dernière Apocalypse, de l'an 80.* Joh. Weiss *a suivi ces auteurs et doute même du caractère primitif de I, 6, sur les Nicolaïtes. Ce seraient là des additions de son habile « rédacteur » à l'Apocalypse ancienne de Jean; en effet, l'Esprit, c'est-à-dire l'écrivain, se met à parler à la place de Jésus; il s'adresse à toutes les églises, et non plus à une seule; il ne pense plus qu'aux martyrs* (νικῶν, *les chrétiens étant vainqueurs par leur mort sanglante, comme le Christ, qui a ainsi vaincu le monde), tandis que la partie primitive, Johannique, des lettres, n'aurait pas parlé de dangers extérieurs. Il faut, pour soutenir une pareille opinion, qu'il néglige les explicites avertissements à Smyrne, à Pergame et à Philadelphie. Enfin les formules finales sont tout à fait stéréotypées, tout cela indiquerait une dualité de sources.*

*Les autres critiques* (Weizsäcker, Schmidt, Völter, Vischer, Weyland), *respectent l'intégrité des lettres, mais les attribuent au « dernier rédacteur », le même qui, pour* Weiszäcker *et* Vischer, *a écrit l'épilogue XXII, 6-21.* Briggs *les fait paraître, sous Galba, avec la triple Apocalypse des Sceaux, des Trompettes et des Coupes.*

*A tous, et particulièrement à* Joh. Weiss *on doit répondre avec* Bousset : *1°) la fin des lettres n'est pas plus stéréotypée que leur début, et la combinaison 3 + 4 des formules finales indique simplement que la même main est ici à l'œuvre que dans les chapitres des Sceaux et des Trompettes* (Introd. *ch. VII*); *2°) il est faux que les promesses de l'Esprit n'aient pas de rapport au contenu précédent; 3°) les nombreux rapports des formules finales au reste du livre indiquent que le reste et les Lettres sont d'une même main; 4°) dans les formules d'introduction, le rapport à ce qui suit n'est pas toujours beaucoup plus clair que celui des finales; il faudrait donc nier celles-là aussi; 5°) les ressemblances avec les Synoptiques et les écrits johanniques ne sauraient être une objection, elles montrent seulement la date tardive de la composition; 6°) enfin l'extension des promesses à* toutes *les Eglises ne démontre qu'une chose; c'est que, malgré* Spitta, *les lettres ne sont pas de vraies épîtres séparées, mais étaient destinées dès le commencement à la lecture publique dans toutes les églises; chacune, en effet, représente un aspect concret des mêmes vérités, toujours typiques pour toute l'Asie chrétienne. Notre commentaire établira tous ces points.*

**A. 1.** τῷ ἐν pour τῆς ἐν, dans A et C, al. *syr.* grec paraît à *W-H* être la leçon originale dans les sept en-têtes : « the angel that is in Ephesus, [the angel] of a church » (*Hort*); *Swete* l'admet ici et ii, 8. Avec tous les autres nous conservons τῆς, beaucoup mieux attesté et plus naturel; voir cependant comm. de ii, 18, **A. B.** — κρατῶν, plus fort que ἔχων.

**B. C. 1.** Cfr. i, 13, 16, 20. Jésus va se manifester à chaque église avec quelque attribut de la vision précédente. Ici il se donne comme présent personnellement au milieu des églises-flambeaux (περιπατῶν), comme tenant dans sa main tous leurs « Anges », leurs esprits, parce que Éphèse était la première et la plus ancienne de ces églises, en quelque sorte une métropole qui contenait en soi toutes les autres (*Hort*). Ainsi chaque attribut semblera choisi pour répondre à quelque trait de l'église en cause.

πρώτην *ἀφῆκες. 5. Μνημόνευε οὖν πόθεν *πέπτωκες, καὶ μετανόησον, καὶ τὰ πρῶτα ἔργα ποίησον. Εἰ δὲ μή, ἔρχομαί* σοι καὶ κινήσω τὴν λυχνίαν σου ἐκ τοῦ τόπου αὐτῆς, ἐὰν μὴ μετανοήσῃς. 6. Ἀλλὰ τοῦτο ἔχεις, ὅτι μισεῖς τὰ ἔργα τῶν Νικολαϊτῶν, ὡς κἀγὼ μισῶ. 7. Ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις· Τῷ νικῶντι δώσω αὐτῷ φαγεῖν ἐκ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς, ὅ ἐστιν ἐν τῷ παραδείσῳ τοῦ θεοῦ.

——— **A. B. 2.** Οἶδα, au lieu de γινώσκω qui n'est jamais dit du Christ dans l'*Apoc.*, exprime mieux le caractère absolu de sa science (*Swete*); cfr. *Abbott*, pour les deux mots dans le IVe Évangile. — κόπος et ὑπομονή sont les deux espèces d'ἔργα (*Bousset*), les vertus d'activité et d'endurance. Pour ces deux mots, cfr. I *Thess.* I, 3. — καὶ οὐκ εἰσίν est plutôt une parenthèse qu'une anacoluthe; cfr. I,5-suiv., et d'autres passages que nous trouverons. Pour les « faux apôtres » cfr. II *Cor.* XI, 5, 13; *Gal.* I, *Didachè* XI, 4-6.

**C. 2.** Ces « faux apôtres » doivent comprendre les « Nicolaïtes » du v. 6. Les épîtres à Timothée montraient déjà des essais de gnosticisme (judaïsant) à Éphèse. *Ignace* loue aussi cette église d'avoir fermé ses oreilles aux faux docteurs (*Ign. ad Eph.* VII, 1; XIX, 1). Elle a pu « supporter le fardeau de la persécution (ὑπομονή, ἐβάστασας du v. 3), mais non celui d'hommes et de frères pervertis » (*Hort*). Paul s'était déjà attaqué à de semblables gens; il n'y a donc ici, contre les Tubingiens que *Völter* en a crus, aucune trace d'anti-paulinisme; *Renan* s'est passé la fantaisie ébionite d'identifier « Nicolas » à saint Paul.

——— **A. 3.** κεκοπίακες (INTROD. ch. x, § II) a été corrigé en ἐκοπίασας dans *Orig.*, ℵ, *la rec. K;* ailleurs en κεκοπίακας. Nous admettons cette faute vulgaire, avec *Moulton*, et tous les critiques.

——— **A. C. 4.** ἀφῆκες, autre vulgarisme, se lit ℵ et C; nous le conservons, quoique *B. Weiss* et *Soden* adoptent la correction ἀφῆκας. Ce qui est reproché par le Christ, c'est probablement la baisse de l'enthousiasme religieux (*Joh. Weiss*), de la fraternité chrétienne (*Hort*).

——— **A. C. 5.** πέπτωκες de ℵ a été corrigé en πέπτωκας ou ἐκπέπτωκας dans les autres mss., mais il est admis des critiques, excepté *Weymouth* et *B. Weiss*. — Ἔρχομαί σοι, « dativus incommodi » (INTROD.. ch. x, § II). *Orig.* et *And.* le font suivre de l'adverbe ταχύ, sans doute par assimilation à II, 16; III, 11, et au chap. XXII. — Le déplacement du flambeau de cette église qui a été nommée la première de toutes, signifie que la communauté déchoira de son rang, faute de charité, ou même disparaîtra (*Holtzmann*). C'est de même une menace temporelle, pour la plupart des exégètes; *André* y voyait même une prophétie de la translation de la primauté à Constantinople! En tout cas, c'est bien, contre *Calmes*, le Christ qui parle, et non pas Jean qui menacerait Éphèse d'une sanction disciplinaire, de transporter ailleurs le siège épiscopal (vid. *infra*).

——— **B. 6.** Les « Nicolaïtes » sont à comparer aux Biléamites et à Jézabel des lettres suivantes (voir EXCURSUS XI).

——— **A. B. 7.** Remarquer la tournure pléonastique τῷ νικῶντι (νικοῦντι dans A, INT. C. X, p. CLXXXVI) δώσω αὐτῷ, qui se retrouve (resp. ὁ νικῶν. INTROD., ch. x, § II) à la fin des autres lettres. — Ὁ ἔχων οὖς peut être une réminiscence des appels du Seigneur dans l'Évangile; cfr. *Mat.* XI, 15; XIII, 9, 43; *Marc*, IV, 9, 23; *Luc*, VIII, 8; XIV, 35. — Τὸ πνεῦμα, cfr. les ἑπτὰ πνεύματα. — Le mot νικᾶν, employé ici au sens absolu, peut répondre à l'hébreu יכל, si l'on s'en rapporte à v, 5. Il est spécifiquement johannique, (cfr. *Joh.* XVI, 33; I *Joh.* II, 13-suiv.; IV, 4; V, 4-suiv.) et reparaîtra à la fin de toutes les lettres, puis v, 5; XII, 11; XV, 2; XVII, 14; XXI, 7. — ἐκ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς, emploi de ἐκ pour le simple génitif partitif, hellénistique et particulièrement johannique (INTROD., ch. x, §§ I et II); « l'arbre de vie qui est dans le Paradis de Dieu », cfr. *Gen.*

mière, tu [l'] as relâchée. 5. Souviens-toi donc d'où tu es tombé, et convertis-toi; et les premières œuvres, fais [-les de nouveau]. Sinon, je viens à toi; et je dérangerai ton flambeau de sa place, si tu ne te convertis. 6. Mais tu as ceci [pour toi], que tu hais les œuvres des Nicolaïtes, comme moi aussi je [les] hais. 7. Celui qui a des oreilles, qu'il entende ce que l'Esprit dit aux Églises : Au victorieux, je lui donnerai à manger de l'Arbre de la vie, qui est dans le paradis de Dieu. »

II, 9; *Ézéch.* XXXI, 8; idée très fréquente dans les Apocryphes : *Hen. éth.* XXIV, 17; XXV, 3-7; cfr. LXXVI-LXXVII; *Hen. sl.* VIII-suiv., au troisième ciel; *Apoc. Pet.*, VV. 15-16; *Vita Adami et Evae*, c. IV, et *Apoc. Moïse*, ch. XXVIII; mais non *Ps. Sal.* XIV, 2 τὰ ξύλα τῆς ζωῆς ὅσιοι αὐτοῦ, où l'idée est tout autre. Voir encore *Od. Sal.* XX, 7-8, où l'image est rapportée, comme ici, à la vie spirituelle. Reparaît *Apoc.* XXII, 2.

C. 7. L'Esprit qui parle est le Saint-Esprit personnel, envoyé par le Christ, et non pas seulement l' « esprit » communiqué au prophète, puisqu'il s'attribue l'œuvre divine de la rétribution : « Au vainqueur, *je lui donnerai...* » Selon les idées juives, attestées dans nombre d'Apocalypses (INT., ch. V, § III), le Paradis et l'arbre de vie devaient reparaître à la fin des temps, pour la jouissance des élus. *Gressmann* (Ursprung, p. 220), *Bousset*, etc., y voient une théorie eschatologique probablement élaborée chez un peuple étranger, sans doute à Babylone. Dans notre verset, le sens eschatologique n'est pas exclusif, ni même dominant. Il s'agit bien du retour au Paradis, mais c'est une pure image; et dès ici-bas, le Christ et l'Esprit nourriront les chrétiens fidèles de l'aliment qui donne la vie (cfr. le « pain de vie » *Joh.* VI) et réveillera la charité qui s'était assoupie à Éphèse. *Bède :* « Lignum vitae Christus est » *André :* c'est la vie éternelle, laquelle est le Christ. Id. *Denys bar Salibi.* — Ce verset, comme toutes les clausules similaires, fait corps avec la lettre, et n'est pas seulement un commentaire des paroles du Christ inspiré à Jean. Ce qui a été dit à une seule église est étendu et généralisé pour l'instruction de toutes (*Prim, Bède; Swete* et les autres modernes pour la plupart). Des considérations intrinsèques, aussi bien que l'analogie des six autres missives, nous empêchent de voir seulement ici des biens eschatologiques (cfr. FABRE, RB. L'Ange et le Chandelier de l'Église d'Éphèse, avril 1910). Voir Exc. ci-dessous.

### EXC. IV. — ÉPHÈSE ET L'ÉGLISE D'ÉPHÈSE.

Il ne reste plus d'Éphèse que le village d'Aya-Soluk (ἅγιος θεόλογος), avec de considérables ruines déblayées par l'Institut archéologique autrichien, au milieu desquelles Wood, en 1869, a découvert le fameux temple d'Artémis. C'était pourtant alors la ville principale de l'Asie Mineure, située au bord d'un golfe, avec un port considérable qui en faisait « le principal marché de l'Asie en deçà du Taurus » (STRABON XIV, 24). Mais les alluvions du Caïstre ensablaient continuellement ce golfe, en sorte que la cité, qui, depuis sa fondation par des colons ioniens ou attiques, vers 1100 av. J.-C., s'était déjà déplacée plusieurs fois, et courait après la mer, a fini par s'arrêter au milieu de la plaine grandissante, et disparaître. Au Ier siècle, elle formait le centre des grandes communications internationales entre l'Italie, Marseille, la Grèce, l'Égypte d'une part, l'Euphrate et l'Orient de l'autre. Ses industries étaient florissantes, sa civilisation raffinée. Patrie du philosophe Héraclite, qui, le premier dans l'histoire, a parlé du λόγος divin, elle comptait encore nombre de philosophes et de rhéteurs, des écoles de

peinture et de sculpture. La politique municipale y était très vivante; et la présence d' « Asiarques », au temps où saint Paul l'évangélisa (*Act.* XIX, 31) montre l'importance qu'elle avait pour le Κοινόν, ou « Commune » d'Asie, donc son influence sur le gouvernement de toute la province. S'il n'est pas sûr que le proconsul y résidât régulièrement avant le règne d'Hadrien, du moins elle était la ville la plus importante, la capitale de fait, et pouvait disputer à Pergame le titre de « métropole ».

Mais sa célébrité religieuse était plus grande encore. De toute antiquité, et malgré l'introduction d'Athènè par les Grecs, Éphèse avait été la cité d'Artémis — une Artémis barbare, anatolienne ou hittite, qui n'était qu'une forme de la « Grande Déesse » commune à tous ces pays, et dont les images, avec leurs multiples rangs de mamelles et la gaîne qui entourait les membres inférieurs, n'étaient pas du tout helléniques. Les relations commerciales en avaient répandu le culte jusqu'au pays de la Méditerranée occidentale; elle était celle « que toute l'Asie et le monde civilisé adorent » (*Act.* XIX, 27). Éphèse était donc une vraie métropole religieuse; son Artémision, une des « 7 merveilles du monde »; de plus, la magie y florissait, comme l'indiquent les Actes eux-mêmes (ch. XIX, 19), et les formules incantatoires, dites ἐφέσια γράμματα, si célèbres dans toute l'antiquité. Le culte impérial y avait été établi dès les premières années d'Auguste, par un autel érigé à l'empereur dans l'enceinte même du temple d'Artémis, fait qui prouve que cette nouvelle religion, loin de se poser en rivale, tendait, là comme ailleurs, à s'appuyer sur les cultes locaux. Mais ce n'était encore qu'un culte municipal; plus tard seulement, sous Claude ou Néron, puis sous Hadrien, et sous Septime-Sévère, Éphèse eut ses temples provinciaux à l'Empereur, ce qui la fit trois fois Νεώκορος.

Saint Paul évangélisa Éphèse, on sait avec quel retentissant succès. Saint Jean dut s'y établir après la mort de l'Apôtre et le départ de Timothée. Dans la vision de Patmos, le Christ se révèle à cette métropole, tant administrative que chrétienne, comme Celui qui est le vrai et l'unique Chef de toutes les églises. Il la loue de son orthodoxie, qui est attestée aussi par la lettre d'Ignace; en effet, Éphèse avait dû être particulièrement tentée, car sa situation faisait que beaucoup de prédicateurs itinérants, « apôtres » suspects, passaient par là, pour combattre l'œuvre de Paul ou prétendre la perfectionner; mais les Éphésiens avaient su les juger à leur juste valeur. D'un autre côté, si la ferveur diminue, si l'enthousiasme se refroidit, comme on en a déjà l'indice dans les lettres à Timothée, l'influence d'Éphèse, comme église-mère de l'Asie, disparaîtra; le « flambeau » ne brillera plus au premier rang. Il vaut beaucoup mieux interpréter ainsi la menace, que de la traduire avec *Grotius* et *Ramsay :* « Je déplacerai encore ton site, je ferai ta population s'en aller ailleurs », malgré la possibilité qui subsiste d'une allusion ingénieuse aux déplacements successifs de la ville; car ce n'est pas là une peine spirituelle qui eût atteint directement l'Eglise. Le texte ne parle pas non plus d'extinction du flambeau, d'apostasie ou de réprobation, ce qui paraîtrait disproportionné à la faute. Quant à la promesse des fruits de l' « arbre de vie », elle est doublement bien appropriée; de même que l'humanité sauvée trouvera le bonheur, symbolisé par le retour au Paradis de la Genèse, ainsi ceux qui ne laisseront pas glacer leur ferveur primitive, qui « vaincront » la roideur contagieuse et se remettront à leurs « premières » œuvres, goûteront

dans toute leur délice les fruits de l'« Arbre de vie », symbole de la nourriture spirituelle, du sacrement de la charité dont ils ont apprécié la douceur aux premiers temps de leur conversion. Ajoutons que cette image, quoique biblique, n'était nullement incompréhensible pour des Grecs et des Anatoliens : les monnaies mêmes d'Éphèse, avant Alexandre, portent un arbre sacré associé à Artémis (Voir Ramsay, *Letters,* ch. xvii, Ephesus the city of Change).

## B. *Lettre à Smyrne.*

**A. B. C. 8.** Encore τῷ au lieu de τῆς dans A, admis ici de *Swete,* et étendu par W-H, aux sept lettres; — ἀνέζησεν pour ἔζησεν, correction inutile dans Av56-49-2023, et 1073. — νεκρός... ἔζησεν, cfr. i, 17; *Rom.* xiv, 9. — πρῶτος (πρωτότοκος A) καὶ ἔσχατος, voir i, 8. Ces expressions montrent l'égalité du Christ à Dieu; ἔζησεν aoriste, au lieu de ζῇ, ζῶν ἐστι, attire l'attention sur le fait et le moment de la résurrection (*Bousset, Swete*).

——— **A. B. 9.** Τὰ ἔργα καὶ... après οἶδα, dans ℵ, Q, *And, syr., arm., Aréthas.* — Remarquer les deux parenthèses énergiques, certaines ici, qui montrent le style de l'auteur, et peuvent servir à interpréter ailleurs d'abrupts changements de construction, ainsi ii, 2. — συν. τοῦ Σ.., cfr. iii, 9 contraste voulu avec la συναγωγὴ τοῦ θεοῦ, de *Num.* xvi, xx, xxxi, συν. ὁσίων. *Ps. Sal.* xvii, 16; cfr. pour le sens *Joh.* viii, 4. Les « vrais Juifs » sont les chrétiens, *Rom.* ii, 28; *Gal.* vi, 15. — « Le Premier et le Dernier » cfr. xxii, 13 — ἐκ pour le génitif de sujet, Introd. c. x, § II.

**C. 9.** Le *Martyre de Polycarpe* révèle la puissance des Juifs à Smyrne, encore cinquante années plus tard. Voir *Ign.* ad Smyrn., *Schürer* iii, pp. 11, 39, 54. L'auteur estime le nom de Juif, et *Bousset* a tort d'opposer son attitude à celle du IVe Évangile. (Voir *Joh.* i, 4 : « les *siens* (c'est-à-dire les Juifs) ne l'ont pas reçu » et iv, « Le salut vient des Juifs ». Il peut y avoir rapport entre la « tribulation » et l' « indigence » qui fait que l'Église a ainsi plus de peine à se défendre des persécuteurs. Cette lettre est juste l'inverse de celle à Laodicée.

——— **A. B. C. 10.** Μή au lieu de μηδέν : A, Q, *And.* al. C'est probablement pour corriger la dure construction, qui met ἃ pluriel en accord *ad sensum* avec μηδέν. — ἐξ ὑμῶν, régime direct, tournure johannique, Int. ch. x, § II — δή ajouté après ἰδού (Q et *rec.* K), serait unique dans l'*Apoc.* — Le présent ἔχετε, qui modifie le sens, dans C, P, Av20-r1-1r, α1578-12-181; ἔχητε, admis de *Swete*, dans A, Av 30-36-2019, α 203-81-203, *Prim.* — διάβολος, cfr. κατήγωρ de xii, 10. — στεφ. τῆς ζωῆς, cfr. *Jac.* i, 12 : I *Pet.* v, 4.

**C. 10.** *Joh. Weiss* voudrait attribuer arbitrairement ce verset au « rédacteur », car, selon lui, l'écrit primitif de Jean ne supposait pas l'imminence de persécutions violentes. Les « 10 jours » signifient une courte durée (*Aréthas* : ἐφήμερος, *Bousset, Calmes, Swete,* etc.) *Swete* croit cette expression inspirée matériellement de *Dan.* i, 12, 14, quoiqu'il s'y agisse de tout autre chose. La courte durée doit elle-même être un symbole de l'impuissance des attaques du mauvais (Introd. ch. v, § II). Aussi *Bède* l'entend du temps entier de cette vie d'épreuve, et cherche un rapport — bien détourné il est vrai — avec les Dix Préceptes du Décalogue. *Beatus :* les 10 persécutions. — Les calomnies des Juifs (cfr. *Mart. de Polycarpe*) seront cause de cette persécution, qui sera sanglante, car l'emprisonnement peut très bien présager la mort (*Ramsay*). La « couronne », ici, est signe, non de royauté, mais de fête ou de victoire. C'est une image empruntée aux Jeux publics (*Calmes*), mais qui peut très bien avoir un rapport topique, comme γίνου πιστός, avec les gloires particulières de Smyrne (v. Exc. V).

——— **A. B. C. 11.** οὐ μή, formule très solennelle de négation, que nous avons rendue par *ne.. jamais* (Introd. ch. x, ii). — ἀδικεῖν, au sens transitif, cfr. *Apoc.* vi, 6,

C. II. 8. Καὶ τῷ ἀγγέλῳ *τῆς ἐν Σμύρνῃ ἐκκλησίας γράψον·
Τάδε λέγει ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος, ὃς ἐγένετο νεκρὸς καὶ ἔζησεν· 9. Οἶδα σου τὴν θλῖψιν καὶ τὴν πτωχείαν, ἀλλὰ πλούσιος εἶ, καὶ τὴν βλασφημίαν *ἐκ τῶν λεγόντων Ἰουδαίους εἶναι ἑαυτούς, καὶ οὐκ εἰσίν, ἀλλὰ συναγωγὴ τοῦ Σατανᾶ. 10. *Μηδὲν φοβοῦ, ἃ μέλλεις πάσχειν. Ἰδοὺ μέλλει βάλλειν ὁ διάβολος *ἐξ ὑμῶν εἰς φυλακὴν ἵνα πειρασθῆτε, καὶ *ἔξετε θλῖψιν ἡμερῶν δέκα. Γίνου πιστὸς ἄχρι θανάτου, καὶ δώσω σοι τὸν στέφανον τῆς ζωῆς. 11. Ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις· Ὁ νικῶν *οὐ μὴ *ἀδικηθῇ *ἐκ τοῦ θανάτου τοῦ δευτέρου.

VII, 2, etc., et son emploi au passif, sont classiques; le sens est « léser », *Platon, Aristophane, Thucydide, Xénophon.* — ἐκ signifiant la cause ou l'instrument, INTROD., ch. X, §§ I-II. — La « Deuxième Mort », cfr. *Apoc.* XX, 6 signifie la perte de l'âme, « la mort dont il n'y a pas de résurrection » (*Joh. Weiss*); l'expression se trouve *Targ,* in Ps. XLIX, 11 et *Targ. Hierus.* in Deut. XXXIII, 6, au même sens; mais les passages de Philon et de Plutarque cités par *Hort* ont un sens différent. Cette « Deuxième Mort » dont sera préservé le Vainqueur s'oppose à la première mort, à la mort corporelle, que quelques-uns des Smyrniotes vont peut-être bientôt subir comme martyrs. C'est pourquoi le Christ s'est présenté à cette église comme le principe et la fin de toute vie (ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος), comme celui qui a passé par la mort pour vivre dans la gloire.

### EXC. V. — SMYRNE ET L'ÉGLISE DE SMYRNE.

Le grand port de Smyrne, qui était alors le plus important après Éphèse, est situé au Nord de celle-ci, au pied de la chaîne du Tmolus. C'est un des plus séduisants sites du monde, et, entre toutes les villes d'Asie, Smyrne se déclarait sur ses médailles « la première pour la beauté ». C'était, d'après *Ælius Aristide,* τὸ τῆς Ἀσίας ἄγαλμα, que le zéphyre entretenait « fraîche comme un bosquet ». *Ramsay* établit, d'après les discours de ce rhéteur, et d'Apollonius de Tyane, que l'expression « la couronne de Smyrne » devait être courante de ce temps-là pour désigner les magnifiques constructions entourant la hauteur qui domine la cité à l'Est, pareilles à une guirlande de fleurs posée sur le front de l'ἄγαλμα, l'idole de l'Asie, assise comme à un banquet perpétuel.

Smyrne avait connu pourtant des vicissitudes. Colonie éolienne, puis ionienne, fondée vers l'an 1000, et patrie traditionnelle d'Homère, elle disparaît quelque temps de l'histoire, après sa destruction au début du VI^e siècle par Alyatte et les Lydiens. Mais les diadoques Antigone et Lysimaque la restaurèrent, et la cité ionienne, redevenue florissante et splendide, s'unit d'une alliance étroite et durable avec Rome contre les Séleucides. De là l'épithète de « fidèle », qui tenait fort au cœur de ses citoyens.

Cette fidélité se traduisit, malheureusement, par un grand zèle pour le culte impérial; dès 195 av. J.-C., au temps de la pleine puissance d'Antiochus le Grand, Smyrne avait érigé un temple à la « Déesse Rome »; voilà pourquoi, en 26 de notre ère, elle fut préférée par ses maîtres à Éphèse et à Pergame pour l'érection d'un Augusteum à Tibère, à Livie et au Sénat (*Tacite,* Annales, IV, 15). Le Κοινόν d'Asie y célébrait des fêtes périodiques en l'honneur des Augustes, et c'est à cette occasion que saint Polycarpe, — qui peut-être en était déjà l'évêque

C. II. 8. Et à l'Ange de l'Église [qui est] à Smyrne, écris :

« Voici ce que dit le Premier et le Dernier, qui s'est trouvé mort et a [re]vécu. 9. Je connais ta tribulation et ton indigence, — mais tu es riche! — et le blasphème [proféré] par ceux qui disent être Juifs, — et ils ne le sont pas, mais une synagogue de Satan! 10. Ne crains rien [des peines] que tu es près de souffrir. Voici que le diable est près d'[en] jeter d'entre vous en prison, pour que vous soyez tentés; et vous aurez une tribulation de dix jours. Trouve-toi fidèle jusqu'à la mort, et je te donnerai la couronne de la vie. 11. Celui qui a des oreilles, qu'il entende ce que l'Esprit dit aux Églises : Le victorieux ne sera jamais atteint par la Seconde Mort. »

au temps de l'Apocalypse, car il est mort très vieux, — subit le martyre pour avoir refusé de dire : « César est Seigneur ». Les Juifs poussèrent le peuple à demander sa mort (*Mart. Pol.* XII, XIII, XVII, XVIII). Par ailleurs, on y honorait spécialement un Zeus, la « Magna Mater » anatolienne sous le nom de Némésis, et Homère comme héros local.

La « couronne de vie » est une image néotestamentaire, très claire en soi, mais qui peut contenir une allusion à la « couronne de Smyrne »; de même Apollonius de Tyane avait souhaité à la ville « une couronne de citoyens vertueux » plutôt que de bâtiments et de portiques. Le Γίνου πιστός, fidèle, fidèle jusqu'à la mort, peut être la transformation d'un compliment banal, que les Smyrniotes attendaient dans toutes les allocutions profanes, en un merveilleux éloge divin. Un chrétien, dit justement Ramsay, pouvait être un patriote, fier des gloires de son pays. Ainsi saint Paul se glorifiait de Tarse (*Act.* XXI, 39). Ces lettres, ajoute le savant écossais, montrent mieux le caractère de Jean qu'aucune autre partie du livre, car il est ici plus en contact avec les réalités présentes. — Mais où est alors le Judéo-chrétien fanatique de Renan et d'autres exégètes prétendus psychologues, le Jean n'ayant qu'un mépris amer et sans nuances pour tout ce qui est aimable ou glorieux dans la vie terrestre, et l'histoire des Gentils? (RAMSAY, Lettres, ch. XIX-XX).

## C. *La Lettre à Pergame.*

**A. 12-13.** La double répétition de l'article (τὴν ὀξεῖαν est omis *g*, *Prim.*) semble montrer ici une intention de style; aussi avons-nous répété le mot « épée », — τὰ ἔργα σου καὶ, entre οἶδα et ποῦ, (*Or.*, *And.*, pler.), absent de C, A, *g*, *vulg.*, *syr.*), est possible pour *v. Soden*, rejeté de *Tisch*, W-H, *Nestle*, *Swete*. — Le v. 13 présente des leçons fort diverses après πίστιν μου.

a) καὶ ἐν ταῖς ἡμέραις (*vulg.* « in diebus illis ») Ἀντίπας ὁ μ. μου, ὁ π. μου, ὃς ἀπεκτάνθη.. (A, C, *Prim*, *vulg*, etc.).

b) (manque και ℵ, Q) ἐν ταῖς ἡμ. ἐν αἷς (ἐν ταῖς ℵ première main, αἷς Q, *rec. K*) Ἀντίπας ὁ μ.' μου ὁ π. μου, ὃς (manque ὃς *vulg.*demidow, *syr* sw, *eth.* al.) ἀπεκ. (ℵ, Q, *rec. K*, *syr*, pler.).

La difficulté qui a causé cette fluctuation du texte vient du nominatif Ἀντιπας, qui est une erreur pour le génitif Ἀντιπᾶ; mais pareille faute de distraction est fort admissible dans l'Apocalypse; non seulement A et C, et la plupart des témoins

C. II. 12. Καὶ τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐν Περγάμῳ ἐκκλησίας γράψον·
Τάδε λέγει ὁ ἔχων τὴν ῥομφαίαν *τὴν δίστομον *τὴν ὀξεῖαν· 13. Οἶδα *ποῦ κατοικεῖς,
ὅπου ὁ θρόνος τοῦ Σατανᾶ. Καὶ κρατεῖς τὸ ὄνομά μου, καὶ οὐκ ἠρνήσω τὴν πίστιν μου,
*καὶ ἐν ταῖς ἡμέραις *Ἀντίπας *ὁ μάρτυς μου ὁ πιστός *μου, *ὃς ἀπεκτάνθη παρ'
ὑμῖν, ὅπου ὁ Σατανᾶς κατοικεῖ. 14. Ἀλλ' ἔχω κατὰ σοῦ ὀλίγα, ὅτι ἔχεις ἐκεῖ κρα-
τοῦντας τὴν διδαχὴν Βαλαάμ, ὃς ἐδίδασκεν *τῷ Βαλάκ βαλεῖν σκάνδαλον ἐνώπιον
τῶν υἱῶν Ἰσραήλ, φαγεῖν εἰδωλόθυτα καὶ πορνεῦσαι. 15. Οὕτως ἔχεις καὶ σὺ κρα-
τοῦντας τὴν διδαχὴν τῶν Νικολαϊτῶν ὁμοίως. 16. Μετανόησον οὖν· εἰ δὲ μή, ἔρχομαί
*σοι ταχὺ καὶ πολεμήσω μετ' αὐτῶν *ἐν τῇ ῥομφαίᾳ τοῦ στόματός μου. 17. Ὁ ἔχων
οὖς ἀκουσάτω τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις· Τῷ* νικῶντι δώσω *αὐτῷ *τοῦ μάννα
τοῦ κεκρυμμένου, καὶ δώσω αὐτῷ ψῆφον λευκήν, καὶ ἐπὶ τὴν ψῆφον ὄνομα καινὸν
γεγραμμένον, ὃ οὐδεὶς *οἶδεν εἰ μὴ ὁ λαμβάνων.

grecs l'ont conservée, mais les versions latines la confirment. Inutile de supposer qu'Ἀντίπας ait été traité comme indéclinable; la conjecture de *Lachmann,* qui pense que le texte aurait porté (par dittographie de o?) ΑΝΤΙΠΑΟ Ο ΠΙϹΤΟϹ, etc., et qu'on aurait pris le premier Omicron pour un sigma, est ingénieuse, mais sans aucun appui dans les mss. *Bousset,* qui admet αἷς et ὅς, juge qu'il faut sous-entendre la copule après Ἀντίπας; « *aux jours où* (*était, vivait*) *Antipas, mon témoin.... qui* »; *v. Soden* considère aussi l'addition du relatif comme possible. Mais l'autorité du grand nombre des codex, et des meilleurs, et l'influence exercée sur les versions, nous invitent plutôt à rejeter αἷς, et à conserver ὅς, avec W-H, *Nestle* (*Swete* a corrigé dans son texte Ἀντίπας en Ἀντιπᾶ). Les scribes auront voulu sauver la grammaire en ajoutant αἷς, ἐν αἷς, ou en supprimant ὅς. — μου, après πιστός, dans A, C, *syr* $^{sw}$, al., est possible pour *Soden,* et admis de *Tisch.* W-H, *Nestle, Swete.*

**B-C. 12-13.** Jésus apparaît avec l'épée (cfr. I, 16 et *comment.*), et le contexte de la lettre indique très clairement qu'il s'agit ici de la puissance irrésistible de la parole divine. C'est peut-être chercher bien loin que de la mettre en rapport avec les comètes, comme *Boll,* p. 55, d'après une analogie très insuffisante avec l'*Apoc. de Daniel.* Pergame, entre toutes ces villes, pouvait être appelée « trône de Satan », à cause de la renommée des mystères et du pèlerinage d'Asklépios, dieu dont le serpent était l'emblème, puis du magnifique autel de Zeus Soter qui dominait les vallées, et surtout comme centre du culte impérial, et résidence possible du proconsul romain (v. Exc. VI). Pour Antipas, v. Introd. ch. III et XIII. Les chrétiens de Pergame, dans cette citadelle de l'ennemi, « tenaient le nom » du Fils de l'Homme, c'est-à-dire le nom divin de « Seigneur » appliqué au Christ, non à l'empereur (*Swete*). Antipas pouvait avoir été martyrisé pour avoir refusé le premier le culte à César (*Holtzmann*). Était-il jusque-là le seul martyr, ou le premier d'une série? Était-ce sous Domitien, ou déjà sous Néron? καὶ ἐν ταῖς ἡμέραις suppose plutôt une époque passée. Μάρτυς, le même titre qui est donné au Christ, le Témoin fidèle de I, 5; III, 14, en est arrivé vite à prendre la signification de « témoin par le sang »; mais, au temps de l'Apocalypse, il n'est pas si restreint, et, en d'autres passages, s'applique aussi bien aux « confesseurs ».

——— **A. B. C. 14-15.** τῷ Βαλάκ corrigé en τὸν B. dans *Orig.* et *rec. K,* supprimé dans א. Le datif a certaine couleur d'hébraïsme (לְבַוֵּד לְ), pourtant il se rencontre deux fois chez Plutarque après διδάσκω, et assez souvent plus tard; *And.* a ἐν τῷ Βαλαάμ τὸν Βαλάκ. Pour ces deux noms, voir *Num,* XXV et XXXI. Symbolisme de « Balaam », cfr. *Jude* 11, et IIe *Pet,* II, 15. Ces Biléamites, d'après la tournure de la menace, appartenaient encore, d'une manière lâche, à la communauté. Nous y

C. II. 12. Et à l'Ange de l'église qui est à Pergame, écris :

« Voici ce que dit Celui qui a l'épée, l'[épée] à deux tranchants, l'[épée] aiguë : 13. Je connais où tu habites, [là même] où [est] le trône de Satan. Et tu tiens [ferme à] mon nom, et tu n'as pas renié ma foi, même aux jours d'Antipas, mon témoin, mon fidèle, qui a été tué chez vous, où Satan habite. 14. Mais j'ai contre toi quelque chose : [c'est] que tu [en] as là qui tiennent la doctrine de Balaam, qui enseignait à Balak à jeter un scandale en face des fils d'Israël, [pour leur faire] manger des idolothytes et forniquer. 15. Ainsi tu [en] as, toi aussi, qui tiennent la doctrine des Nicolaïtes de même manière. 16. Convertis-toi donc; sinon, je viens à toi promptement, et je guerroirai avec eux par l'épée de ma bouche. 17. Celui qui a des oreilles, qu'il entende ce que l'Esprit dit aux Églises : Au Victorieux je lui donnerai de la Manne qui est cachée, et je lui donnerai une petite pierre blanche, et sur la petite pierre un nom nouveau écrit, que personne ne connaît sinon celui qui [le] reçoit. »

voyons, avec *Holtzmann* et la plupart, les mêmes que les Nicolaïtes de II, 6. (Exc. XI). Leur « fornication » n'est peut-être que la connivence avec l'idolâtrie; mais il est également possible de la prendre au sens propre, car les fêtes religieuses de Pergame, auxquelles ils prenaient part, n'étaient pas sans entraîner des désordres moraux (*Swete*). *Joh. Weiss*, avec sa théorie préconçue, veut attribuer le v. 15 au rédacteur.

—— **A. B. 16-17.** Οὖν, si rare dans l'*Apoc.*, est omis ℵ, al., *g, vulg., syr, Prim.* — Ἔρχομαί σοι, dativus incommodi — αὐτῷ de 17 (pléonasme, INTROD. X, § II) omis ℵ. — νικοῦντι dans A; C. — τοῦ μάννα, partitif, est de très bon grec; pourtant on lit ἀπὸ τοῦ μαννά P, *And, syr*de Dieu, *arm, g, Tyc.* — « Manne » cfr. *Joh.* VI, surtout 31-32, 49-suiv. — « Manne cachée », cfr. II *Macc.* II, 4, et plutôt *Exode* XVI, 23. — « Nom nouveau » cfr. *Is.* LXII, 2; LXV, 15; *Apoc.* III, 12 et XIX, 12. Cette « manne », nourriture du paradis, est mentionnée plus d'une fois, dans les Apocryphes; ainsi III *Sib.* vers 86 (proœmium tardif) : « le doux pain du ciel étoilé »; *Vita Adami et Evae*, IV, « la nourriture des Anges », d'après *Ps.* LXXVIII, 25; de même le « nom nouveau » ou secret, *Hén. éth.* LXIX (nom du « Fils de l'Homme »); *Asc. Is.* VII, 37; VIII, 7; IX, 5 (nom du « Bien-Aimé »); et ailleurs.

**C. 16-17.** Peut-être l'allusion à Balaam et à la génération du désert a-t-elle amené ici l'allusion à la « manne » (*Joh. Weiss*). La plupart des commentateurs, pour expliquer l'épithète de « cachée », pensent à II *Macc.* II, 4, d'après lequel l'arche, contenant la manne, eût été cachée sur le mont Pisgah, ainsi qu'à la légende juive prédisant qu'elle serait retrouvée au temps du royaume messianique (voir *Comm.* de XI, 19, *infra; Baruch syr.* XXIX, 8; *Sib.* VII, vers 148-suiv., passages rabbiniques réunis dans *Wettstein*, sur cette légende). Nous préférons, avec *Hort* et *Swete*, voir ici une simple allusion au vase plein de manne contenu dans l'arche *Ex.* XVI, 23. Quant au sens de Jean, il se réfère clairement à la nourriture spirituelle qu'est l'Eucharistie (*Orig.*, sch. XIV, *Prim.*, *Bède, Denys* etc.) *André* dit très justement : μαννὰ δὲ κεκρυμμένον, ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς ὁ οὐράνιος, οὐράνοθεν δι' ἡμᾶς κατελθών, καὶ βρώσιμος γενόμενος· τροπικῶς δὲ καὶ τὰ μέλλοντα ἀγαθά; ainsi c'est l'Eucharistie dans le temps, gage et figure (τροπικῶς) des biens de la vie future; *Vict.* : l'immortalité. Ce mets céleste s'oppose aux viandes sacrifiées aux idoles (*Aréthas* : τῷ νικῶντι δοθῆναι φαγεῖν τοῦ μαννὰ ἀντὶ τῆς ἀκαθάρτου βρώσεως ὑπέσχετο; *Hort, Bousset*, al.). Seul le Vainqueur peut expérimenter

complètement le goût de l'humanité sacrée du Christ (*Swete*) : peut-être y a-t-il allusion aux goûts secrets et variés de la manne, dans la légende rabbinique. — La « petite pierre blanche » et le « nom nouveau » ont causé aux exégètes de grands embarras. Le blanc est tout simplement la couleur de bon augure (*dies albo notanda lapillo*). Que ce caillou soit une « tessera honoris », une pierre incrustée dans un anneau (*Holtz.*), une pierre précieuse comme celles qui étaient tombées avec la manne (*Wettstein*, d'après le Talmud, *Josue* 8), une boule blanche pour l'acquittement au tribunal, pour servir de billet d'entrée au spectacle, etc., cela importe peu; l'image présente en effet de l'analogie avec une foule d'usages de la vie antique. L'important est le nom qui y est gravé. Il est possible que l'image soit prise des amulettes portant un nom magique (*Bousset*, d'après *Heitmüller* Im Namen Jesu, *Joh. Weiss, Boll*, p. 28, *Clemen*, p. 184, etc.); mais ce n'est rien de plus qu'un symbole, n'entraînant certes aucune idée superstitieuse. Ce « nom nouveau » désigne un renouvellement de la nature, l'essence et le nom étant solidaires d'après les conventions antiques. Que ce soit un nom secret de Dieu (*J. Weiss*), ou du Christ (cfr. III, 12; XIX, 19), ou bien un nom exprimant le changement apporté dans l'âme du Vainqueur lui-même, c'est toujours une participation plus grande à la nature divine, un accroissement de grâce que peut seul comprendre et apprécier, dans l'intimité de son âme, celui qui le reçoit. C'est bien plus que ce que voudrait *Calmes*, un simple billet d'entrée pour prendre part aux réunions de l'église de Pergame, conçue comme une sorte de société secrète; mais ce n'est pas non plus purement et premièrement la vision et le bonheur eschatologiques. *Düsterdieck* l'exprime parfaitement, quoi qu'en pense *Bousset* : « Ce nom donne une expression à la gloire nouvelle des enfants de Dieu, qu'eux seuls peuvent voir, et dont les non appelés n'ont aucun soupçon ». Il est évident que ce caractère secret (comme la manne *cachée*), ne convient qu'à la vie terrestre, et non au ciel, où toute splendeur éclatera (voir I *Joh.* III, 2, et I *Cor.* XIII, 9-12).

## EXC. VI. — PERGAME ET L'ÉGLISE DE PERGAME.

Pergame, aujourd'hui Bergama, localité de peu d'importance, était alors une ville orgueilleuse et splendide, aussi fameuse par sa puissance politique que par ses œuvres d'art, sa richesse industrielle due à la fabrication du parchemin, sa renommée religieuse et son influence pour la propagation de la culture hellénique. Son site même, le roc de plus de 300$^{m}$, contrefort de la chaîne de l'Hermos, d'où elle dominait la plaine assez basse du Caïcus, eût suffi à lui imprimer un caractère de force et de majesté royale. Cette « cité de l'autorité » comme l'appelle *Ramsay*, dont la haute fortune datait de l'an 282 (où elle devint capitale du royaume des Attalides), possédait une certaine hégémonie sur toute la province : ἔχει δέ τινα ἡγεμονίαν, dit *Strabon* XIII, 4; des savants comme Ramsay (cfr. *Chapot*, La Province romaine proconsulaire d'Asie 1904) veulent même qu'elle ait été, plutôt qu'Éphèse, le siège du proconsul romain. Quoi qu'il en soit, elle avait une grande importance dans le gouvernement, car c'est là que fut élevé le premier temple du culte impérial provincial, dès l'an 29 av. J.-C.; sous Auguste, les monnaies de Pergame portent l'inscription ΘΕΟΝ CYNKΛHTON, ΘΕΑΝ PΩMHN, ΘΕΟΝ CEBACTON; un second et un troisième furent consacrés en l'honneur de Trajan et de Septime-Sévère. Les quatre grandes divinités poliades étaient Zeus Soter, Athena Nicéphore, Asklepios Soter et Dionysos Kathegemon. Les pèlerinages des malades au sanctuaire d'Asklepios,

(où se pratiquait l'incubation et se faisaient des guérisons censées miraculeuses), les Mystères de Dionysos avec la confrérie des Βούκολοι, surtout le colossal autel en plein air de Zeus avec sa Gigantomachie, frise grandiose où les Grecs avaient éternisé le souvenir glorieux de leur résistance à l'invasion celtique du IIIe siècle, et qui, sans être placé au point culminant de la cité royale, dominait pourtant d'une haute terrasse presque tout le panorama, tout cela lui assurait une splendeur religieuse incomparable. Ces divers cultes étaient alliés et plus ou moins fondus entre eux, et s'arrangeaient fort bien avec celui des Césars. Le prêtre de Zeus Soter était aussi « prêtre du divin Auguste ». Dionysos-taureau fraternisait avec Asklepios-serpent; les mystères phrygiens déclaraient que « le taureau est père du serpent, et le serpent père du taureau ». Et tout cela faisait bien de Pergame « le trône de Satan », car nulle part le paganisme n'étalait plus orgueilleusement sa force. Surtout la situation de l'autel de Zeus, visible de très loin du fond de la plaine, a pu amener cette métaphore (*Deissmann*, L. O.[2], p. 210), en même temps que l'emblème d'Asklépios, pareil au Dragon, au Serpent de la Genèse, et aussi le mysticisme païen de la religion dionysiaque (« Deuxième Bête » de l'*Apoc.* XIII), et l'antiquité du culte impérial (« Première Bête »). Déjà les rois Attalides s'y étaient fait adorer, et on a retrouvé un temple ionique où devait être célébré leur culte. C'était la synthèse de Satan, de l'Antéchrist; aussi semble-t-il que ce soit là que commencèrent les persécutions en Asie (Antipas). Doerpfeld et Hepding ont exploré les ruines de cette grandeur.

Dans la lettre, le glaive du Christ, pouvoir spirituel de la parole divine, est l'emblème de l'autorité absolue du vrai Seigneur, du droit de vie et de mort éternelles, opposé au « jus gladii » de César et de son proconsul, en même temps qu'à la victoire profane célébrée par la Gigantomachie. Les Nicolaïtes, où nous voyons plus que des laxistes pratiques, pouvaient céder à la tentation de pactiser avec Asklépios ou Dionysos; pour essayer de dissimuler leur crainte du glaive temporel, ils auraient couvert leurs erreurs d'une teinte mystique de syncrétisme doctrinal, et affiché des prétentions prophétiques qui expliqueraient l'allusion à Balaam. Le Christ les menace du glaive bien plus dangereux de sa parole qui excommunie ou damne pour l'éternité. Quant aux fidèles qui résistent à la tentation, la « manne » opposée aux mets sacrés des mystères et des banquets païens (auxquels les laxistes s'asseyaient sans doute comme à Corinthe I *Cor.* x, 20-21) entretiendra en eux la vie divine par les vertus secrètes de l'Eucharistie, et transformera de plus en plus leur nature, ce qu'exprime le nom nouveau. Toutes ces images étaient fort intelligibles, non seulement pour un Juif, mais pour un païen mystique du Ier siècle. On peut du reste rappeler qu'Ælius Aristide (*Hymne à Asklépios,* fin) à Pergame même, au IIe siècle, dit avoir reçu d'Esculape, dans une incubation, le nom nouveau de « Theodoros », avec un objet symbolique, un σύνθεμα, dont la vue l'encourageait dans les circonstances difficiles (*Ramsay,* Letters, p. 313). Si c'était là un fait courant, familier aux miraculés du dieu, on admirerait encore plus l'appropriation de la prophétie aux habitudes d'esprit des Pergaméniens (Ramsay, *Letters,* ch. XXI-XXII; Swete, *Apoc.* p. lxii).

## D. *Lettre à Thyatire*

C. II. 18. Καὶ τῷ ἀγγέλῳ *τῆς ἐν Θυατείροις ἐκκλησίας γράψον·
Τάδε λέγει ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ὁ ἔχων τοὺς ὀφθαλμοὺς *αὐτοῦ ὡς φλόγα πυρός, καὶ
*οἱ πόδες αὐτοῦ ὅμοιοι χαλκολιβάνῳ· 19. Οἶδα σου τὰ ἔργα καὶ τὴν ἀγάπην καὶ τὴν
πίστιν καὶ τὴν διακονίαν καὶ τὴν ὑπομονήν σου, καὶ τὰ ἔργα σου τὰ ἔσχατα πλείονα
τῶν πρώτων. 20. Ἀλλὰ ἔχω κατὰ σοῦ ὅτι *ἀφεῖς τὴν *γυναῖκα Ἰεζαβέλ, *ἡ λέγουσα
ἑαυτὴν προφῆτιν *καὶ διδάσκει καὶ πλανᾷ τοὺς *ἐμοὺς δούλους πορνεῦσαι καὶ φαγεῖν
εἰδωλόθυτα· 21. καὶ ἔδωκα αὐτῇ χρόνον ἵνα μετανοήσῃ, καὶ οὐ θέλει μετανοῆσαι ἐκ
τῆς πορνείας αὐτῆς. 22. Ἰδού βάλλω αὐτὴν εἰς κλίνην, καὶ τοὺς μοιχεύοντας μετ'
αὐτῆς εἰς θλῖψιν μεγάλην, ἐὰν μὴ *μετανοήσουσιν ἐκ τῶν ἔργων *αὐτῆς. 23. Καὶ τὰ

**A. B. 18.** τῷ pour τῆς dans A, qui omet de plus ἐκκλησίας; τῆς omis dans C. On a pu se demander, d'après cette leçon de A, si le texte primitif ne portait pas, dans les sept lettres, seulement τῷ ἐν..., et si ἐκκλησίας, avec ou sans l'article, n'est pas un mot explicatif surajouté. Corrections : φλόξ pour φλόγα (ℵ, al.); omission de αὐτοῦ, pléonasme qui sent l'hébraïsme (A, al, *g, vulg.*, *syr.*, *Prim.*); τοὺς πόδας ὁμοίους pour οἱ πόδες (Av 31-Scr. 466-598) v. Introd., ch. x, § II). — Cfr. I, 14, 15).

**C. 18.** Thyatire était une ville commerçante, avec de nombreuses guildes d'artisans; on fabriquait le χαλκολίβανος près de Sardes, et Thyatire est dans la même région (Exc. VII). « Fils de Dieu » ne se rencontre littéralement qu'ici dans toute l'Apocalypse; mais l'idée est impliquée I, 6; II, 28; III, 5, 21; XIV, 1. Les « yeux de feu » percent les ténèbres où veut se cacher la Jézabel, ils pénètrent les « profondeurs de Satan »; les « pieds d'airain » sont prêts à écraser tout péché (*Joh. Weiss.* al.).

——— **B. C. 19.** διακονία, cfr. *Rom.* XV, 25, 31; I *Cor.* XVI, 15; II *Cor.* VIII, 4; IX, 1; *Heb.* VI, 10; mot paulinien. Ces passages en déterminent le sens; πίστις, ici, d'après le contexte, signifie plutôt fidélité. L'éloge est juste l'inverse du blâme à Éphèse.

——— **A. B. 20.** ἀφῆκας pour ἀφεῖς, correction d'*André;* cet ἀφ-έ-ω ou ἀφιέω pour ἀφίημι répond à la tendance hellénistique à laisser tomber les verbes en -μι (Introd., ch. x, § II, et *Moulton-Milligan,* à ce mot; cfr. XI, 9 : ἀφίουσιν) — σου est ajouté après γυναῖκα : « *ta* femme Jézabel », A, *Orig.*, α 503-156-616, al, *rec. K;* ce mot est douteux pour *W-H; Hort,* dans son commentaire, y voit une interpolation; *Tisch.*, *Nestle*, *Swete*, *Bousset, Soden* le rejettent délibérément; au contraire, *Zahn* le juge « indubitablement authentique » et *Joh. Weiss*, « introuvable », donc vrai. Mais *Bousset* avance plus justement que c'est un σου ajouté par la distraction d'un scribe aux nombreux σου du passage. — ἡ λέγουσα, anacoluthe très irrégulière, mais d'un genre fréquent dans l'Apocalypse (Introd., ch. x, § II), a été corrigé en ἣ λέγει (*rec. K,* Q, al. *And.*, ou τὴν λέγουσαν, ℵ^corr^, P, al. *Winer* veut lire ἥ, λέγουσα ... καὶ πλανᾷ, « celle qui, se disant....., égare aussi », tournure qui ne se rencontre pas ailleurs dans notre livre. *Bousset* ne juge pas impossible que η soit un relatif, la copule demeurant sous-entendue, mais il préfère l'anacoluthe; et nous aussi — Remarquer le passage du participe au verbe fini διδάσκει (Introd., ch. x, § II). — « Jézabel », voir *Reg.* I et II. — Le possessif ἐμούς ne se trouve qu'ici dans le livre (Introd., ch. x, § I).

**C. 20.** « Jézabel » est évidemment un nom symbolique; nous pensons qu'il s'agit encore des erreurs nicolaïtes; n'y aurait-il pas eu pourtant une personnalité concrète, une femme, dont l'action fortifiait ce parti et cette tendance? Mais, comme cette femme appartient évidemment à l'Église, elle ne saurait s'identifier, contre *Schürer* (*Theologische Abhandlungen,* dédiées à Weizsäcker, 1892; idem *Holtzmann*), à la prêtresse du

C. II. 18. Et à l'Ange de l'Église [qui est] à Thyatire, écris :
« Voici ce que dit le Fils de Dieu, [celui] qui a ses yeux comme une flamme de feu; et ses pieds semblables à de l' (?) airain : 19. « Je connais tes œuvres et ta charité et ta foi et ton service, et ta patience, et tes dernières œuvres plus nombreuses que les premières. 20. Mais j'ai contre toi que tu laisses faire la femme Jézabel — celle qui se dit prophétesse et [qui] enseigne, et égare mes serviteurs, [jusqu'à] forniquer et à manger des idolothytes. 21. Et je lui ai donné du temps pour qu'elle se convertisse, et elle ne veut pas se convertir de sa fornication. 22. Voici que je la jette sur un lit; et ceux qui commettent l'adultère avec elle, en grande tribulation, s'ils ne se convertissent de ses œuvres. 23. Et ses enfants, je les ferai périr

sanctuaire de la Sibylle chaldéenne, le « Sambatheion » érigé à Thyatire (v. Prologue des Sibyll., *Pausanias*, Périégèse, x, 12, *Justin*, Cohortatio ad Graecos, 37; C. I. G. 3509). Comme le pronom σου n'a aucune garantie d'authenticité, il n'y a pas lieu de supposer que ce soit l'épouse de l'évêque (Ange) de Thyatire, ni l'épouse, symbolique ou non, de l' « Ange » assimilé à Achab à cause de sa faiblesse (contre *Grotius, Zahn, J. Weiss*). Ce doit être, ou un pur symbole comme Balaam (*Calmes*, avec quelque hésitation, après *Orig.*, et *And.*), ou une fausse prophétesse inconnue, qui florissait dans cette ville où il y eut plus tard des prophétesses montanistes (*Bousset*); peut-être une femme nicolaïte aurait-elle voulu rivaliser avec la Sibylle (*Swete*).

—— **A. C. 21.** L'aoriste ἔδωκα, qui n'a pas la valeur d'un parfait, montre que cette femme ou ce parti a déjà été l'objet d'une réprimande publique (*Bousset*), peut-être infligée par Jean lui-même. La « fornication » et l' « adultère » peuvent non seulement être des figures pour la connivence avec l'idolâtrie, mais aussi signifier une doctrine morale laxiste appuyée de prétendues révélations, et faire allusion aux désordres qui eussent accompagné la participation des Nicolaïtes aux banquets païens des associations ouvrières.

—— **A. C. 22.** μετανοήσωσιν (C, P, Q, minuscules) pour -σουσιν (ℵ, A) Introd., ch. x, § II; — αὐτῶν pour αὐτῆς A, al, *afr.*, *syr.*, semble une correction; si αὐτῆς est la vraie leçon, Jézabel serait donc plutôt une collectivité personnifiée. Jésus la menace de la « jeter au lit », sur le lit de maladie, contraste sarcastique avec le lit de l'adultère ou le triclinium des repas sacrés. Mais cette maladie elle-même est une figure, et s'identifie avec l'ensemble des calamités signifiées par θλίψις μεγάλη, terme presque technique dans l'Apocalypse. « Ceux qui font l'adultère avec elle » sont tous ceux qui partagent la fausse doctrine, plutôt que des amants au sens littéral de cette Jézabel; il n'y a aucune raison de les distinguer des τέκνα du verset suivant.

—— **A. B. C. 23.** ἐν θανάτῳ; ἐν instrumental, et pléonasme qui sent encore l'hébraïsme, quoiqu'il ne soit pas tout à fait impossible en grec; θάνατος, en effet, contre *Hort*, signifie ici « mort » et non « peste » comme vi, 8; car les « enfants », ou disciples, — les mêmes, à un autre point de vue, que les amants de 22, contre *Bousset* et *Swete*, — sont appelés ainsi à cause de l'usage symbolique du nom de Jézabel, dont les fils furent égorgés par Jéhu (II *Reg.* x, 7). Ainsi Dieu fera sur eux un exemple pour toutes les églises, ce qui fait supposer que Thyatire avait donné un grand scandale. — ἐραυνῶν, leçon de C, et A, à la place du régulier ἐρευνῶν, est une forme alexandrine attestée dans les papyrus depuis le Ier siècle de notre ère (*Moulton*, p. 67; *Blass-Deb.*, p. 19); elle se retrouve *Joh.* v, 39 et vii, 52 dans ℵ et B, mais n'est pas admise de *Soden;* mot johannique et paulinien. Même image *Ps.* vii, 10 (LXX); *Jér.* xvii, 10; xx, 12.

τέκνα αὐτῆς ἀποκτενῶ *ἐν *θανάτῳ· καὶ γνώσονται πᾶσαι αἱ ἐκκλησίαι ὅτι ἐγώ εἰμι ὁ *ἐραυνῶν νέφρους καὶ καρδίας, καὶ δώσω ὑμῖν ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα ὑμῶν. 24. Ὑμῖν δὲ λέγω τοῖς λοιποῖς τοῖς ἐν Θυατείροις, ὅσοι οὐκ ἔχουσιν τὴν διδαχὴν ταύτην, οἵτινες οὐκ ἔγνωσαν τὰ *βαθέα τοῦ σατανᾶ, ὡς *λέγουσιν· Οὐ βάλλω ἐφ' ὑμᾶς ἄλλο βάρος. 25. Πλήν, ὃ ἔχετε κρατήσατε ἄχρι οὗ ἂν ἥξω. 26. Καὶ *ὁ νικῶν καὶ ὁ *τηρῶν ἄχρι τέλους τὰ ἔργα μου, δώσω αὐτῷ ἐξουσίαν ἐπὶ τῶν ἐθνῶν, 27. καὶ ποιμανεῖ *αὐτοὺς *ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ, ὡς τὰ σκεύη τὰ κεραμικὰ συντρίβεται, 28 ὡς κἀγὼ εἴληφα παρὰ τοῦ πατρός μου, καὶ δώσω αὐτῷ τὸν ἀστέρα τὸν πρωϊνόν. 29. Ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις.

—— **A. B. C. 24.** βαθέα, sans contraction (Introd., ch. x, § II) dans les plus anciens témoins, sauf ℵ; — ὡς λέγουσιν : nous y voyons un pluriel impersonnel, comme ailleurs dans l'Apoc. (Introd., ch. x, § II), plutôt que de supposer avec *Hort* que les délinquants désignaient ainsi eux-mêmes quelque doctrine secrète du genre ophitique; il s'agit peut-être simplement des cérémonies païennes (cfr. *Bousset* et *Swete*). — Quant à ... ἄλλο βάρος, je suis porté à croire avec *Hort* qu'il n'y a là qu'une coïncidence accidentelle d'expression avec *Act.* xv, 28, quoique, saint Jean ayant pris part au concile de Jérusalem, le sujet des idolothytes eût pu lui rappeler cette formule du décret apostolique.

—— **C. 25.** Ὁ ἔχετε κρατήσατε (cfr. iii, 11, κρατεῖ ὃ ἔχεις) se rapporte aux œuvres louées au commencement de la lettre, plutôt qu'aux clausules du décret apostolique (*Swete*, contre de nombreux exégètes). Jésus, d'après *André*, ne demande pas de réfuter ces laxistes doctrinaires par des discours, mais seulement de tenir ferme. Lui-même « viendra » bientôt, pour les réfuter par le fait du châtiment, de la θλῖψις où ils succomberont avec le monde profane.

—— **A. B. C. 26.** Ὁ νικῶν, « nominatif pendant » (Int., c. x, § II); — τηρῶν, mot johannique, — δώσω... ἐξ. ἐπὶ τῶν ἐθν., cfr. *Ps.* ii, 8. L' « autorité sur les peuples » est le triomphe des croyants dans le règne messianique, et au jugement; impossible d'y voir avec *Calmes*, qui pense au décret de Jérusalem, l'idée que « les Judéo-chrétiens auront le pas sur les chrétiens issus de la gentilité »; pareille conception est absolument étrangère à Jean. — Remarquer le changement d'ordre entre νικῶν et πνεῦμα, jusqu'à la fin des Lettres; l'auteur a divisé intentionnellement ce septénaire, en 3 + 4, comme ceux qui suivront en 4 + 3 (*Bousset*, v. Introd., ch. vii).

—— **A. B. C. 27.** αὐτούς, accord *ad sensum;* ἐν instrumental. — cfr. *Ps*, ii, 9. — Si l'on se rappelle que les ἔθνη désignent les Gentils irréductibles, les peuples ennemis de Dieu, en d'autres termes la Cité de Satan, on verra ici le triomphe spirituel de l'Église, qui se consommera à la Parousie, et non pas une « vengeance sanglante », comme prétend *Renan*, *Joh. Weiss* et tous ceux qui veulent voir dans cette fin de lettre un esprit judaïque qui serait en parfaite contradiction avec celui qui inspire l'ensemble du livre.

—— **A. B. C. 28.** εἴληφα est un parfait employé dans son sens le plus propre; le Christ règne déjà comme Messie, et pour toujours. — « Je lui donnerai l'étoile du matin » s'explique adéquatement par xxii, 16, où Jésus dit : ἐγώ εἰμι... ὁ ἀστὴρ ὁ λαμπρὸς ὁ πρωϊνός. Il s'agit donc de la possession du Christ lui-même, ailleurs promise sous la forme de l'arbre de vie, de la manne, etc. « Christus est stella matutina, qui nocte sæculi transacta lucem vitæ sanctis promittit et pandet æternam » (*Bède*; id. *Beatus*), et c'est par la participation à cette lumière que les églises sont des λυχνίαι, et leurs Anges des ἀστέρες; l'astre du matin les illumine progressivement, en attendant le soleil de la Parousie (*Swete*). L'image entraînant celle du crépuscule se réfère évidemment à

par la mort; et [elles] sauront, toutes les églises, que moi, je suis celui qui sonde reins et cœurs, et je vous donnerai à vous, à chacun, selon vos œuvres. 24. Mais à vous je dis, à ceux qui restent dans Thyatire, [à] tous ceux qui n'ont pas cette doctrine, [à] quiconque n'a pas connu les « profondeurs de Satan », comme on dit : Je ne jette pas sur vous d'autre fardeau. 25. Seulement, ce que vous avez, tenez-y, jusqu'à ce que je vienne. 26. Et le Victorieux, et celui qui observe jusqu'à la fin mes œuvres, je lui donnerai autorité sur les nations; 27. Et il les paîtra avec une verge de fer, comme on brise les vases d'argile; 28 comme moi aussi j'ai reçu de mon père. Et je lui donnerai l'Étoile du matin. 29. Celui qui a des oreilles, qu'il entende ce que l'Esprit dit aux églises.

la vie spirituelle présente, où déjà le fidèle possède le Christ, suivant une doctrine chère à saint Jean, qui en remplit son Évangile et ses épîtres : « Celui qui a le Fils a la vie éternelle » I *Joh.* v, 12, cfr. ii, 22. On peut en rapprocher II *Pet.* i, 19 : ...ἔχομεν... τὸν προφητικὸν λόγον, ᾧ καλῶς ποιεῖτε προσέχοντες ὡς λύχνῳ φαίνοντι ἐν αὐχμηρῷ τόπῳ, ἕως οὗ ἡμέρα διαυγάσῃ. καὶ φωσφόρος ἀνατείλῃ ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν; *And.* a remarqué le rapport; de même *Origène,* sch. xviii : πρωϊνὸς ἀστήρ· φῶς ὢν ἐνεργοῦν πρὸ ἀνατόλης τοῦ τῆς δικαιοσύνης ἡλίου. Τουτῷ καταλάμπονται οἱ ἀληθῶς δυνάμενοι φάναι· ἡ νὺξ προέκοψεν, ἡ δὲ ἡμέρα ἤγγικεν (*Rom.* xiii, 12), καί· ἐξεγερθήσομαι ὄρθρου (*Ps.* lvi, 9). Aussi peut-on entendre cette figure, secondairement, de la « première résurrection », avec *Vict.,* (mais sans chiliasme) et de la magnificence céleste des croyants, avec *Düst.* et *Holtz.* Mais avant tout il s'agit du don du Christ en personne, idée si éminemment johannique. Les exégètes modernes, souvent par manque de pénétration de la doctrine, se sont fait ici des embarras pour rien, comme *Bousset,* qui prétend que cette étoile ne saurait être le Christ, malgré xxii, 16 — qui est bien pourtant du même auteur, tous à peu près le concèdent, — parce que c'est le Christ qui la donne. *And.* et *Aréthas,* ont pensé à la puissance sur le démon (Lucifer); mais le premier a proposé une interprétation meilleure (vid. *supra*); *Boll* (p. 48-50), égaré par de lointains parallèles païens, pense à la promesse d'une puissance magique, qui permettra, par des conjurations, de mettre au service du Victorieux la planète Vénus. Il est évident que cela n'a rien à faire avec notre Apocalypse. Il ne s'agit du reste pas en premier lieu de puissance ni de royauté, comme voudrait *Hort,* ou *Fabre* (R. B. av. 1910, *art. laud.*) qui rappelle les vertus guerrières de l'étoile du matin chez les Assyriens et les Arabes. C'est une image tirée de l'observation de la nature, pour laquelle il est tout à fait superflu de recourir à la mythologie ou au folk-lore. Ajoutons qu'elle est une des plus poétiques, des plus pénétrantes, des plus spécifiquement chrétiennes de toute l'Apocalypse, et des plus claires aussi, bien que *Calmes* et *Joh. Weiss* disent que le sens leur en échappe.

### EXC. VII. — THYATIRE ET L'ÉGLISE DE THYATIRE.

Thyatire, bâtie par Séleucus ier (aujourd'hui *Akhissar*), avait été importante sous les Séleucides et les rois de Pergame, comme ville de garnison; car, malgré la faiblesse de sa situation en pleine vallée, entre le Caïcus et l'Hermus, il fallait défendre cette place frontière entre la Mysie et la Lydie. Sous les Romains, elle était devenue florissante par l'industrie; les inscriptions y signalent de nombreuses associations ouvrières : celles des boulangers, des teinturiers, des corroyeurs, des confectionneurs, des potiers, des ouvriers en laine, des tisserands,

## E. *Lettre à Sardes.*

C. III. 1. Καὶ τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐν Σάρδεσιν ἐκκλησίας γραψον·
Τάδε λέγει ὁ ἔχων τὰ ἑπτὰ πνεύματα τοῦ θεοῦ καὶ τοὺς ἑπτὰ ἀστέρας· Οἶδά σου τὰ ἔργα, ὅτι *ὄνομα ἔχεις ὅτι ζῇς, καὶ νεκρὸς εἶ. 2. Γίνου γρηγορῶν, καὶ στήρισον τὰ λοιπὰ ἃ ἔμελλον ἀποθανεῖν· οὐ γὰρ εὕρηκά σου *τὰ ἔργα πεπληρωμένα ἐνώπιον τοῦ θεοῦ *μου. 3. Μνημόνευε οὖν πῶς *εἴληφας καὶ ἤκουσας, καὶ *τήρει καὶ μετανόησον. Ἐὰν οὖν μὴ γρηγορήσῃς, ἥξω ὡς κλέπτης, καὶ *οὐ μὴ γνῷς *ποίαν ὥραν ἥξω ἐπὶ σέ. 4. Ἀλλ' ἔχεις ὀλίγα *ὀνόματα ἐν Σάρδεσιν ἃ οὐκ ἐμόλυναν τὰ ἱμάτια αὐτῶν, καὶ περιπατήσουσιν μετ' ἐμοῦ ἐν λευκοῖς, ὅτι ἄξιοί εἰσιν. 5. Ὁ νικῶν *οὗτος *περιβάλλεται *ἐν ἱματίοις λευκοῖς, καὶ *οὐ μὴ ἐξαλείψω τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐκ τῆς βίβλου τῆς ζωῆς, καὶ ὁμολογήσω τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐνώπιον τοῦ πατρός μου καὶ ἐνώπιον τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ. 6. Ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω τί τὸ Πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις.

des bourreliers, des fondeurs, des ouvriers en airain; on devait y connaître, peut-être y fabriquer le χαλκολίβανος. Elle ne possédait pas de temple impérial, et la religion (culte du héros Tyrimnos, d'Apollon Tyrimnien et d'Artémis Boritena) n'avait rien de particulier, sauf la présence du « Sambatheion », sanctuaire de la Sibylle orientale (chaldéenne, perse ou hébraïque), ce qui est peut-être un indice de syncrétisme judéo-païen.

La lettre ressemble à celle de Pergame, sa voisine. A cette époque, toutes les associations sociales, économiques, ou de simple assistance, prenaient une forme religieuse. Ce devait être un fort appui pour les idées nicolaïtes; car il n'était pas facile à un commerçant ou à un chef d'atelier, dit Ramsay, de maintenir ses affaires sans appartenir à la guilde de son métier; or les banquets de sacrifices s'accompagnaient de réjouissances peu édifiantes; le laxisme qui s'ensuivait donnait prétexte à la propagande, doctrinale ou non, de la « Jézabel ». Jésus promet au Victorieux, à celui qui n'a pas peur des païens, de le faire dominer sur eux; et l'« étoile du matin » adoucit par une image radieuse ce que la promesse précédente avait de redoutable (Ramsay, Letters, ch. xxiii-xxiv; Swete, *Apoc.*, p. lxiii-lxiv).

**A. B. 1.** τῷ au lieu de τῆς, est supposé par *syr, Prim.* — ὄν. ἔχ. est une expression qui se trouve *Hérodote,* viii, 138; οὔνομα εἶχε ὡς ἐπ' Ἀθήνας ἐλαύνει (cité par *Düst.*, *Hort, Swete*). — « Sept esprits » cfr. i, 4; v, 6; « Sept astres », i, 16.

**C. 1.** Le rapprochement des « 7 Esprits » et des « 7 astres » paraît d'abord surprenant, car ces images ne répondent pas au même ordre de réalités (*vid. supra*). Mais *Origène* (Sch. xix) dit fort justement que les 7 Esprits sont αἱ μετουσίαι τοῦ Πνεύματος.... Συμφώνως τοῖς ἑπτὰ πνεύμασιν ἐκλήψει καὶ τοὺς ἑπτὰ ἀστέρας, ἑκάστου ἀστέρος σημαίνοντος τόν τινος ἐκκλησίας φωτισμόν. Pour nous, qui interprétons les Anges-étoiles de l'esprit qui prévaut dans chaque église, nous n'avons pas besoin de changer comme *Orig.* le sens du symbole. Les 7 Esprits sont le Saint-Esprit (i, 4 et Exc. i); ici il appartient au Fils — comme à l'Agneau v, 6, — car Jésus distribue les pouvoirs divers du πνεῦμα ζωοποιοῦν, de qui dépend la vie de toutes les églises (cfr. *Act.* ii, 33 *Swete,* et *Joh.* xvi, 14). Le caractère chrétien de chacune d'entre elles (cfr. φωτισμός d'*Orig.*) procède de ce don du Christ; à l'Esprit il peut rallumer les étoiles qui, comme celle de Sardes, menacent de s'éteindre. De plus, Jésus apparaît à cette

C. III. 1. Et à l'ange de l'église [qui est] à Sardes, écris :
« Voici ce que dit Celui qui a les sept esprits de Dieu et les sept étoiles : Je connais tes œuvres, que tu as nom de vivant, et tu es mort! 2. Deviens vigilant, et consolide les restes qui étaient près de périr; car je n'ai pas trouvé tes œuvres bien remplies en face de mon Dieu. 3. Rappelle-toi donc comment tu as reçu et tu entendis, et observe-[le], et convertis-toi. Si donc tu n'es pas vigilant, je viendrai comme un voleur, et tu ne sauras nullement à quelle heure je viendrai sur toi. 4. Mais tu as quelque peu de noms dans Sardes qui n'ont pas souillé leurs vêtements, et ils marcheront avec moi en blanc, car ils sont dignes. Le Victorieux, celui-là s'enveloppe de vêtements blancs, et jamais je n'effacerai son nom du livre de la vie, et je confesserai son nom en face de mon Père, et en face de ses anges. 6. Celui qui a des oreilles, qu'il entende ce que l'Esprit dit aux églises.

« métropole » encore orgueilleuse comme Celui qui a tout pouvoir au ciel et sur la terre; c'est presque sous le même aspect qu'il s'était montré à Éphèse, l'Église-mère (II, 1.) — Verset d'une grande vigueur.

—— **A. B. 2.** τά manque devant ἔργα, A, C, al; mais, à cause de l'*usus loquendi* d'Apoc., nous l'admettons avec *Tischendorf-Gebhardt, Weymouth, Soden, Bousset;* — πεπληρωμένα, mot johannique (*Joh.* XVII, et passim), — μου manque Av20-r1-1r, et dans le texte reçu.

**C. 2.** Le conseil de veiller convenait particulièrement à Sardes, en raison des surprises fâcheuses de son histoire (Exc. VIII). Ses œuvres pouvaient être considérées comme « pleines » au point de vue purement humain, mais non devant Dieu; il y avait contraste entre la réalité spirituelle et la réputation, l'ὄνομα, dont la Sardes profane, et peut-être aussi l'église de cette cité, pouvaient jouir encore aux yeux des hommes. Il est tout à fait peu critique de voir dans Θεοῦ μου, avec *J. Weiss* et autres, la réminiscence d'une christologie primitive qui n'eût pas encore reconnu Jésus comme Dieu. Pareille observation ne sert qu'à montrer quels préjugés dominent la critique « indépendante »; ne trouve-t-on pas cette expression jusque dans le IVe Évangile (*Joh.* XX, 17), dont l'auteur aurait bien vu si elle était contraire à sa thèse? Disons seulement avec *Swete* que le « Fils de Dieu » n'oublie pas qu'il est aussi « Fils de l'Homme ».

—— **A. B. C. 3.** Le parfait εἴληφας devant un aoriste a dû être choisi intentionnellement (*Bousset*), car les suites de cette réception durent dans le présent, tandis que l'audition est du passé; il faudrait donc reconnaître quelque finesse d'helléniste à un écrivain d'ordinaire si négligé. — τήρει, mot johannique — οὐ μή avec le subjonctif, et non le futur indicatif (Introd., ch. X, § II). — « Comme un voleur » cfr. XVI, 15; I *Thess.* V, 2, image sûrement dérivée de la tradition synoptique, *Mat.* XXIV, 42-51, et *Luc*, 36-40, dans la parabole du serviteur non vigilant. Ainsi Sardes avait été enlevée par surprise sous Cyrus et Antiochus. *And.* le commente ainsi : ὡς κλέπτης. Εἰκότως· ὁ τε γὰρ ἑκάστου θάνατος καὶ ἡ κοινὴ συντέλεια πᾶσιν ἄγνωστος. — ποίαν, accusatif pour marquer le moment, Introd., c. X, § II.

—— **A. B. C. 4.** Ὀνόματα au sens de « personnes » (cfr. XI, 13 et *Act.* I, 15) n'est pas un pur hébraïsme (שְׁמוֹת); *Deissmann*, dans ses *Neue Bibelstudien*, pp. 24-25, relève plusieurs exemples de cette acception dans des papyrus des II-IIIe siècles ap. J.-C. — περιπατήσουσιν (noter le *futur*) ἐν λευκοῖς peut déjà présager la victoire du Christ et de l'Église, céleste et militante, sur les Bêtes et leur armée au ch. XIX (*vid. ad locum*). — ἐν λευκοῖς, v. Exc. XII.

## F. *La Lettre à Philadelphie.*

C. III. 7. Καὶ τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐν Φιλαδελφίᾳ ἐκκλησίας γράψον·
Τάδε λέγει ὁ ἅγιος, ὁ ἀληθινός, ὁ ἔχων τὴν *κλεῖν *τοῦ *Δαυείδ, ὁ ἀνοίγων καὶ οὐδεὶς *κλείσει, καὶ κλείων καὶ οὐδεὶς *ἀνοίγει· 8. Οἶδά σου τὰ ἔργα. Ἰδοὺ *δέδωκα ἐνώπιόν σου θύραν ἠνεωγμένην, ἣν οὐδεὶς δύναται κλεῖσαι *αὐτήν. ὅτι μικρὰν ἔχεις δύναμιν, καὶ ἐτήρησάς μου τὸν λόγον, καὶ οὐκ ἠρνήσω τὸ ὄνομά μου. 9. Ἰδοὺ *διδῶ ἐκ τῆς συναγωγῆς τοῦ Σατανᾶ, τῶν λεγόντων ἑαυτοὺς Ἰουδαίους εἶναι, καὶ οὐκ εἰσίν, ἀλλὰ ψεύδονται· ἰδοὺ *ποιήσω αὐτοὺς ἵνα *ἥξουσιν καὶ προσκυνήσουσιν ἐνώπιον τῶν

—— **A. B. C. 5.** A cause du parallélisme avec les autres finales, et de la continuité du style de l'*Apoc.*, je conserve οὗτος, avec *Soden,* contre οὕτως admis de *Tisch. W-H, Nestle,* etc. et qui se lit C, A, 1072, 1073, al. — Nous préférons aussi περιβάλλεται, présent, avec C, *syr*gw dieu., au futur περιβαλεῖται des autres mss. et des critiques, pour deux raisons : le futur moyen est inusité dans l'Apocalypse (sauf κόψονται, I, 7 et XVIII, 9), et le sens général du livre incline à penser qu'il s'agit déjà d'une réalité présente, toujours la grâce, et non purement eschatologique; cependant on peut objecter ceci, que les promesses similaires ont toutes la forme du futur, bien qu'elles soient déjà accomplies, du moins en germe. C'est pour cela peut-être que des scribes auraient écrit le futur. — ἐν instrumental; il est usité dans quelques papyrus (*Pap. de Tebtunis,* 16 et autres) dans un sens voisin, celui d'armement. — Nous traiterons du « livre de vie » au ch. V et Exc. XVI et des « vêtements blancs » dans l'Exc. XII. « Je n'effacerai pas »... montre que le Christ dispose lui-même de ce livre, cfr, V, 7, 8, 9; XIII, 8; *Odes Sal.* IX, 12. Les vrais fidèles de Sardes seront confessés, reconnus par le Christ au jugement dernier, *Mat.* X, 32, cfr. *Luc* IX, 26, encore réminiscence des Synoptiques. *And.* dit qu'ils seront reconnus ὥσπερ καὶ οἱ καλλίνικοι μάρτυρες; ce καί indique que, pour lui, il ne s'agissait pas exclusivement de « martyrs » dans ces fins de lettres, contre l'erreur future de *Joh. Weiss.*

### EXC. VIII. — SARDES ET L'ÉGLISE DE SARDES.

Sardes, réduite aujourd'hui au pauvre village de *Sart,* qui n'en occupe même pas tout à fait l'emplacement, était déjà alors une puissance du passé. Cette ancienne capitale de la belliqueuse Lydie affichait pourtant encore des prétentions, elle s'intitulait μητρόπολις, et voulut rivaliser avec Éphèse, Smyrne et Pergame, pour l'érection du temple en l'an 26. Elle n'eut son néocorat que beaucoup plus tard. Sa religion était toujours celle de la Grande Mère, appelée chez elle Corè ou Perséphonè, avec, sur ses monnaies, une singulière idole barbare ressemblant assez à l'Artémis d'Éphèse, mais voilée, et fruste comme un ξόανον (v. RADET, l'*Artémision de Sardes,* Rev. des études anciennes, Bordeaux, 1904). Un « Zeus Lydios » lui était associé. Sardes ayant beaucoup souffert d'un tremblement de terre en l'an 17, participa aux générosités de Tibère, et prit en son honneur le surnom de « Cæsarea »; une médaille frappée à cette occasion montre *Livia* déifiée avec les attributs de Déméter, forme hellénisée de la déesse autochtone; c'est un nouvel indice de l'union du culte des empereurs avec les religions locales.

Le site de Sardes, sur une colline qui se détache du Tmolus vers l'Hermus,

C. III. 7. Et à l'Ange de l'Église [qui est] à Philadelphie, écris :
« Voici ce que dit le Saint, le Véritable, Celui qui a la clé de David, Celui qui ouvre et personne ne fermera, et qui ferme et personne n'ouvre : 8. Je connais tes œuvres. Voici que j'ai mis (*litt.* donné) en face de toi une porte ouverte, que personne ne peut fermer; parce que petite [est] la puissance [que] tu as, et tu as observé ma parole et tu n'as pas renié mon nom. 9. Voici que je donne de la synagogue de Satan, de ceux qui disent eux-mêmes qu'ils sont Juifs... — et ils ne [le] sont pas, mais ils mentent! — voici que je ferai qu'ils viendront, et se prosterneront devant tes pieds, et

et n'est accessible que par le Sud, paraissait en faire une place inexpugnable; pourtant, comme elle se fiait trop à sa force naturelle, elle avait été surprise deux fois, par Cyrus dans sa guerre contre Crésus, et trois siècles plus tard par Antiochus le Grand; l'ennemi avait escaladé, « comme un voleur dans la nuit », son rempart de rochers abrupts, mais effrités. L'église de Sardes, qui ne fait son travail qu'à demi, qui manque de zèle et de vigilance, s'expose à être surprise de même, mais cette fois par le Christ-Juge. Le ton sévère du reproche suppose en cette église des fautes graves, peut-être une rechute au niveau des mœurs païennes. La lettre a quelque analogie avec celle d'Éphèse, déjà par la formule du début (Ramsay, Letters, ch. xxv-xxvi).

**A. B. 7.** κλεῖδα pour κλεῖν, *Orig.*, *And.*, al. — τοῦ manque devant Δαυειδ chez beaucoup d'autorités, mais se lit ℵ, P, Q, *And. Arét.*, et la plupart des minusc. — τοῦ οἴκου est supposé devant Δαυ. dans *boh.* — ᾅδου (d'après I, 18) au lieu de Δαυ., *And.*, *Arét.*, al., ou τοῦ παραδείσου, supposé par *arm*con., sont des corrections pour augmenter la clarté du symbole. — Remarquer le présent ἀνοίγει après le fut. κλείσει; quelques manuscrits ont voulu unifier, par deux présents ou deux futurs; ἀνοίξει *Irén. Orig.*, *rec K*, ℵ, al., *Hippol.*, *Prim*, *g*, *vulg.* — ἅγιος ne sert qu'ici d'épithète au Christ; cfr. *Act.* III, 14; IV, 27, 30; ailleurs, dans l'*Apoc.*, il n'est dit que de Dieu *Apoc.* IV, 8; VI, 10. — ἀληθινὸς, mot johannique, qui signifie « authentique, idéal » πρὸς ἀντιδιαστολὴν σκιᾶς καὶ τύπου καὶ εἰκόνος (*Orig.* in Joh. tr. II, 6), ou « vrai, fidèle à soi-même » (*Hort*); encore épithète divine; cfr. *Is.* LXV, 16 : τὸν θεὸν τὸν ἀληθινόν; en dehors des écrits johanniques (10 fois *Apoc.*, 9 fois *Ev.*, 4 fois I *Joh.*), il ne se trouve dans le N. T. que 4 fois *Heb.* et 1 fois I *Thess.* I, 9. — « Clé (de la maison) de David », *Is.* XXII, 22; cfr. *Mat.* XVI, 19, la collation des clés à saint Pierre.

**C. 7.** « Avoir la clé » est une métaphore biblique et rabbinique qui signifie exercer tout pouvoir dans une demeure; la forme de l'image vient d'Isaïe, mais elle équivaut pour le sens à l'attribut que revendique le Fils de l'Homme, I, 18. Comme Messie et comme Dieu, il domine le peuple élu, et possède un droit sans limites dans la « nouvelle Jérusalem » cité de la résurrection (*Hort*, al.) *Orig.* et *Hipp.* pensent à la clé des écritures ou de la science; *And.* donne les deux interprétations. Remarquer que, dans toute cette lettre, les figures sont tirées du même ordre d'idées, le bâtiment; nous en verrons la raison.

**A. B. 8.** L'extension du sens de δέδωκα (*ici :* « j'ai placé ») rappelle l'héb. נָתַן. — La grosse faute de la répétition de αὐτήν après ἥν (*And.* corrige en supprimant αὐτήν et écrivant καί avant οὐδείς; même omission dans ℵ et Av 56-49-2023, qui omettent aussi ἥν, et *vulg. Prim*, *arm.*) se trouve presque partout, et l'*Apoc.* en offrira d'autres exemples; c'est un solécisme populaire, si l'on veut, mais bien plus naturel à un

ποδῶν σου, καὶ *γνῶσιν ὅτι ἐγὼ ἠγάπησά σε. **10.** Ὅτι *ἐτήρησας τὸν λόγον τῆς ὑπομονῆς μοῦ, κἀγώ σε τηρήσω* ἐκ τῆς ὥρας τοῦ πειρασμοῦ τῆς μελλούσης ἔρχεσθαι ἐπὶ τῆς οἰκουμένης ὅλης, πειράσαι τοὺς κατοικοῦντας ἐπὶ τῆς γῆς. **11.** Ἔρχομαι ταχύ. Κράτει ὃ ἔχεις, ἵνα μηδεὶς λάβῃ τὸν στέφανόν σου. **12.** *Ὁ νικῶν, ποιήσω αὐτὸν στῦλον ἐν τῷ ναῷ τοῦ θεοῦ μου, καὶ ἔξω *οὐ μὴ ἐξέλθῃ ἔτι, καὶ γράψω ἐπ' αὐτὸν τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ μου καὶ τὸ ὄνομα τῆς πόλεως τοῦ θεοῦ μου, τῆς καινῆς Ἱερουσαλὴμ *ἡ καταβαίνουσα *ἐκ τοῦ οὐρανοῦ *ἀπὸ τοῦ θεοῦ μου, καὶ τὸ ὄνομά μου τὸ καινόν. **13.** Ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις.

Sémite (Introd., c. x § II et III). — « Porte ouverte », cfr. I *Cor.* xvi, 9; II *Cor.* ii, 12; *Col.* iv, 3; figure paulinienne, qui signifie « facilités procurées à l'apostolat ».

**C. 8.** La « clé de David » du Messie a d'abord ouvert cette porte, qui n'est pas la porte du salut (*Joh. Weiss, Calmes*), mais les facilités ouvertes à Philadelphie, la « cité missionnaire » (*Ramsay*), pour la propagande chrétienne à travers la Phrygie (*And.*, al.; de *Wette, Ewald, Düsterdieck, Bousset, Swete, Hort,* etc.); le sens est tout à fait certain d'après saint Paul. Malgré l'humilité des moyens de Philadelphie, qui était une petite ville, le Christ, l'ἀληθινός, le Fidèle, lui garantit le succès de ses efforts. *Ignace* (Philad. iii, 1) nous apprend aussi que cette église était florissante, malgré Juifs et Judaïsants.

——— **A. B. 9.** La forme διδῶ pour δίδωμι (Introd. ch., x, § II) est attestée par A et C; ℵ a corrigé en δέδωκα. — Les futurs après ἵνα (Introd., c. x, § II) ont été transformés en aor. subjonctifs par Q, al., *Soden;* remarquer qu'ils sont partout suivis de l'aor. γνῶσιν (inconséquence qui n'a rien de surprenant dans l'*Apoc.*), excepté dans ℵ, 1072, δ$^{505}$-14-69, *Prim,* qui lisent καὶ γνώσῃ « et tu sauras », et quelques autres qui portent γνώσονται « ils sauront ». — διδῶ peut être un auxiliaire causatif, à l'hébraïque, ou bien avoir pour régime un « ἐκ Ἰουδαίων » sous-entendu : « je [te] donnerai des Juifs [comme convertis] »; en tout cas, il y a anacoluthe. — καὶ οὐκ εἰσίν, construction déjà vue, peut être une parenthèse; cfr. ii, 9, ainsi que pour la « Synagogue de Satan ». — « Venir et se prosterner » *Is.* lx, 14.

**C. 9.** Il n'y a ici allusion à aucune persécution païenne; le péril vient des Juifs (cfr. *Ign. Philad.* 6, encore vingt ans après). Mais le Christ promet que ces Juifs eux-mêmes échapperont à Satan; la promesse n'a rien d'eschatologique (contre *Bousset*) et ne répond pas à la conversion en masse du peuple israélite prédite par saint Paul, *Rom.* xi.

——— **A. B. 10.** τηρεῖν, johannique; τηρεῖν ἐκ.. est caractéristique, car il ne se trouve ailleurs que dans le IV$^{e}$ Évangile, xvii, 15 — κατ. ἐπὶ τῆς γῆς, locution familière à l'*Apoc.*; cfr. vi, 10; viii, 13; xi, 10; xiii, 8, 14; xvii, 8, ainsi dans presque toutes les parties du livre; indice de l'unité d'auteur. — Pour la préservation du πειρασμός, cfr. *Bar. syr.* c. xxviii, où Dieu promet de protéger, au milieu de la crise qui précédera le jugement, ceux qui habiteront la terre d'Israël; mais ce motif apocalyptique, si c'en est un, reçoit ici une tout autre application (v. Introd., ch. v, ii).

**C. 10.** ὑπομονῆς μου; ce n'est pas, contre *Holtzmann,* l'attente patiente du Christ qui viendra, mais plutôt la patience du Christ que l'enseignement chrétien porte à imiter; génitif de sujet. (*Bousset, Swete*). C'est un contresens, d'après tous les passages similaires, d'interpréter οἰκουμένη et les « habitants de la terre », des seuls chrétiens exposés à la persécution; il ne s'agit même pas des humains en général, chrétiens compris (cfr. *Calmes* et *Bousset*). D'après vi, 10, et les autres passages indiqués ci-dessus, ces expressions ne désignent que le monde incrédule. Mais quelle sera cette « tentation » dont Philadelphie doit être préservée? Les anciens, *Tyconius, Prim., And., Aréthas, Bède* l'entendent des persécutions futures, sous

qu'ils sachent que, moi, je t'ai aimé. 10. Parce que tu as gardé (*litt.* observé) la parole de ma patience, moi aussi je te garderai de l'heure de la tentation qui est près de venir sur tout le monde habité, pour tenter ceux qui habitent sur la terre. 11. Je viens promptement. Tiens ce que tu as, pour que personne ne prenne ta couronne. 12. Le Victorieux, je le ferai colonne dans le temple de mon Dieu, et il ne sortira plus jamais dehors, et j'écrirai dessus le nom de mon Dieu, et le nom de la ville de mon Dieu, de la nouvelle Jérusalem, — celle qui descend du ciel d'auprès de mon Dieu, — et mon nom nouveau. 13. Celui qui a des oreilles, qu'il entende ce que l'Esprit dit aux églises.

l'Antéchrist; *Bousset,* du grand combat sous le « Nero redivivus »; *Holtzmann,* de l' « adoration de la Bête » du ch. XIII. *Alcazar* et *Grotius* ont pensé aux persécutions générales des premiers siècles. Pour *Swete,* qui se réfère très justement à *Joh.* XVII, 11, c'est la préservation de tous les troubles qui doivent précéder la Parousie, en général, tous les temps futurs étant confondus dans la même perspective prophétique. Mais il faut l'entendre comme *Bède* : « non quidem ut non tenteris, sed ut non vincaris adversis ». Notre opinion est encore que cette promesse, bien que formulée d'une manière spéciale qui s'adapte aux vertus spéciales de fidélité et de constance des Philadelphiens, s'adresse pourtant à tous les chrétiens dignes de ce nom; car la tentation ou tribulation (πειρασμός = θλῖψις) dont la menace remplit toutes les pages du livre inspiré, ne sera qu'extérieure pour tous les croyants bien préparés (cfr. VII, 3, com.). *Joh. Weiss* a grand tort de chercher dans ce passage un appui pour sa théorie que le premier auteur, contrairement au « Rédacteur », n'attendait pas de persécution sanglante.

—— **B. C. 11.** Ἔρχομαι ταχύ, cfr. II, 5, 16; XXII, 7, 12, 20, désigne ici, non la consommation, mais le commencement de cette arrivée du Fils de l'Homme, comme juge, qui se manifestera par des calamités, prodromes de la ruine du monde pécheur (voir Exc. XIII). Les persécutions en seront une partie. Philadelphie, comme les autres églises, subira cette tentation extérieure; aussi le Christ lui dit-il de tenir ferme, pour ne pas se laisser enlever la « couronne » qu'elle a jusqu'alors glorieusement méritée; cfr. II, 10, dans la lettre à Smyrne, avec laquelle celle-ci offre une grande analogie.

—— **A. B. 12.** Remarquer le « nominatif pendant », et οὐ μή, ainsi que la forme Ἱερουσαλήμ, lorsque les autres écrits johanniques portent invariablement Ἱεροσόλυμα; mais *Mat., Luc,* et *Paul* emploient également les deux formes. — ἐκ désigne le lieu d'origine, ἀπό la personne qui envoie. — Le nominatif ἡ καταβαίνουσα (faute d'accord ou parenthèse) est une irrégularité fréquente dans le livre; *And,* la *rec K,* al., l'ont corrigée en ἣ καταβαίνει; mais l'accord des principaux témoins subsiste. — L'image des στῦλοι provient des colonnes du Temple, I *Reg.* VII, II *Paral.* III; pour le sens figuré, *Gal.* II, 9. — τῆς καινῆς Ἱερ· : on se serait plutôt attendu à trouver ici, d'après l'usage ordinaire de l'auteur, τῆς Ἱερ· τῆς καινῆς; le sens paraissait l'exiger; c'est un signe que l'auteur n'attachait pas grande importance à la place de l'adjectif ni à la répétition de l'article (INTROD., ch. X, § II). Pour « la nouvelle Jérusalem » cfr. XXI-XXII; *Swete* rappelle ici fort à propos ἡ ἄνω Ἱερουσαλήμ de *Gal.* IV, 26, ainsi que *Heb.* XII, 22; nombreux parallèles dans les Apocryphes, *Hen. éth.* XC, *Hen. sl.* LV, *Bar. syr.* IV, IV *Esd.* VII, etc. (voir Exc. au chap. XXI) — θεοῦ μου, voir à III, 2. — « Le nom nouveau » cfr. II, 17; XIV, 1; XIX, 12-13 et *Is.* LVI, 5; LXII, 2; LXV, 15; encore *Hen. eth.* c. 69, le nom secret du Fils de l'Homme; *Asc. Is.* VII, 37, VIII, 7; IX, 5, le nom inconnu du Bien-Aimé.

## G. *La Lettre à Laodicée.*

C. III. 14. Καὶ τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐν Λαοδικείᾳ ἐκκλησίας γράψον·
Τάδε λέγει ὁ ἀμήν, ὁ μάρτυς ὁ πιστὸς καὶ ἀληθινός, ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ.
15. Οἶδά σου τὰ ἔργα, ὅτι οὔτε ψυχρὸς εἶ οὔτε ζεστός. Ὄφελον ψυχρὸς ἦς ἢ ζεστός.
16. Οὕτως ὅτι *χλιαρὸς εἶ, καὶ οὔτε ζεστὸς οὔτε ψυχρός, μέλλω σε *ἐμέσαι ἐκ τοῦ
στόματός μου. 17. Ὅτι λέγεις ὅτι πλούσιός εἰμι καὶ πεπλούτηκα, καὶ *οὐδὲν χρείαν
ἔχω, καὶ οὐκ οἶδας ὅτι σὺ εἶ *ὁ ταλαίπωρος καὶ ἐλεεινὸς καὶ πτωχὸς καὶ τυφλὸς καὶ
γυμνός, 18. συμβουλεύω σοι ἀγοράσαι παρ' ἐμοῦ χρυσίον πεπυρωμένον *ἐκ πυρὸς ἵνα

C. 12. La métaphore de la « colonne », dont *Joh. Weiss* trouve qu'on n'a pas suffisamment encore expliqué l'origine, est pourtant bien facile à expliquer d'après *Gal.* II, 9. Pour nous, comme pour *Bousset* et *Swete* — après *Orig., And.*, etc., — elle signifie que les chrétiens de Philadelphie jouiront d'une grande considération, ou d'un pouvoir surnaturel, dans l'Église, qui est la nouvelle Jérusalem (ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος. *Orig.*). Le « nom nouveau » est un nom nouvellement connu, qui exprime mieux la nature ou la dignité; peut-être est-ce un emprunt, purement littéraire du reste, à la croyance populaire au pouvoir des noms secrets dans les opérations magiques; ici, ce « nom nouveau » de Jésus, comme *Calmes* l'a fort bien vu, doit être « la Parole (Verbe) de Dieu », comme XIX, 12-13. Ce nom du Christ, gravé sur l'homme-colonne, montre que celui-ci participe à la nature du Seigneur, du Verbe divin, cfr. II, 17.

### EXC. IX. — PHILADELPHIE ET L'ÉGLISE DE PHILADELPHIE.

Aucune de ces lettres, si ce n'est la suivante, n'est en correspondance plus frappante avec tout ce que l'histoire profane nous apprend sur la ville en cause. Philadelphie — aujourd'hui Alacheher, sur le chemin de fer de Smyrne à Kara-Hissar, n'était qu'une assez petite ville, fondée par le roi de Pergame Attale II (159-138), pour propager la culture grecque en Lydie et en Phrygie; elle adorait spécialement le Dieu-Soleil et sans doute Asklèpios. Située dans la contrée volcanique dite κατακεκαυμένη, elle était exposée à de fréquentes secousses du sol. En l'an 17 de notre ère, le tremblement de terre lui fut désastreux, au point que la terreur durait encore des années après, et que beaucoup d'habitants s'étaient décidés à habiter en dehors de ses murs (*Strabon,* XIII, 10). A cette occasion, elle éprouva la libéralité de Tibère, et, non contente d'établir le culte du fils adoptif de l'empereur, considéré comme son héritier présomptif, Germanicus, qui se trouvait alors en Asie, elle se donna le « nom nouveau » de « Néocésarée »; cas unique parmi ces villes, car le « Cæsarea » de Sardes n'était qu'une épithète. Plus tard, sous Vespasien, elle y ajouta « Flavia »; elle eut son néocorat sous le règne de Caracalla seulement, entre 211 et 217.

Cette histoire explique assez les métaphores de la lettre : la « porte ouverte », la « colonne », emblème de stabilité, le « ἔξω οὐ μὴ ἐξέλθῃ ἔτι », le « nom nouveau », plus glorieux que celui de Néocésarée, la préservation de la « tentation », des calamités futures, beaucoup plus redoutables que les tremblements de terre qui inspiraient tant de crainte en ce pays (Ramsay, Letters, ch. XXVII-XXVIII, *Lightfoot,* Lettres d'Ignace aux Philad; Swete, Introd. p. LXIV).

C. III. 14. Et à l'Ange de l'église [qui est] à Laodicée, écris :

« Voici ce que dit l'Amen, le témoin fidèle et véritable, le principe de la création de Dieu ; 15. Je connais tes œuvres, que tu n'es ni froid ni chaud. Mieux vaudrait que tu fusses froid ou chaud. 16. Ainsi, parce que tu es tiède, et ni chaud ni froid, je suis près de te vomir de ma bouche. 17. Parce que tu dis : Je suis riche, et je me suis enrichi, et je n'ai besoin de rien — et tu ignores que c'est toi le malheureux, pitoyable, mendiant, aveugle et nu, — 18 je te conseille de m'acheter de l'or éprouvé au feu,

B. C. 14. Les exégètes rapprochent ce titre « ὁ ἀμήν », d'*Is.* LXV, 16 : « Qui voudra se bénir dans le pays se bénira בֵּאלֹהֵי אֱמֵן », que les LXX rendent τὸν θεὸν τὸν ἀληθινόν, et *Symmaque,* τὸν θεὸν ἀμήν. L' « Amen », formule solennelle d'affirmation, si usitée par J.-C. dans l'Évangile, est ici personnifié ; il représente, en contraste avec le triste caractère de Laodicée, l'Être qui est la véracité absolue, le type même de la fidélité, qui met le sceau à toute vérité et perfection, celui dont la nature et le caractère sont garants de son témoignage, et qui est immuable dans ses paroles et ses œuvres (*Hort, Bousset, Swete,* al.) ; le « témoin fidèle », *Apoc.* I, 5, et « ἀληθινός », encore cette épithète johannique de Dieu et du Christ, cfr. III, 7; VI, 10; XIX, 11. — ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ correspond aux expressions pauliniennes πρωτότοκος πάσης κτίσεως et ἀρχή, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν de *Col.* I, 15, 18. C'est une coïncidence remarquable, observe *Bousset,* que cela se lise justement dans une lettre adressée à cette église de Laodicée, qui avait dû lire l'épître aux Colossiens (*Col.* IV, 16). Nous voyons par là combien le choix de ces désignations était peu laissé au hasard ; c'est un signe certain qu'il y a emprunt intentionnel à Paul, donc que la christologie de Jean est paulinienne. Il ne faut pas interpréter ἀρχὴ τῆς κτίσεως dans le sens arien de « première créature », avec *Ewald, Holtzmann,* et même *Bousset,* mais, d'après tout le contexte des écrits johanniques, et Paul, et l'*Apocalypse* elle-même, rapprocher cette expression de πρῶτος καὶ ἔσχατος, Α καὶ Ω, ἀρχὴ καὶ τέλος (I, 17 ; II, 8 ; XXII, 13 ; I, 8 ; XXI, 6 ; XXII, 13), qui sont dits, tantôt de Dieu, tantôt du Christ ; c'est donc encore une épithète divine, « le principe de la création de Dieu » cfr. *Joh.* I, 3. L'idée répond à celle de I, 17 « Je suis le Premier et le Dernier », dans la vision d'introduction. *André :* ἀρχή..... ὡς τῶν κτισμάτων δεσπόζουσα. Ἀρχὴ γὰρ κτίσεως ἡ προκαταρκτικὴ αἰτία καὶ ἀκτιστός.

——— C. 15. Sur la suffisance de Laodicée, cause d'un orgueil et d'une tiédeur qui répugnent à la vérité divine plus que des fautes graves, mais avouées, voir l'Exc. X. *Dupuis,* dans l'*Or. de tous les cultes,* avec sa géniale théorie astronomique, disait à ce propos : « Si nous passons à la dernière église (III, 15) et à son génie tutélaire, nous y reconnaîtrons presque tous les traits que l'astrologie donnait au vieux Saturne, vieillard lent et glacé » (cité par *Clemen,* p. 67). Ainsi l'Ange d'Éphèse, ville de Diane, était la Lune, celui de Thyatire Vénus, étoile du matin, etc. *Winckler* (*Altorientalische Forschungen,* II, 389, 1901), et *Jérémias* ne sont pas restés en arrière. Pour ce dernier (pp. 26-27), les sept étoiles (Anges) que tient le Christ dans sa droite, représentent le Sauveur comme le Soleil, Mardouk avec les sept Pléiades ; le « Premier et Dernier », qui était mort et qui a revécu, comme la Lune, à cause de ses phases ; le « Fils de Dieu » comme Nabou, fils de Mardouk ; la « clé de David » rappelle le motif Ishtar-Tammouz ; « Amen » équivaut à Saturne, l' « Urgrund ». C'est à titre de pure curiosité que nous mentionnons cette scientifique exégèse.

——— A. B. C. 16. χλιαρός est un hapax légomène (INTROD., c. X, § I) — μέλλω σε ἐμέσαι, qui répugnait à la délicatesse de quelques scribes, a été changé par eux en παύσε (א), en ἐλέγχω σε (1073). La menace n'est pas, ici encore, purement eschatologique

πλουθήσῃς, καὶ ἱμάτια λευκὰ ἵνα περιβάλῃ καὶ μὴ φανερωθῇ ἡ αἰσχύνη τῆς γυμνότητός σου, καὶ κολλούριον *ἐγχρῖσαι τοὺς ὀφθαλμούς σου ἵνα βλεπῇς. 19. Ἐγὼ ὅσους *ἐὰν φιλῶ ἐλέγχω καὶ παιδεύω· ζήλευε οὖν καὶ μετανόησον. 20. Ἰδοὺ ἕστηκα ἐπὶ τὴν θύραν καὶ κρούω· ἐὰν τις ἀκούσῃ *τῆς φωνῆς μου, καὶ ἀνοίξῃ τὴν θύραν, *καὶ εἰσελεύσομαι πρὸς αὐτὸν καὶ δειπνήσω μετ' αὐτοῦ καὶ αὐτὸς μετ' ἐμοῦ. 21. Ὁ νικῶν δώσω αὐτῷ καθίσαι μετ' ἐμοῦ ἐν τῷ θρόνῳ μου, ὡς κἀγὼ ἐνίκησα καὶ ἐκάθισα μετὰ τοῦ πατρός μου ἐν τῷ θρόνῳ αὐτοῦ. 22. Ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις.

(contre *Bousset*, al.). Jésus fait entrevoir à ces tièdes la soustraction de sa grâce, qui laisserait mourir chez eux les derniers restes de foi et de vie chrétienne. Peut-être (*Swete, Ramsay*, v. Excursus x), y a-t-il une allusion locale aux sources chaudes d'Hiérapolis, dont les eaux, coulant en plaine, devenaient tièdes et impotables.

—— **A. B. C. 17.** Nous admettons οὐδέν, de A, C, κ 1578-12-181, α 203-181-203, avec *Tisch.*, W-H, *Nestle, Bousset, Swete*, contre οὐδενός, plus grammatical, d'*Orig.* et *And.*, suivis de *von Soden;* — πεπλούτηκα, cfr. *Osée* xii, 8, reproche à Ephraïm. — Les Laodicéens étaient infatués d'eux-mêmes, comme les Corinthiens (I *Cor.* iv, 8). « Son bien-être matériel ne sert à l'église de Laodicée qu'à se faire illusion sur sa pauvreté spirituelle » (*Calmes*). Jésus les ramène au sens de la réalité par une série d'épithètes d'une rare vigueur. Remarquer l'article : ὁ ταλαίπωρος : tu es *le* pauvre entre tous.

—— **A. B. C. 18.** Nous lisons l'infin. ἐγχρῖσαι avec *W-H., Bousset, Soden*, al., et non l'impératif ἔγχρισαι de *Tisch.* (*vulg.* « inunge », *And.*, ἔρχρισον), car ainsi la phrase est aussi régulière et plus suivie. — πεπ. ἐκ πυρός. Cet ἐκ πυρός peut tenir lieu d'un datif instrumental (Introd., ch. x, § II), mais aussi, par ellipse, signifier « [sortant] du feu » ; cfr. pour l'image *Ps.* xvii (xviii), 31; *Prov.* xxiv, 28 (xxx, 5), et surtout I *Pet.* i, 7, où elle est appliquée à la foi, ce qui doit être encore le sens ici. Les « vêtements blancs » (cfr. *Apoc.*, passim.; Exc. xii) pour *André*, représentent ici les vertus, dont la grâce du Christ est la source; il ne s'agit pas encore de biens eschatologiques; cfr. xix, 8. Le « collyre » rendra l'acuité à leur vue spirituelle; *André* veut y voir la pauvreté, qui dessillerait les yeux de ces riches. Partout des allusions au commerce local (Exc. x). Contraste avec le message à Philadelphie.

—— **A. B. 19.** ἐάν, pour ἄν, est hellénistique; nombreux exemples dans le N. T., les LXX, et les papyrus (*Blass-Deb.* p. 107); l'emploi de la particule ἄν (ἐάν), en ce sens, est d'ailleurs très rare dans l'*Apoc.*, contrairement à *Joh.* et à I *Joh.* — L'impératif présent ζήλευε (non ζήλωσον ou ζηλοῦ, d'א et quelques autres), suivi de l'aoriste μετανόησον, marque un choix délicat du temps (*Bousset*), digne d'un bon helléniste : car le zèle doit être continu, tandis que la conversion sera un acte transitoire. — οὓς..... ἐλέγχω, cfr. *Prov.* iii, 2; Jésus parle encore comme Dieu.

**C. 19.** Ce verset et le suivant sont parmi les plus touchants du N. T.; l'auteur de l'Apocalypse, même en ses menaces les plus sévères, n'oubliait pas que « Dieu est amour ». *Ramsay* a grand tort de croire que cette explication miséricordieuse s'applique seulement à l'ensemble des églises, tandis que Laodicée serait condamnée irrévocablement; rien n'indique une restriction pareille, au contraire. βαβαὶ τῆς φιλανθρωπίας, s'écrie *André*, ému d'une telle bonté divine.

—— **A. B. 20.** φωνῆς, génitif; ailleurs, l'*Apoc.* (comme *Joh.*) emploie l'accusatif φωνήν après ἀκούω, sans raison visible de cette différence, ainsi i, 10; vi, 6, al.; toutefois, quand le régime est un nom de personne, il le met constamment au génitif, sauf v, 13. — Καί, avant ἐλεύσομαι, est un hébraïsme demeuré assez curieusement *rec. K.;* aussi *Tisch.* et *Bousset* font-ils bien de le conserver, malgré l'omission des

pour que tu t'enrichisses, et des vêtements blancs pour que tu t'enveloppes, et que n'apparaisse pas la honte de ta nudité, et un collyre [pour] oindre tes yeux, afin que tu regardes. 19. Moi, tous ceux que j'aime je [les] reprends et [les] corrige; aie donc du zèle, et convertis-toi. 20. Voici que je suis debout à la porte, et je frappe : si quelqu'un entend ma voix, et ouvre la porte, j'entrerai chez lui et je souperai avec lui, et lui avec moi. 21. Le Victorieux, je lui donnerai de s'asseoir avec moi sur mon trône, comme moi aussi j'ai vaincu, et me suis assis avec mon père sur son trône. 22. Celui qui a des oreilles, qu'il entende ce que l'Esprit dit aux églises.

autres mss. — ἐάν τις ἀκ., cfr. *Joh.* x, 3 *Holtzmann*). — « Je suis debout à la porte, etc. » ; il ne faut pas trop presser le parallélisme qu'on indique avec *Mat.* xxiv, 33; *Luc* xii, 36 et *Jac.* v, 9, ni avec *Hen. éth.* ch. lxii, 14.

C. **20**. *Bousset* ne veut pas qu'on spiritualise ici, et il rapporte cette promesse au règne millénaire; mais ce n'est là que du parti pris, dû à sa thèse syncrétiste. Jésus se tient à la porte, mais secrètement, humblement, « à la porte du cœur ». « Son avènement est sans violence » (*Aréthas*). Dans les parallèles indiqués ci-dessus, il s'agissait de la venue solennelle du Juge; ici le Seigneur change le sens de l'image, c'est l'arrivée d'un ami suppliant, et le ton est plutôt celui du Cantique des Cantiques que des menaces synoptiques. Car c'est l'homme qui doit ouvrir la porte à Jésus; c'est *chez l'homme* que Jésus entrera, c'est l'homme qui offrira le repas. Cette image du repas, dans *Luc* xiv, 15 et en de nombreux passages bibliques (*Is.* xxv, 6) ou apocryphes, représente la béatitude de la vie future; mais alors le repas est général, et ce sont les hommes qui entrent dans le palais de Dieu. Dans notre verset, nous voyons justement l'inverse. Il s'agit donc de l'entrée secrète dans le cœur, suivie des joies de la grâce, et, plus spécialement sans doute, de l'Eucharistie. Il n'est aucune image, dans toutes ces Lettres, qui ait un caractère plus intime, plus individuel, et plus touchant.

—— A. B. **21**. « Nominatif pendant », et pléonasme de αὐτῷ. — καθίσαι κτλ., cfr. *Mat.* xix, 28; *Luc*, xxii, 29. — ἐκάθισα, image du *Ps.* cx, 1, voir ch. v. — ἐνίκησα, cfr. *Joh.* xvi, 33, mot johannique.

C. **21**. Ici seulement la promesse devient eschatologique; les deux perspectives, de la vie présente et de la vie future, sont ici distinguées, tandis qu'elles étaient fondues à la fin des lettres précédentes. D'ailleurs cette royauté promise est déjà commencée sur terre (i, 6; al.). Restreindre ces promesses aux martyrs (*Joh Weiss*), c'est un vrai contresens; le Christ a bien été définitivement vainqueur par sa mort et sa résurrection; mais aussi grâce à ce « quotidie morior » qu'il aurait pu dire avant son apôtre saint Paul; il en doit être ainsi pour ses fidèles.

### EXC. X. — LAODICÉE ET L'ÉGLISE DE LAODICÉE.

Ce dernier message couronne dignement le premier septénaire et la série « des choses qui sont ». Il est le plus ample de tous, peut-être le plus beau, pour la vigueur et la tendresse. Nous pourrions dire qu'il est le plus pittoresque aussi, car les allusions aux circonstances locales sont plus directes et plus transparentes que nulle part ailleurs.

Laodicée était une importante cité d'industrie et de commerce, en même temps qu'un centre d'enseignement médical. Fondée par Antiochus ii (261-

246), dans la vallé du Lycus, en face d'Hiérapolis, dont les eaux thermales, s'écoulant en ruisseaux par la vallée, devenaient bientôt tièdes et impossibles à boire, elle avait crû rapidement sous la domination romaine; sa prospérité, comme le montre assez la lettre, la portait à une bourgeoise satisfaction d'elle-même où le sentiment religieux ne pouvait que s'attiédir. Sa fierté, son sentiment de « self-help » s'étaient montrés une trentaine d'années auparavant par un trait que rapporte *Tacite*, Annales, XIV, 29 : « Eodem anno (60) Laodicea tremore terrae prolapsa, nullo a nobis (i.e. Romanis) remedio propriis viribus revaluit. » Déjà alors elle disait : οὐδὲν χρείαν ἔχω. Vers cette époque, une communauté chrétienne y avait été fondée par les disciples de Paul (*Col.* II, 1; IV, 13-16; cfr. *Act.* XIX, 10).

La ville était pleine de banques et de maisons de commerce; une de ses principales industries était la préparation de laines noires lustrées, avec lesquelles on fabriquait des vêtements spéciaux. A quelque distance s'élevait le temple de Mên carien, autour duquel se tenait un marché fameux. Des noms de médecins laodicéens illustres sont inscrits, au temps d'Auguste, sur les monnaies locales. Ils semblent avoir pratiqué surtout l'oculistique; Aristote parlait déjà de la « poudre phrygienne », et plus tard *Galien* du κολλούριον (*De Sanitate tuendâ*, VI, 12); c'était un cylindre d'une pierre particulière, que l'on réduisait en poudre à appliquer sur les yeux, et qui était exportée dans tout le monde romain.

Le Fils de l'Homme, on l'a vu déjà dans la lettre à Sardes, est surtout sévère pour les tièdes qui s'enorgueillissent dans leur insuffisance. Il montre le contraste choquant qui existe entre ce qu'est Laodicée à ses propres yeux, et ce qu'elle est en face de l'idéal chrétien. L'or de ses banquiers n'est, devant Dieu, que de la fausse monnaie; au lieu de ses laines noires, elle ferait bien de songer à acquérir les vêtements blancs de la pureté et du triomphe; son collyre n'est pas celui qui guérira ses yeux aveuglés par la richesse. Mais Jésus s'étend ensuite d'autant plus sur sa miséricorde, qu'il a blâmé en termes plus ironiques et plus véhéments; il adresse aux Laodicéens le plus touchant de ses appels, parce que ce sont des cœurs arides que l'égoïsme, l'intérêt, l'habitude des compromis, a rendus plus difficiles à atteindre (cfr. RAMSAY, Letters, ch. XXIX-XXX).

### EXC. XI. — LES NICOLAÏTES.

Quatre des églises asiatiques, sur sept, ont à subir l'assaut de graves dangers intérieurs, qui s'attaquent à la doctrine et aux mœurs; Éphèse y a résisté, quoique répréhensible sous d'autres rapports; seules Smyrne et Philadelphie, exposées aux vexations des Juifs, n'ont mérité que des éloges. Ce péril pouvait revêtir, selon les villes, des modes divers; cependant, l'unité assez parfaite d'intérêt, de culture, d'esprit et de religion, qui existait dans toute l'Asie proconsulaire, fait présumer qu'il y avait un fond commun à ces erreurs, et qu'on aurait pu les comprendre sous une dénomination générale.

Deux des messages, à Pergame et à Thyatire, rapprochés de la lettre à Éphèse, nous aident à préciser en quoi elles consistaient. En ces deux premières villes, les tendances dissolvantes avaient pris la forme d'une doctrine,

διδαχή (II, 14, 15; 20, 24). Ceux qui la professaient se croyaient autorisés à « forniquer »; et à manger des idolothytes non seulement dans leurs maisons sans doute, ce qui aurait pu être licite (I *Cor.* x, 25 suiv.), mais dans les temples païens. Nous avons montré comment l'attrait et la puissance des cultes de Pergame, ainsi que les conditions économiques de Thyatire, pouvaient entraîner des chrétiens peu fervents ou peu courageux à de tels compromis. C'est pourquoi ils sont stigmatisés des noms symboliques de Balaam et de Jézabel. Mais ils allaient encore plus loin; pour justifier leurs pratiques coupables, ils se lançaient dans des spéculations qui devaient consister, du moins à Thyatire, en autre chose qu'en antinomianisme, ou paulinisme exagéré; cela s'appelait, sans doute dans le langage indigné des vrais croyants, « les profondeurs de Satan » (II, 24). Rien n'est plus naturel que de penser à quelque mysticisme syncrétiste, surtout si l'on se souvient du gnosticisme qui menaçait d'envahir ces églises dès le temps de Paul (*Col.; Ephésiens; Pastorales*), et des mystères qui fleurissaient à Pergame. Dans les lettres à Sardes et à Laodicée, il ne s'agit expressément que de dégénérescence morale; mais il est au moins très vraisemblable que le relâchement n'aurait pas atteint ce degré sans être favorisé par les erreurs des cités voisines, ou sans leur ouvrir une large voie de pénétration; d'ailleurs, Laodicée était une des chrétientés visées par l'Épître aux Colossiens, et il semble qu'elle n'avait guère progressé depuis lors.

Or, ces doctrines néfastes portent un nom propre dans la lettre à Pergame : ce sont celles des « Nicolaïtes ». Cette secte, ou cette faction, n'était pas chassée de l'Église, puisque certaines communautés paraissent la ménager encore. La métropole d'Éphèse, qui les connaissait bien, avait su pourtant se prémunir contre eux avec vigueur; elle avait sainement jugé les « faux apôtres », en qui il est tout indiqué de voir, entre autres, des propagateurs du « nicolaïtisme » (II, 2, 6). On comprend par ce dernier verset que ce nom n'était pas une désignation locale propre à Pergame, mais qu'il était connu dans tout le pays.

Que signifie-t-il au juste? *Heumann* et *Janus,* au début du XVIIIe siècle, (1712, 1723, v. *Bousset,* p. 207) ont émis l'hypothèse que « Nicolas » était aussi symbolique que « Balaam » : Νικο-λαος = בִּלְעַם; mais elle est bien artificielle, car νικάω et בִּלְעַ n'ont nullement le même sens. La plupart des commentateurs sont donc d'avis que le secte s'appelait ainsi parce qu'elle devait son origine à un certain Nicolas, quelque docteur gnosticisant d'Asie.

Faut-il infliger cette tare à « Nicolas, prosélyte d'Antioche », l'un des sept diacres dont il est question *Act.* VI, 5? Il semble bien que des laxistes immoraux se soient réclamés de son autorité, et *Irénée* (Adv. Haer, I, XXVI, 3), *Hippolyte* (Philosophoumena VII, 36), ont admis la vérité de cette filiation, on ne sait sur quelles données. La chose n'est pourtant pas si certaine. *Tertullien* (*De Praescriptione,* 33), donne le nom de « Nicolaïtes » à des hérétiques de son temps, à propos justement de l'Apocalypse, mais ne dit rien de leur maître. Les *Constitutions Apostoliques,* VII, 8, paraissent rejeter leur origine prétendue, quand elles s'expriment en ces termes : οἱ νῦν ψευδώνυμοι Νικολάϊται; *Victorin* (ad loc.), et les interpolations d'*Ignace* (Trall. 11 et Philad. 6) s'expriment à peu près de même manière. *Saint Epiphane* (Panarion, XXV), *Philastre* (Haer. XXXIII), le *Pseudo-Tertullien* (Adv. omnes

haereses, I, traité inspiré sans doute d'un « Syntagma » perdu d'Hippolyte), mentionnent bien une secte gnostique qui se rattachait de fait au nom de Nicolas, mais ce n'était peut-être que par suite d'une interprétation de l'Apocalypse. La solution du problème pourrait se trouver dans *Clem. Alex.* (Stromates, III, 522-sq; *Eusèbe* III, 29) et dans *Théodoret* (*Haer. fabulae*, III, 1); tout en parlant favorablement de Nicolas le diacre, ils rapportent une histoire ou une légende qui, mal interprétée, aurait pu donner lieu plus tard à sa réputation d'hérésiarque. D'après Clément, Nicolas le diacre aurait déclaré qu'il faut « παραχρῆσθαι τῇ σαρκί », c'est-à-dire « abuser de la chair », ou « négliger la chair », mais dans le même sens que l'apôtre Mathias, qui enseignait aussi qu'on doit « σαρκὶ μὲν μάχεσθαι καὶ παραχρῆσθαι », autrement dit la combattre et l'asservir; la secte aurait plus tard interprété dans un sens immoral ce terme ambigu. — Malgré tout, la question n'est pas claire; il reste seulement que la morale et le dogme chrétiens couraient dans les églises d'Asie, à la fin du Ier siècle, un grand danger du fait de sectaires appelés « Nicolaïtes », qu'ils dussent leur nom au diacre, ou à quelque autre Nicolas, dont nous ne savons absolument rien, à moins que ce ne fût un disciple de Simon le Mage, comme l'avance le *Pseudo-Dorothée* (περὶ τῶν ιβ' ἀποστόλων, parmi les œuvres de S. Hippolyte, P.G, x, p. 951 suiv.).

## EXC. XII. — LA COULEUR BLANCHE DANS L'APOCALYPSE.

Les lettres introduisent un des symboles les plus constants de l'Apocalypse, la couleur *blanche,* pour la « petite pierre » (II, 17), les vêtements promis aux fidèles (III, 4, 5, 18); c'est aussi la couleur de la tête et des cheveux du Fils de l'Homme (I, 14).

La signification symbolique de cette couleur était déjà chose absolument fixée à l'époque et dans le pays où l'Apocalypse a paru.

Gressmann (*Ursprung der isr.-jüd. Eschat.,* § 33) entreprend de démontrer que les vêtements blancs sont propres aux êtres célestes, que la couleur blanche est, dans l'Ancien Testament, un succédané de l'éclat d'embrasement métallique attribué au corps de certains dieux anciens. Il y a une trop forte part de conjecture dans sa théorie; mais, si l'on ne peut établir que le blanc ait été la couleur spécifique divine et angélique, du moins est-il certain que, dans le monde gréco-romain, et dans l'empire voisin des Parthes, c'était la couleur de bon augure, celle qui était la plus usitée dans les réjouissances religieuses, et en général dans les solennités consacrées à la joie publique; aux fêtes romaines, la ville, remplie de citoyens en toge blanche, pouvait s'appeler *candida urbs.* Cette couleur était le signe de la pureté rituelle; les prêtres d'Isis étaient tous vêtus de lin blanc, et dans les autres religions païennes, en Asie comme ailleurs, les vêtements blancs étaient d'un usage, sinon toujours prescrit, au moins très habituel. Cette signification joyeuse et sacrée explique que le blanc ait été aussi la couleur du triomphe, de la victoire remportée avec l'aide des Dieux, et ait eu quelque affinité avec l'idée de dignité suprême, de pouvoir impérial. Le général romain qui recevait les honneurs triomphaux portait, il est vrai, comme Jupiter, un vêtement de pourpre orné d'or, et il n'était pas à cheval, mais trônait sur un char à quatre chevaux. Plutarque signale — comme exceptionnel

cependant et comme une grande marque d'orgueil — le fait que Camille eut dans cette circonstance un quadrige de chevaux blancs, honneur réservé jusque-là au « Père des dieux » (*Camille,* ch. VII). Jules César, d'après *Dion Cassius* XLIV, 14, célébra des *epinikia* « sur des chevaux blancs et avec des licteurs » (cité par *Swete,* p. 86). Domitien accompagna sur un cheval blanc le triomphe de son père et de son frère après la guerre de Judée; si le fait a paru digne de remarque à *Suétone* (Domitien, II), c'est que l'historien a voulu noter, comme le contexte le suggère, que, n'ayant pas reçu dans le char triomphal une place à laquelle il n'avait aucun droit, le plus jeune fils de l'empereur fut cependant associé de très près au triomphe de son père et de son frère aîné. D'ailleurs, la foule qui prenait part aux cérémonies de ce genre était en robes blanches. Le blanc, les chevaux blancs, signifiait donc la victoire. Et quand *Virgile* dit dans l'*Énéide,* III, v. 537-538 :

> Quattuor hic, primum omen, equos in gramine vidi
> Tondentes campum late candore nivali,

Servius explique que c'est un présage de succès guerriers. Au III^e livre des Sibyllins, v. 175-178, l'extension du pouvoir romain en Asie est ainsi prophétisé :

> Mais lorsque viendra le commencement d'un autre empire,
> *Blanc et à beaucoup de têtes,* de la mer occidentale,
> Qui dominera bien des pays, en fera trembler beaucoup,
> Et excitera la crainte chez tous les rois, etc.

Jean, pour l'empire romain, sa « Bête de la mer », a d'autres couleurs caractéristiques : le rouge sang et la pourpre; mais ce passage des sibylles montre par quelle transition le blanc, symbole de victoire, a pu en venir plus tard à signifier aussi la domination impériale, les empereurs étant des conquérants. On pourrait rappeler ici un autre passage de *Suétone,* où Domitien, trouvant fort mauvais que le gendre de son frère eût, comme lui, des esclaves habillés de blanc, dit : « Il n'est pas bon qu'il y ait plus d'un maître » (Domitien, XII). C'était avant son accession à l'empire; mais la couleur blanche était pour lui un signe de souveraineté, au moins en expectative.

En Asie, comme l'observe *Ramsay* (Letters, p. 387, 388), beaucoup de solennités impériales étaient modelées sur le triomphe; les symboles romains pouvaient donc y conserver leur signification.

Chez les anciens Perses, et leurs héritiers les Parthes, le blanc était couleur sacrée. Dans l'Avesta, Mithra et Sraosha parcourent le ciel sur des chars traînés par quatre chevaux blancs; les armées étaient accompagnées d'étalons sacrés de la même robe.

Tant d'exemples établissent suffisamment que, dans l'empire en général, et dans le pays de l'Apocalypse, situé entre Rome et l'Orient, l'idée de joie, de succès et de puissance était bien fixement jointe à la couleur blanche.

Il paraît en être allé de même pour les Apocalyptiques juifs, et cette tradition a passé aux chrétiens. Les brebis d'*Hén. éth.,* ch. XC, sont blanches, c'est-à-dire pures et bonnes. Nous lisons V *Esd.* II, 40 : « Recipe, Sion, numerum tuum, et conclude *candidatos tuos* qui legem Domini compleverunt » cfr. 39 « splendidas tunicas »; 45 « tunicam... immortalem sumpserunt ». Blancs sans doute

aussi, d'après l'analogie, doivent être les vêtements des élus dont il est question *Hen. éth.* LXII, 15-16; *Hén. sl.* XXII, 8, 10; et si souvent dans l'*Asc. Is.*, IV, 16; VIII, 26; IX, 2, 9, 11, 18, 24-26; XI, 40, où ils sont déposés au septième ciel, cfr. II *Cor.* V, 3-4. Les justes qui entrent dans la tour, *Past. Hermas,* Sim. VIII, II, 3, ont un « ἱματισμὸν ...λευκὸν ὡσεὶ χιόνα » (cfr. *Gressmann,* supra, *loc. cit.* et *Bousset,* Rel. Jud. p. 265-suiv.). On peut se souvenir encore des mentions de la couleur blanche trouvées dans les *Évangiles* et les *Actes,* pour les vêtements du Christ à la Transfiguration, et ceux des Anges au tombeau vide du Seigneur, ou après l'Ascension.

Dans notre Apocalypse, cette image revient quinze fois; en plus des passages déjà étudiés, le blanc est la couleur du vêtement des 24 Vieillards célestes, IV, 4; des robes données aux martyrs, VI, 11; du costume de la foule innombrable qui arrive au ciel, VII, 9, 13; des chevaux du Verbe et de son armée, ainsi que du vêtement des combattants célestes, XIX, 11 et 14 *bis;* du trône de Dieu au grand Jugement, XX, 11; enfin du premier cheval de la Vision des Sceaux, VI, 1; et de la « nuée » sur laquelle apparaît le Fils de l'Homme, XIV, 14. Ces deux derniers passages offrent des difficultés spéciales, que nous résoudrons en leur lieu; disons pourtant déjà que, là aussi, le blanc représente la victoire du Bien et de la miséricorde. Partout donc, dans l'Apocalypse, cette couleur n'apparaît qu'en des passages destinés à inspirer aux fidèles de purs sentiments de respect religieux, de confiance et d'allégresse. *Swete* relève, à travers l'Ancien Testament, quelques parallèles propres à intégrer le sens des « vêtements blancs » d'*Apoc.* III, 4, et des autres endroits cités. C'est, en plus de la pureté : 1° la joie des fêtes, *Eccl.* IX, 8; 2° la victoire, II *Macc.* XI, 8; 3° l'état céleste, *Dan.* VII, 9 (*Théodotion, Vulg.*). Tous ces sens s'unissent dans notre ch. III; et ils ne se réfèrent pas seulement à la gloire promise aux corps ressuscités, mais à toute âme qui sera restée fidèle à la loi du Christ, pour cette vie et pour l'Au-Delà; la preuve en est III, 18.

### EXC. XIII. — ΕΡΧΟΜΑΙ ΤΑΧΥ.

Plusieurs fois déjà, en cette première partie, ont apparu des expressions qui pourraient faire croire imminente la Parousie du Christ. Dans notre INTROD., ch. IX, nous avons traité de cette question en général, et nous y reviendrons à propos des chapitres XVII et XX. Dans les Lettres, ces passages, en réalité, ou bien n'ont pas de rapport immédiat au Dernier Avènement; ou bien, s'ils en ont un, ils n'en déterminent nullement l'époque.

Ainsi I, 7, ἰδοὺ ἔρχεται μετὰ τῶν νεφελῶν fait bien entrevoir la fin des temps; mais il pourrait signifier seulement la vision présente (ἰδού) qu'a le Prophète, par une anticipation de sa foi ardente, et non la proximité du fait prédit : « Voici *que déjà je le vois* qui vient avec les nuées ». D'ailleurs, à l'extrême rigueur, comme cette image de Daniel répond à l'établissement du règne du Messie avec les Saints, sans distinguer inauguration et consommation, on pourrait admettre que Jean a en vue aussi tous les actes de royauté du Christ à travers les temps messianiques.

Ἔρχομαί σοι de II, 5, ἔρχομαί σοι ταχύ de II, 16, ne sont, nous l'avons vu, que des menaces conditionnelles et temporelles aux églises d'Éphèse et de Pergame.

Ἄχρι οὗ ἂν ἥξω de II, 25 peut, aussi bien qu'au jugement final, se rapporter au temps où le Christ viendra infliger les peines temporelles de la « grande tribulation » à la Jézabel de Thyatire; la distinction apportée entre les deux classes des chrétiens de cette ville favorise la seconde interprétation, ainsi que l'image de l' « étoile du matin », qui convient mieux à ce crépuscule de la vie présente, où la possession de Jésus est surtout une espérance. Ἥξω ἐπὶ σέ, de III, 3, est encore conditionnel et temporel (*vid. ad loc.*). Ἔρχομαι ταχύ de III, 11, peut s'interpréter, d'après le contexte (10-11), de l'approche de la « tentation » par laquelle le Fils de l'Homme éprouvera le monde, au cours même de l'histoire, et dont l'église si méritante de Philadelphie sera préservée, si elle persévère. Quant à ἰδοὺ ἕστηκα ἐπὶ τὴν θύραν... (III, 20-suiv.), nous avons vu que c'est un véritable contresens de l'interpréter eschatologiquement.

Plus loin, nous établirons que les passages VI, 11; X, 7-suiv., XII, 12, ne lèvent nullement cette incertitude du temps de la Parousie. Ceux de la dernière partie, XXII, 6, 10, 12, 17, 20, sont à interpréter dans un sens large, sans époque; enfin les prophéties détaillées des Bêtes (XIII, XVII) et du Millénaire (XX) reculent nécessairement dans un lointain indéfini la perspective du Jugement dernier.

# DEUXIÈME PARTIE

## (IV-XXI, 8)

*Prophétie de tout l'avenir du monde et de l'Église, à partir de la glorification du Christ jusqu'au dernier jugement.*

Int. — *Cette partie, qui a été annoncée I, 19* (ἃ μέλλει γενέσθαι μετὰ ταῦτα), *comprend presque tout le corps du livre. Mais elle se divise en deux sections bien tranchées (sauf un emboîtement), VI-XI, et XII-XXI, 8. La première se rapporte surtout au monde profane, la deuxième à l'Église. Elles sont précédées d'une vision d'introduction,* IV-V.

### I. — VISION D'INTRODUCTION GÉNÉRALE A LA PARTIE PROPHÉTIQUE

(CC. IV ET V).

Int. — *Le plan de ces deux chapitres est aussi clair que majestueux. Jean, avant de plonger ses regards dans l'avenir, voit sur son trône céleste, environné de la cour des Anges, Celui qui est le Maître tout-puissant des événements (c. IV); tandis qu'il gémit de ne pouvoir pénétrer les secrets de sa Providence, le Christ, immolé pour les hommes, apparaît; il est, par les Anges, reconnu égal à Dieu, et prend en mains la conduite de l'histoire, qui va se révéler à son Prophète.*

*Ce décor céleste ne s'efface point ensuite; il va continuer à dominer toute la partie prophétique, jusqu'à ce qu'il se fonde avec la vision de la Jérusalem céleste. Il n'est pas entièrement de la création de Jean; des descriptions assez semblables de la demeure de Dieu et de sa cour se rencontrent dans beaucoup d'apocryphes, et l'origine de la plupart des traits symboliques qui les composent paraît bien remonter à l'astronomie babylonienne* (Int. *ch. V, 1 §§ II-III). Voir surtout* Hen. éth. *XIV, XL, LXX-LXXI;* Hen. sl. *XX-XXI; les deux* Baruch; *surtout l'*Apoc. d'Abraham, *XVIII; puis* Hen. heb. *et les diverses descriptions des rabbins, dans* Volz *et* Weber *et* Bousset, Rel. Jud. *Articles à consulter :* Gry, Séjours et habitats divins d'après les Apocryphes de l'A. T., R. Sc. Ph. Th. 1910, pp. 694-722 et Frey, l'Angélologie juive au temps de J.-C. R. S. Ph. Th., 1911, pp. 75-110. *Mais saint Jean, comme d'ordinaire, a transformé ce qu'il empruntait; il a affermi et simplifié les lignes de ces descriptions plus étincelantes que claires, leur donnant ainsi une majesté et une netteté de sens religieux qu'elles ne possédaient pas. Puis, il a introduit au ciel l'Agneau de Dieu.*

*La langue, comme la suite des idées, démontre assez que ces chapitres ne doivent pas être attribués à une autre main que les précédents : expressions caractéristiques, absence fréquente de la copule (au ch. IV), confusion des cas, traces de déclinaison anormale, embarras dans l'emploi des particules, défauts d'accord, expression* ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν... *(IV, 8)* (Voir Bousset, Offenb[6] pp. 277 suiv.). *La construction est assez libre; ainsi le verbe est placé plus souvent avant qu'après son sujet au ch. IV (3 fois contre une), tandis qu'au ch. V on a l'inverse (3 contre 5); mais, de part et d'autre, le verbe précède presque toujours le régime (5 et 18 fois contre 1 respectivement), comme dans l'ensemble de l'Apocalypse. A tout prendre, la langue de récits et de description qui*

*commence avec ces chapitres est aussi homogène que possible avec la langue des lettres, et tout à fait semblable à celle du chap. Ier.*

*C'est donc bien arbitrairement que* Vischer *et* Weyland *veulent y reconnaître leur source juive (sauf V, 6*, 8*, 9-14 pour* Vischer, *à cause de l' « Agneau »; source* ℵ, *du temps de Titus, pour* Weyland, *sauf IV, 5c V, 6-14).* Völter, *sans plus de raison, assigne le tout à Jean Marc (62 ap. J.-C.) sauf IV, 1*; V, 6 b, 9-10, 11-14, qui seraient de l'éditeur sous Trajan.* Erbes *range ces chapitres dans son apocalypse chrétienne de l'an 62, comme la plus grande part des trois premiers.* Spitta *et* Joh. Weiss, *se rendant bien compte que l' « Agneau » est tout à fait nécessaire à cette description, car il est le principal personnage en vue duquel toute la scène est organisée, rattachent cette section à leur Apocalypse primitive* (Sp. : *U'de 60, sauf IV, 1*; V, 5*, 6*, 8*, 10*;* Weiss : *Jean, excepté IV, 5 b; 9-11; V, 6*, 8*, qui seraient du rédacteur, car, pour des raisons de composition et de symétrie strophique, il n'ose attribuer sûrement à Jean d'Asie que le* trône, *les* quatre Animaux, *le* lion *et l'*Agneau; *mais, dans sa traduction commentée, il est plus hésitant, notamment pour les 24 vieillards, et c'est un progrès, attendu qu'il est bien hasardeux de chercher des strophes impeccables dans un livre qui semble composé tellement à la hâte, et qu'un certain défaut d'ordre s'explique suffisamment par une négligence de l'écrivain, sans qu'il y ait lieu de recourir à une distinction de sources.*)

## A. *Vision du trône de Dieu et glorification du Créateur.*

(c. IV).

**A. B. 1.** Remarquer le sens absolu de εἶδον, la forme ἠνεῳγμένη (ἀνεωγ. *rec. K.*), l'emploi de ἤκουσα au sens du plus-que-parfait français; σαλπ. λεγούσης, même bizarrerie que I, 10; le solécisme λέγων, qui s'explique par une distraction (ou par l'héb. לֵאמֹר? *Holtzm.*, etc.); naturellement ces deux fautes ont été corrigées par les scribes de différentes manières; ἀνάβα, forme poétique pour ἀνάβηθι; en général le N. T. conserve les formes en θι (v. *Bousset*, p. 163). — ἡ φωνή, κτλ. cfr. 10; ἃ δεῖ γενέσθαι μετὰ ταῦτα, I, 19; ἐγεν. ἐν πν. I, 10; signes évidents de l'unité de main. — μετὰ ταῦτα, cfr. VII, 1, 9; XV, 5; XVIII, 1 (INT. c. X, § III). Ainsi s'ouvre le ciel au Voyant *Ezech.* I, 1; *Bar syr.* XXII, 1; et il est question de portes des cieux à franchir *Test. Lévi* V; *Bar. grec* II, III, XI.

**C. 1.** C'est une vision nouvelle par rapport à I, 9-fin; mais elle y fait suite, organiquement, car c'est la même voix qui appelle Jean au ciel (comme Ézéchiel et Baruch). Ἐγενόμην ἐν πνεύματι (non ἐφερόμην, correction arbitraire de *Spitta*) veut-il dire qu'il reçoit simplement une nouvelle lumière spirituelle, lui dévoilant le monde céleste (*de Wette, Düsterdieck, Hilgenfeld, Holtzmann*), ou bien est-ce une nouvelle extase qui commence? La première solution nous semble préférable, du seul fait qu'il dit auparavant avoir vu la « porte ouverte ». Il était donc déjà en état spirituel, ou plutôt il se représente comme n'en étant pas sorti (cfr. *Ezech.* XI, 1 et 5). Au reste, l'arrangement des visions peut bien être conventionnel (INT. c. XII). Désormais Jean va voir l'univers entier, ciel et terre; mais, jusqu'au ch. X, c'est du ciel qu'il contemple en esprit ce spectacle universel. L'objet de la vision est très différent de celui de la précédente; tout y est rapporté à l'avenir, jusqu'à la fin du monde, malgré des retours fréquents à des événements antérieurs (cfr. surtout XII); et c'est une étrange méprise de *Calmes* d'affirmer que ἃ δεῖ γενέσθαι μετὰ ταῦτα est une « expression consacrée qui n'a pas d'importance particulière ».

——— **A. B. 2.** Sur le choix des cas après ἐπὶ, voir INT. ch. X, § II. — Pour le « trône » de Dieu, cfr. I *Reg.* XXII, 19; *Ps.* XLVII, 9; *Ezech*, I, 26-28; X, 1-suiv.; puis de nombreux apocryphes, *Hen. éth.* XIV, 18-suiv.; XL; LXX-LXXI; *Hen. sl.* XXII; *Test. Lévi* V; *Vita Ad.* XXV- XXVI et *Apoc. Moïse*, IV-suiv.; *Apoc. Abraham*, XVIII; al.

C. IV. 1. Μετὰ ταῦτα *εἶδον, καὶ ἰδοὺ θύρα *ἠνεῳγμένη ἐν τῷ οὐρανῷ, καὶ ἡ φωνὴ ἡ πρώτη ἣν *ἤκουσα ὡς σάλπιγγος *λαλούσης μετ' ἐμοῦ, *λέγων· *ἀνάβα ὧδε, καὶ δείξω σοι ἃ δεῖ γενέσθαι μετὰ ταῦτα. Εὐθέως ἐγενόμην ἐν πνεύματι. 2. Καὶ ἰδοὺ θρόνος ἔκειτο ἐν τῷ οὐρανῷ, καὶ *ἐπὶ τὸν θρόνον καθήμενος. 3. Καὶ ὁ καθήμενος ὅμοιος *ὁράσει λίθῳ ἰάσπιδι καὶ σαρδίῳ, καὶ ἶρις κυκλόθεν τοῦ θρόνου *ὅμοιος ὁράσει *σμαραγδίνῳ. 4. Καὶ κυκλόθεν τοῦ θρόνου *θρόνους εἴκοσι *τέσσαρες, καὶ ἐπὶ τοὺς θρόνους εἴκοσι τέσσαρας πρεσβυτέρους καθημένους περιβεβλημένους *ἐν ἱματίοις λευ-

C. 1. Pour ajouter à l'impression de mystère, Jean évite de nommer Celui qui est assis sur le trône. C'est la Divinité dans son essence invisible qui est symbolisée, et sans encore aucun trait qui montre l'Incarnation de la seconde personne (contre *Bède, Haymon, Albert le Grand,* et d'autres médiévaux, qui déjà ici voyaient le Christ); car autrement toute l'économie de la vision serait troublée; le Christ n'apparaîtra, et cela avec un puissant effet qu'il fallait ménager, qu'au ch. v.

—— A. B. 3. Solécisme du masculin ὅμοιος avec ἶρις, féminin; *And.* a corrigé en ὁμοία, *Orig.* et la *rec. K.* en ὁμοίως. — « Arc-en-ciel » cfr. *Gen.* IX, 12-17 et *Ezech.* I, 27-suiv. Les pierres nommées se retrouvent dans la Bible grecque, par exemple dans l'ornement des habits du grand prêtre, et *Ezech.* XXVIII, 13 (le roi de Tyr comparé à un ange); elles reparaîtront *Apoc.* XXI. — Nous avons traduit ὁράσει non « pour l'aspect », mais « en vision », d'après l'analogie d'*Apoc.* IX, 17 (v. *ad loc.*); le mot équivaut à ὅραμα de *Mat.* XVII, 9, et de *Luc,* passim; il faudrait ensuite σμαραγδίνῃ, puisque ὅρασις est féminin.

C. 3. Cette expression d'ὅρασις, interprétée ainsi, montre que Jean avait bien conscience de ne voir que des *figures* de réalités invisibles; il évite d'ailleurs, encore plus qu'Ézéchiel, toute description anthropomorphique de la Divinité. Ces pierres doivent être très précieuses; le « sardios » doit être la carnéole rouge (*Holtzm.*, *Bousset*, *Swete*); le « jaspe » ne saurait être le jaspe ordinaire, ni le diamant (cfr. *Düst.*, *Holtzm.*), mais peut-être le jaspe vert, ce qui fait une grande harmonie de couleurs. « La nature divine est toujours verdoyante et en fleur » (*And.*). Quant au symbolisme de l'arc-en-ciel (cfr. *Ezech.*), il est connu par la Genèse et signifie la miséricorde. Sans doute il n'est pas entièrement vert, mais baigné d'un reflet d'émeraude : σμαραγδίζουσα (*And.*). *Bousset* pense à ce sujet au *Hvarena* avestique. Nous ne chercherons pas, comme les anciens, les secrètes vertus médicinales de ces pierres dans les idées d'alors, car rien n'indique qu'elles entrent dans le symbolisme de Jean; seulement le Prophète, ici comme ailleurs, se montre merveilleux coloriste.

—— A. B. 4. Θρόνους εἴκοσι τέσσαρες, cet accusatif surprend; aussi a-t-il été corrigé en θρόνοι, par P, A, *Orig.*, *And.*, *Aréthas,* al.; mais il faut le conserver, à cause de στεφάνους qui lui est coordonné (INT. ch. x, § II). Peut-être ces manuscrits ont-ils θρόνοι simplement à cause de τέσσαρες, forme anormale d'accusatif, fréquente d'ailleurs dans les papyrus (INT., ch. x, § II), laquelle est bien appuyée, d'après *W-H,* et admise de *Swete,* car elle se trouve ℵ, A, $O^{12}$-34-424, Av 46-35-2018, α 404-87-127, $O^{10}$-121-250; ailleurs correction τέσσαρας (τέσσερας). Nous gardons la forme ionienne τέσσερα, partout où elle est admise de *W-H* et *Nestle,* d'après la *rec. H.* — ἐν instr. devant ἱματίοις (INT., c. x, § I-II); pour cette image, voir Exc. XII. — Pour l'origine et la fonction des Vieillards, cfr. peut-être *Exode* XXIV, 9, les assistants de Moïse, et sûrement *Is.* XXIV, 23 et *Dan.* VII, 10; le nombre de 24 : cfr. I *Chron.* XXIV, 7-19, les 24 classes de prêtres; et mieux *Diodore de Sicile,* infra.

C. 4. Ces Vieillards ont donné matière à beaucoup de discussions. La figure est traditionnelle, et répond à ce « sénat de Dieu » dont parlent Isaïe et Daniel (INTROD., c. v, II, § I, p. LXXX) cfr. *Tanchuma*, 52b, cité par *Spitta* et *Bousset*. Nous y avons reconnu (*ibid.*) des Anges qui président au déroulement du temps, aux diverses phases par

C. IV. 1. Après ces choses, j'eus une vision (*litt.* j'ai vu); et voici une porte ouverte dans le ciel, et la voix, la première que j'avais entendue, comme [celle] d'une trompette parlant avec moi, qui disait : « Monte ici, et je te montrerai ce qu'il faut qu'il arrive après ces choses ». Aussitôt je me trouvai en esprit. 2. Et voici : un trône était dressé dans le ciel, et sur le trône [quelqu'un] d'assis. 3. Et Celui qui était assis [était] semblable en [ma] vision à une pierre de jaspe et de sardonyx, et un arc-en-ciel à l'entour du trône, semblable à une vision d'émeraude. 4. Et à l'entour du trône, vingt-quatre trônes, et sur les trônes vingt-quatre Vieillards assis, enve-

conséquent de l'histoire humaine. Les commentateurs médiévaux y ont vu, par contre, des représentants de l'humanité, sortis de son sein, soit les 12 tribus (12 × 2), soit les Patriarches et les Apôtres, ou les Prophètes d'Israël, ou la race élue en général (*Vict*, *And. Alb.* : « universitas sanctorum V. T. et N. T. », etc. (*Holtzm.*, *Swete*). Ce pourrait être donc l'Église idéalisée, d'avant et d'après le Christ (*Swete*, qui compare *Eph.* II, 6 : ἡμᾶς... συνεκάθισεν ἐν τοῖς ἐπουρανίοις). Ces opinions pourraient s'appuyer sur l'interprétation des « Anges » des églises, et des passages comme le ch. VII. Mais elles présentent une grande difficulté, qui est de troubler l'ordre logique de la vision; comment l'humanité siège-t-elle au ciel avant que l'Agneau le lui ait ouvert? — et si, par hasard, il ne s'agissait que d'une idéalisation qui abstrait de l'ordre des temps, comment saint Jean traite-t-il avec tant de révérence un de ces personnages (VII, 14. κύριε), si lui-même était du nombre? Cette juste observation est de *Spitta*, qui voit dans ces « Vieillards » des êtres angéliques, ainsi que *Bousset*, *Calmes*.

Une des raisons qui nous fait nous ranger à ce dernier avis, c'est précisément le nombre 24. Comme les Vieillards ont un certain rôle sacerdotal (v. *infra*), la référence aux classes de prêtres des Paralipomènes est sans doute possible; mais l'origine astronomique de presque toute cette description nous porte à adopter, par exception, une idée de *Gunkel*, qui a trouvé dans la religion babylonienne l'origine de ce symbolisme, d'après *Diodore de Sicile*, Bibl. hist. II. 31 : « Μετὰ δὲ τὸν ζῳδιακὸν κύκλον εἴκοσιν καὶ τέτταρας ἀφορίζουσιν ἀστέρας, ὧν τοὺς μὲν ἡμίσεις ἐν τοῖς βορείοις μέρεσι, τοὺς δ' ἡμίσεις ἐν τοῖς νοτείοις τετάχθαι φασί, καὶ τούτων τοὺς μὲν ὁρωμένους τῶν ζώντων εἶναι καταρίθμουσι, τοὺς δ' ἀφανεῖς τοῖς τετελητευκόσι προσωρίσθαι νομίζουσιν, οὓς δικαστὰς τῶν ὁλῶν προσαγορεύουσιν. » Ces deux fois douze dieux stellaires siégeant au nord et au sud du zodiaque nous présentent en effet le seul exemple du chiffre de 24 — sauf *Paral*, — qui soit dans la tradition religieuse. *Bousset* pense bien encore aux 24 « Yazatas » des Perses, mais ces entités ne sont pas mentionnées dans les Gâthas, et là encore il pourrait y avoir une influence babylonienne; ce serait, tout au plus, un parallèle à l'Apocalypse, laquelle, bien entendu, en empruntant cette image, sans doute à quelque apocryphe perdu, ne s'est liée à aucune idée mythologique.

Ces Anges donc présideraient au cours du temps et aux révolutions du monde, comme ministres du Créateur. On peut les identifier aux « Trônes » de l'angélologie. C'est ce qui est symbolisé par leurs « couronnes » qui font d'eux des *rois* (cfr. IV, 10), plutôt que des triomphateurs dans les luttes spirituelles, comme l'a cru *André*. Ici στέφανος = διάδημα. Mais ces rois, *Spitta* l'a bien noté, sont aussi d'une certaine façon des *prêtres*, car on les verra, IV, 10 et V, 11, remplir un rôle sacerdotal d'adorateurs et d'intercesseurs pour les hommes dans la grande liturgie (contre *Beckwith*). A ce titre, on peut dire — ce qui donne quelque satisfaction à la première opinion, — qu'ils ont un rapport spécial avec l'humanité et l'ordre de la grâce, comme des Anges gardiens universels; ils sont à la tête de l'Église céleste, et par là représentent idéale-

κοῖς, καὶ ἐπὶ τὰς κεφαλὰς αὐτῶν στεφάνους χρυσοῦς. 5. Καὶ ἐκ τοῦ θρόνου ἐκπορεύονται ἀστραπαὶ καὶ φωναὶ, καὶ βρονταί· καὶ ἑπτὰ λαμπάδες πυρὸς καιόμεναι ἐνώπιον τοῦ θρόνου, ἅ εἰσιν τὰ ἑπτὰ πνεύματα τοῦ θεοῦ. 6. Καὶ ἐνώπιον τοῦ θρόνου ὡς θάλασσα ὑαλίνη ὁμοία κρυστάλλῳ· καὶ *ἐν μέσῳ τοῦ θρόνου καὶ *κύκλῳ τοῦ θρόνου *τέσσερα ζῷα γέμοντα ὀφθαλμῶν ἔμπροσθεν καὶ ὄπισθεν. 7. Καὶ *τὸ ζῷον τὸ πρῶτον ὅμοιον λέοντι, καὶ τὸ δεύτερον ζῷον ὅμοιον *μόσχῳ, καὶ τὸ τρίτον ζῷον *ἔχων τὸ τρόσωπον ὡς ἀνθρώπου, καὶ τὸ τέταρτον ζῷον ὅμοιον ἀετῷ πετομένῳ. 8. Καὶ τὰ τέσσερα ζῷα, ἓν καθ' ἓν αὐτῶν *ἔχων *ἀνὰ πτέρυγας ἕξ, κυκλόθεν καὶ ἔσωθεν γέμου-

ment l'humanité rachetée, dont ils offrent à Dieu les prières (v, 8). On les verra s'associer sans cesse aux événements de la terre et au progrès du Règne de Dieu (vii, 13-suiv.; xi, 16; xiv, 3; xix, 4). Je me demanderais même si Jean ne les a pas nommés πρεσβύτεροι (Ancien, mais aussi « prêtre », cfr. *Pastorales*) en partie à cause de cette fonction. (Cfr. *Gunkel,* Sch. pp. 302-308; *Bousset,* ad loc.; *Jérémias,* pp. 14-15; *Clemen,* p. 73; *Boll,* p. 35).

——— **A. B. 5.** ἅ par attraction; αἱ dans le *rec. K.* — φωναὶ ἀστραπαὶ βρονταί encore xi, 19; xvi, 18; viii, 5; cfr. partiellement *Apoc.* x, 3-4 et *Exode,* xix, 16; *Ezech.* i, 13; *Dan.* vii, 9-suiv.; al; *Hen. éth.* xiv, 9-suiv.; *Jub.* ii, 6. — « Les 7 Lampes », absolument distinctes des λυχνίαι de i, 12 : *Ex.* xxv, 37 et *Zach.* iv, 2; cfr. *Apoc.* i, 4; iii, 1; v, 6, les « 7 Esprits ».

**C. 5.** Ces foudres, etc. sont l'image traditionnelle de la voix et de l'action de Dieu *ad extra,* surtout dans les théophanies. Dans notre livre, la terreur entoure le trône de Dieu; mais Celui même qui siège sur le trône ne resplendit que d'un éclat attrayant de jeunesse et de miséricorde; tel se révèle l'esprit du prophète évangélique. — Les 7 Lampes ou esprits de Dieu ne sont pas des Anges (contre *André, Corn. a Lap, Gallois,* al.), quoique ce symbolisme procède peut-être de celui des « Anges de la Face » — qui toutefois n'étaient pas sept, mais quatre. C'est le Saint-Esprit ou « la grâce de l'Esprit septiforme », ce qu'ont bien vu les auteurs médiévaux; *André* propose aussi d'ailleurs « les énergies de l'Esprit vivifiant ». Le Saint-Esprit, ici comme ailleurs, est représenté par la figure multiple de ses opérations; il n'apparaît dans son unité qu'à la fin des Lettres et xxii, 1, 17. Comme saint Jean verra l'Agneau en dehors de Dieu, quoiqu'il soit Dieu, de même la Troisième personne se montre sous une figure tout à fait séparée de celle du Père; la vision a un symbole spécial pour chacun des termes de l'indivisible Trinité. Il n'y a qu'un rapprochement de hasard entre ces « 7 Lampes » et les 7 flambeaux des Églises. Bien plus, le Saint-Esprit apparaîtra sous deux figures à la fois à partir de v, 6. (Int., c. vi).

——— **A. B. 6.** ἐν μέσῳ καὶ κύκλῳ τοῦ θρόνου (καὶ κύκλῳ manque *Prim.*, et quelques mss. du type *André*), locution embarrassée due à l'inhabileté de l'auteur à se servir des particules de relation. — Le verbe γέμειν, rare dans la Bible, sept fois dans l'*Apoc.* — « La mer » autour ou devant le trône : cfr. *Apoc.* xv, 2, et *Gen.* i, 7 (eaux supérieures), *Ex.* xxiv, 10 (ouvrage de saphirs sous les pieds de Dieu), *Hen. éth.* xiv, 9, *Test. Lévi* ii, 5 et surtout *Hen. sl.* iii, 2. Pour les « 4 Animaux », v. Int. ch. v, i § III; ii, § I; cfr. *Ezech.* i, ix, x; *Hen. éth.* xl, 2 (les 4 visages aux 4 côtés du Seigneur des Esprits), surtout *Bar. syr.* li, 11 (les êtres vivants qui sont sous le trône), légende grecque de l'*Asc.* d'*Is.* (ζῷα ὑποθρόνια), et de même *Apoc. Abr.* xviii (sous le trône, 4 Animaux de feu, à faces de lion, d'homme, de taureau et d'aigle). Etc. Pour les חיות des rabbins, et le « char de Dieu », voir *Weber*², pp. 168-suiv., 174, 205, 282; spéculations sur le « char de Zeus » chez les Mages *Dion Chrysost,* Or. 36, cité par *Bousset.*

loppés de vêtements blancs, et sur leurs têtes des couronnes en or. 5. Et du trône sortent des éclairs et des voix et des tonnerres ; et sept lampes de feu brûlaient en face du trône, qui sont les SEPT ESPRITS DE DIEU. 6. Et en face du trône [s'étend] comme une mer de verre semblable à du cristal ; et au milieu du trône et autour du trône, quatre animaux remplis d'yeux en avant et en arrière. 7. Et le premier Animal [est] semblable à un lion, et le deuxième Animal semblable à un jeune taureau, et le troisième Animal a le visage comme [celui] d'un homme, et le quatrième Animal [est] semblable à un aigle qui vole. 8. Et les Quatre Animaux, chacun d'eux a six ailes, à l'entour et par dedans ils sont remplis d'yeux, et ils n'ont cesse, jour et

—— **A. 7.** τὸ ζ. τὸ πρῶτον, comparé à τὸ δεύτερον ζ., indique une fois de plus que l'auteur n'attachait pas ordinairement de sens spécial à la place de l'épithète et à la répétition de l'article — μόσχος, dans les LXX, traduit שׁוֹר *Ex.* XXIX, 10 : jeune et fort taureau. — ἔχων, accord *ad sensum* ou solécisme, dans A, Q, et beaucoup d'autres mss, *Orig.*

—— **A. B. 8.** ἔχων, solécisme ou accord *ad sensum*, dans A, Av 20-r 1-1r, O1-r 2-82, al. (ailleurs ἔχον Q, etc. ἔχοντα P, εἶχον ℵ, al.) — Pour οὐκ ἔχουσιν, l'imparfait οὐκ εἶχοσαν ℵ, *g, vulg., Vict., Prim.* — λέγοντες parfois corrigé en λέγοντα. — Le nombre des acclamations ἅγιος varie de neuf et huit (ℵ, Q), à deux, dans une trentaine de mss. — ὁ ἦν καὶ ὁ ὢν... voir I, 8 et remarquer l'interversion des deux premiers membres. — « Six ailes » (ἀνὰ distributif, INT., ch. X, § I) ; cfr. séraphins d'*Is.* VI, 2 ; — Les « yeux » : cfr. *Ezech.* X, 12. — Le « Trisagion » : cfr. *Is.* VI, 5 ; *Hen. éth.* XXXIX, 12 ; *Hen. sl.* XX et suivants, il est chanté par des êtres à « six ailes » et « aux yeux innombrables ».

**C. 6-8.** Il n'y a pas de doute sur l'origine de la figure des Animaux : ce sont les Chérubins d'Ézéchiel, combinés avec les Ophannim (roues) du même prophète et des Apocryphes (à cause des yeux), avec les « Egrégores » ou « Vigilants » de la tradition (*Hen. éth.* LXXI, 6-suiv.) et les Séraphins d'Isaïe (les six ailes, le Trisagion). Pour les origines poétiques et plastiques les plus lointaines, vents, *Kirubi* de Babylone, char de Dieu, voir INT. ch. V, § II. Le « char de Dieu » est devenu immobile et s'est transformé en trône, ici, *Bar. syr.*, *Asc. Is.* (lég. grecque) et *Apoc. Abr.* — Quant à la « mer de verre » — le verre était alors une matière précieuse, cfr. *Job.* XXVIII, 17 — c'est évidemment le firmament, les « eaux supérieures », l'Océan céleste de *Test. Lévi* d'après les idées cosmologiques anciennes ; elle forme comme le parquet du temple céleste sur lequel repose le trône de Dieu. Les auteurs anciens (*And.*, etc.) et médiévaux, l'ont interprétée spirituellement de l'immense armée des saints.

La position des Animaux paraît difficile à comprendre à nombre de commentateurs. *Züllig, de Wette, Düst., Gunkel* (*Verst.* p. 43-suiv.), *Bousset* ont pourtant bien saisi l'explication la plus naturelle, suggérée par les parallèles apocryphes qui mettent les Animaux *sous* le trône : ils sont placés « au milieu » et « autour », parce que chacun d'eux se trouve engagé au milieu de chaque côté du trône ou aux angles, s'il est quadrangulaire, ou aux extrémités de diamètres perpendiculaires, s'il est rond ; disposés ainsi en croix, la face tournée vers le dehors, ils peuvent ainsi montrer au Voyant, à la fois, l'un son visage, l'autre son dos, les deux autres leurs flancs ; tout cela est « plein d'yeux », et même « à l'intérieur » ἔσωθεν, trait où chacun reconnaîtra, comme dans les Ophannim, l'origine astrale de cette figure.

Or, on a remarqué que quatre constellations, à 90 degrés à peu près l'une de l'autre, sur l'équateur (que les Babyloniens anciens considéraient plus que l'écliptique),

σιν ὀφθαλμῶν, καὶ ἀνάπαυσιν οὐκ ἔχουσιν ἡμέρας καὶ νυκτὸς *λέγοντες· Ἅγιος ἅγιος ἅγιος κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ, *ὁ ἦν καὶ ὁ ὢν καὶ ὁ ἐρχόμενος. **9.** Καὶ ὅταν *δώσωσιν τὰ ζῷα δόξαν καὶ τιμὴν καὶ εὐχαριστίαν τῷ καθημένῳ ἐπὶ τῷ θρόνῳ τῷ ζῶντι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, **10.** πεσοῦνται οἱ εἴκοσι τέσσαρες πρεσβύτεροι ἐνώπιον τοῦ καθημένου ἐπὶ τοῦ θρόνου, καὶ προσκυνήσουσιν *τῷ ζῶντι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, καὶ *βαλοῦσιν τοὺς στεφάνους αὐτῶν ἐνώπιον τοῦ θρόνου, λέγοντες· **11.** Ἄξιος εἶ, *ὁ κύριος καὶ ὁ θεὸς ἡμῶν, λαβεῖν τὴν δόξαν καὶ τὴν τιμὴν καὶ τὴν δύναμιν, ὅτι σὺ ἔκτισας τὰ πάντα, καὶ διὰ τὸ θέλημά σου *ἦσαν καὶ ἐκτίσθησαν.

toutes d'ailleurs contenant quelque étoile qui attire les yeux, sont le Lion et le Scorpion, diamétralement opposés, le Taureau et Pégase. Leurs noms sont très antiques; le Scorpion était d'abord un Homme-Scorpion, et Pégase, le cheval ailé, pouvait éveiller l'idée de l'Aigle, d'autant plus qu'il existe une autre constellation qui porte ce nom déjà à Babylone. Nous ne prenons pas parti dans la discussion soulevée entre *Boll* et *Clemen* à ce sujet. Mais l'hypothèse méritait cependant d'être signalée. Le « trône de Dieu », à l'origine, ce serait donc tout le ciel, entouré par l'équateur. Seulement, Jean n'y penserait plus, puisque le trône lui apparaît isolé au milieu d'un espace immense (Voir, après Dupuis, (Origine de tous les cultes, III), Zimmern KAT. 632, Jérémias, Das A. T. im Lichte des A. O., 582; Gunkel, Verst. pp. 43. Clemen, p. 76; Boll p. 37-38; Bousset, ad loc.).

La question importante est de savoir le sens qu'a attaché saint Jean à cette imagerie d'origine probablement astronomique. On sait que *saint Irénée,* Adv. Haer. III, 11, 8, a fait une belle application spirituelle des 4 Animaux aux 4 Évangélistes; elle est devenue courante dans l'exégèse et la liturgie ecclésiastiques; et les commentateurs l'ont étendue ensuite à l'ensemble des prédicateurs du Verbe. D'autres y ont vu les diverses qualités du Christ, roi, prêtre, homme, et dispensateur de l'Esprit vivifiant. Mais Irénée lui-même peut nous faire remonter à une interprétation plus littérale. Voici comme il s'exprime, III, 11, 8 : « Puisqu'il existe *quatre régions du monde* où nous sommes, et *quatre vents principaux,* que l'Eglise a été disséminée par toute la terre, et que la colonne et le soutien de l'Église, c'est l'Évangile et l'Esprit de vie, il convient qu'elle ait quatre colonnes... D'où il est manifeste que l'artisan de l'Univers, le Logos, celui *qui est assis sur les Chérubins...* nous a donné l'Évangile sous quatre formes » (*P. G.,* VII, 885). De même *André,* à côté de ses interprétations spirituelles, explique aussi les 4 Animaux par « la formation par Dieu des 4 στοιχεῖα (éléments) », ou sa domination sur les 4 parties du monde.

Au sens premier, les 4 Animaux sont donc des Anges associés très étroitement au Maître du monde, comme les Chérubins du propitiatoire de l'Arche. Mais leur aspect et leur nombre montrent qu'ils sont plutôt en rapport avec l'univers matériel. Tournés vers les quatre points cardinaux, dominant et surveillant les quatre parties du ciel, ils gouvernent, sous Dieu, la Création. Sont-ce même bien, en fin de compte, des Anges personnels, ou représentent-ils, comme le dit *Swete,* avec ces formes suggérant ce qu'il y a de plus noble, de plus fort, de plus sage et de plus rapide dans la matière vivante, l'ensemble de la Création, avec l'omniprésence et l'action continue de Dieu dans la nature? Ne serait-ce pas une personnification des opérations *ad extra* de Dieu comme créateur, conservateur et moteur? La question peut se poser, mais elle est de peu d'importance pour le sens général de l'Apocalypse. Nous pouvons bien admettre des Anges personnels, puisque saint Jean professait certainement la doctrine que Dieu se sert d'Anges comme intermédiaires pour la direction des êtres et des lois naturelles.

——— **A. 9-10-11.** δώσωσιν (de ἔδωσα! Introd., ch. v, § II), se lit ℵ, Q, δ505-14-69,

nuit, de dire : « Saint, Saint, Saint [est] le Seigneur Dieu, le Tout-Puissant, [celui qui a nom] IL ÉTAIT, IL EST, IL VIENT. » 9. Et chaque fois que les Animaux rendront (*litt.* donnent) gloire et honneur et actions de grâces à Celui qui est sur le trône, qui vit dans les siècles des siècles, 10 tomberont les Vingt-quatre Vieillards en face de Celui qui est assis sur le trône, et ils se prosterneront devant Celui qui est dans les siècles des siècles, et ils jetteront leurs couronnes en face du trône, disant : 11 « Tu es digne, notre Seigneur et notre Dieu, de te réserver (*litt.* de prendre) la gloire et l'honneur et la puissance, car c'est toi qui as créé toutes choses, et par ta volonté elles existèrent et furent créées. »

δ603-92-61, *Orig.*, qqs *And.*, et *Bousset* l'admet. Al. δώσουσιν, δώσιν, ἔδωκαν. Sur les aoristes anormaux en-σα à l'époque romaine, voir *Meillet*, p. 316. — ὅταν signifie ici « toutes les fois que ». — ἐπὶ τῷ θρόνῳ (non τοῦ θρ.), avec *rec. H.* (INTROD., c. v, § II) — βάλλουσιν pour βαλοῦσιν, ℵ, Q, al. — *procidebant, adorabant*, dans *vulg.*, corrections pour échapper à la difficulté du sens. — καί introduit, à l'hébraïque, avant πεσοῦνται, ℵ; douteux. — προσκυνεῖν ici avec le datif. — ὁ κύριος pour le vocatif (κύριε ajouté devant ὁ κύρ., ℵ, al.; κύριε seul *And.*, *g*, *vulg.*, *arm.*) INTROD., ch. v, § II — ἦσαν devant ἐκτ., hysteron-proteron dû à la négligence du style.

C. **9-10-11**. Au v. 8 a commencé la grande liturgie de la cour céleste, en l'honneur de Dieu créateur et gouverneur du monde. Ὅταν, qui est ici fréquentatif, et les verbes au futur, montrent que l'auteur prévoit tous les développements et les cantiques qui vont suivre; il n'a pas écrit le récit de cette vision avant de connaître les autres, et c'est un signe très net de l'unité de son plan. Le Trisagion des Animaux appelle les trois termes de la bénédiction du v. 9. Les 24 Vieillards qui sont des rois, déposent leur couronne alors devant le trône de Dieu, ce qui, d'après l'usage ancien, est un signe de soumission et de vassalité; ainsi fit le roi d'Arménie Tiridate devant la statue de l'empereur (*Tacite*, Annales, xv, 28). Les rois de la terre (XIII, XVII, XIX) sont les ennemis rebelles de Dieu et de l'Agneau; mais ceux du ciel reconnaissent que Dieu seul leur a donné ces couronnes de royauté et de victoire (*And. Arethas*, al.). La nature, les Anges, et l'humanité fidèle — dans la mesure où celle-ci est représentée par les Vieillards, — s'unissent pour louer Dieu, glorifier sa sainteté, lui dire qu'il est seul digne de se réserver (λαβεῖν, *Bousset*) gloire, honneur et puissance. Si cette scène ne renferme jusqu'ici rien de spécifiquement chrétien, c'est que l'Agneau n'a pas encore paru; bientôt il va être associé, avec une parfaite égalité, à la gloire de son Père.

### EXC. XIV. — LE CIEL ET LA COUR CÉLESTE.

Malgré le style lâche et extraordinairement redondant de la description, cette peinture du trône de Dieu et de la cour céleste est majestueuse et admirable, bien supérieure, sous le rapport de l'art, à la vision similaire d'Ézéchiel, et surtout à celles des Apocryphes. Elle est formée pourtant des mêmes éléments, dont l'origine astrale n'est pas douteuse. Le livre d'Hénoch prouverait à lui tout seul combien l'astronomie avait pénétré la tradition apocalyptique. La maison de Dieu, le trône de Dieu, c'est le ciel constellé d'étoiles, et peuplé d'intelligences angéliques. Sa tranquille magnificence contraste avec les scènes qui vont se passer en dessous; mais toute loi et toute impulsion

### B. *Apparition de l'Agneau Rédempteur, et sa glorification comme maître des destinés* (c. v).

C. v. 1. Καὶ εἶδον ἐπὶ τὴν δεξίαν τοῦ καθημένου ἐπὶ τοῦ θρόνου βιβλίον γεγραμμένον *ἔσωθεν καὶ *ὄπισθεν, κατεσφραγισμένον σφραγῖσιν ἑπτά. 2 Καὶ εἶδον ἄγγελον ἰσχυρὸν κηρύσσοντα *ἐν φωνῇ μεγάλῃ· Τίς ἄξιος ἀνοῖξαι τὸ βιβλίον καὶ λῦσαι τὰς σφραγῖδας αὐτοῦ; 3. Καὶ οὐδεὶς ἐδύνατο ἐν τῷ οὐρανῷ *οὔτε ἐπὶ τῆς γῆς οὔτε ὑποκάτω τῆς γῆς ἀνοῖξαι τὸ βιβλίον οὔτε βλέπειν αὐτό. 4. Καὶ ἔκλαιον πολύ, ὅτι οὐδεὶς ἄξιος εὑρέθη ἀνοῖξαι τὸ βιβλίον οὔτε βλέπειν αὐτό. 5. Καὶ *εἷς ἐκ τῶν πρεσβυτέρων λέγει μοι· μὴ κλαίε, ἰδοὺ *ἐνίκησεν ὁ λέων ὁ ἐκ τῆς φυλῆς Ἰούδα, ἡ ῥίζα Δαυείδ, *ἀνοῖξαι τὸ βιβλίον καὶ τὰς ἑπτὰ σφραγῖδας αὐτοῦ. 6. Καὶ εἶδον *ἐν μέσῳ τοῦ θρόνου καὶ

partent de là-haut; les fidèles peuvent donc déjà se rassurer. Saint Jean, s'il fut inspiré d'Ézéchiel et des Apocryphes, a beaucoup simplifié leurs descriptions; tout est chez lui plus intelligible et plus plastique. Il a dédaigné la topographie et la fantasmagorie des livres d'*Hénoch* ou de *Baruch grec,* il a ôté aux Chérubins d'Ezéchiel leur apparence quadruple, qui déconcerte; en fondant ensemble les Chérubins et les Séraphins, les Ophannim et les Egrégores, Jean fuit les classifications trop précises de l'angélologie postexilienne; il reste dans la ligne des deux grands prophètes, Ézéchiel et Isaïe, dont il fait même une synthèse. La figure des Vieillards, qui lui est personnelle, au moins sous cette forme, ajoute aux anciennes visions quelque chose de plus spirituel, de plus proche de l'humanité; et la douceur simple et harmonieuse de l'apparition divine, au milieu de ces images de puissance, au centre même des tonnerres, montre le nouvel esprit qu'a apporté l'Évangile.

La description de l'habitat divin, tel qu'il apparut à Jean, n'est cependant pas complète; nous verrons plus loin qu'il faut y ajouter un autel des holocaustes, un autel des parfums, et un sanctuaire; car l'écrivain en parlera sans avoir annoncé leur apparition; rarement, nous le savons, il donne ses descriptions ou ses prophéties d'un seul coup. Le Temple Céleste est ainsi comme le prototype, l'idée du Temple de Jérusalem, cet « exemplaire qui fut montré » à Moïse « sur la montagne » (Ex. xxv, 40).

A. B. 1. On trouve ἔμπροσθεν pour ἔσωθεν (ℵ); d'autres ajoutent καὶ ἔμπροσθεν et ἔξωθεν pour ὄπισθεν. *Bousset* préfère la leçon ἔσωθεν καὶ ὄπισθεν, qui est celle de P, Q, *g, vulg, boh., syr.*$^{gw}$, *arm., éth., Hipp, Prim., Vict., Tyc, Orig.*$^{philoc.}$, et de nombreux minuscules; mais au nombre de ces autorités, il y a par trop de versions; nous gardons ἔσωθεν καὶ ὄπισθεν, avec *Tisch., Nestle, W-H, Swete, Soden; Zahn* (Einl. II, p. 596) et *Nestle* (Text. crit. p. 333), ainsi que *Joh. Weiss* dans sa traduction, veulent rattacher ὄπισθεν à κατεσφραγισμένον. — « Livre scellé » cfr. *Is.* XXIX, 11; *Dan.* VIII, 26; XII, 4, 9; aussi *Ézéch.* II, 9-10, « livre roulé ».

C. 1. Ce livre, Dieu le tient *sur* sa main ouverte, c'est-à-dire qu'il l'offre à qui pourra le prendre. Ce livre se présente comme un rouleau de papyrus (*volumen*), et non un *codex* relié; il est « écrit en dedans et par derrière », autrement dit c'est un rouleau « opistographe ». On trouve des mentions assez fréquentes de cette forme de rouleau dans l'antiquité, *Ezéch.* II, 9-10, *Pline, Martial, Juvénal, Lucien.*

C. v. 1. Et je vis sur la [main] droite de Celui qui était assis sur le trône un livre écrit en dedans et par derrière, scellé de sept sceaux. 2. Et je vis un ange puissant, qui proclamait d'une grande voix : « Qui [est] digne d'ouvrir le livre et d'en délier les sceaux? » 3. Et personne ne pouvait, dans le ciel ni sur la terre, ni en dessous de la terre, ouvrir le livre ni le regarder. 4. Et je pleurais beaucoup, parce que personne n'avait été trouvé digne d'ouvrir le livre ni de le regarder. 5. Et l'un des Vieillards me dit : « Ne pleure pas; voici qu'il a vaincu, le Lion de la tribu de Juda, la Racine de David, pour ouvrir le livre et ses sept sceaux. » 6. Et je vis au milieu du

Généralement on n'écrivait que sur le recto de la longue feuille; mais la longueur du texte et la cherté du papyrus obligeaient parfois à couvrir d'encre les deux faces. *Holtzm, Bousset, Calmes, Swete,* l'entendent comme nous; d'ailleurs cette forme seule explique que Jean puisse voir qu'il est écrit aussi sur le verso; cela n'aurait pas de sens avec un codex. Les sceaux sont disposés sur une même ligne longitudinale, sur le bord extérieur de la feuille, collé ainsi au rouleau : de sorte qu'on ne peut en commencer la lecture avant de les avoir rompus tous les sept (v. Exc. XVII.) — L'image des livres célestes est très fréquente dans la Bible et les Apocalypses; celui de notre chapitre contient les innombrables décrets de Dieu sur les destinées futures du monde, ἃ μέλλει γενέσθαι μετὰ ταῦτα, I, 19. (V. Exc. XVI) « Liber hic praesentis est mundi totius creatura » (*Apringius*); βιβλίον τὴν πάνσοφον τοῦ θεοῦ μνήμην νοοῦμεν... καὶ τῶν θείων κριμάτων τὴν ἄβυσσον (*And*). Cette interprétation vaut mieux que celle d'*Origène* (sch. XXVII, cfr. *Philoc.* II, 1, 5), qui y voit les événements prédits dans l'Ancien Testament, lesquels ne sont devenus clairs qu'après la résurrection du Seigneur. C'est plutôt toute l'eschatologie, comprenant le déroulement des temps messianiques (*And*), tous les secrets du plan divin de notre salut. Ainsi *Swete,* etc. On peut l'appeler, avec *Zahn* et *Joh. Weiss,* le « testament divin »; il est fermé « non pas tant parce que nul n'en connaît le contenu, que parce que le contenu attend encore sa réalisation » (*Zahn,* Einl. II, p. 597).

——— **A. B. 2.** ἐν instrum., corrigé par P, *Hipp.*, *Orig.*, *And.*, al., *lat.*, *Prim.* l'omet toujours. — ἀνοῖξαι... καταλῦσαι, hystéron-protéron de pensée. — Cfr. l'autre « ἄγγελος ἰσχυρός », de X, 1.

**C. 2.** L'Ange invite toute la Création à pénétrer les secrets de Dieu; c'est une manière dramatique de présenter les choses, pour faire ressortir tout à l'heure la transcendance divine de l'Agneau. Son rôle a de l'analogie avec celui de l'Ange de X, 1 (v. *ad loc.*).

——— **A. B. C. 3.** Les mss. hésitent entre οὐδέ et οὔτε. Cette division tripartite du monde répond à la cosmologie des anciens, depuis Babylone; ὑποκάτω τῆς γῆς signifie l'empire des morts; *And.* et *Calmes* pensent aux âmes saintes qui ont quitté leurs corps, mais il s'agit plutôt des démons souterrains; cfr. *Phil.* II, 10. — βλέπειν signifie-t-il « regarder » l'intérieur du livre, après l'avoir ouvert, ou bien fixer le regard sur le rouleau scellé?; ce deuxième sens nous paraît le plus probable. Toute la création est saisie de respect et d'effroi devant l'instrument des volontés divines.

——— **A. C. 4.** καὶ ἐγώ, κἀγώ, *rec. K* et *And.*, — πολλοί, au lieu de πολύ, change le sens, dans *Hipp.* et qqs mss. — Jean pleure, non de voir l'ignorance des Anges (*And.*), mais à cause du brûlant désir qu'il a lui-même de connaître les projets divins, inquiet comme il l'est dans son exil de l'avenir de ses communautés et de l'Église persécutée.

——— **A. 5.** εἷς pour τις (INTROD. c. V, §§ I-II) — ἐνίκησεν..... ἀνοῖξαι (ὁ ἀνοίγων Q,

τῶν τεσσάρων ζῴων καὶ *ἐν μέσῳ τῶν πρεσβυτέρων ἀρνίον *ἑστηκὸς ὡς ἐσφαγμένον, *ἔχων κέρατα ἑπτὰ καὶ ὀφθαλμοὺς ἑπτά, *οἵ εἰσιν τὰ ἑπτὰ πνεύματα τοῦ θεοῦ *ἀπεσταλμένοι εἰς πᾶσαν τὴν γῆν. 7. Καὶ ἦλθεν καὶ *εἴληφεν *ἐκ τῆς δεξίας τοῦ καθημένου ἐπὶ τοῦ θρόνου. 8. Καὶ ὅτε ἔλαβεν τὸ βιβλίον, τὰ *τέσσερα ζῷα καὶ οἱ εἴκοσι τέσσαρες πρεσβύτεροι *ἔπεσαν ἐνώπιον τοῦ ἀρνίου, ἔχοντες ἕκαστος κιθάραν καὶ φιάλας χρυσᾶς γεμούσας θυμιαμάτων, *αἵ εἰσιν αἱ προσευχαὶ τῶν ἁγίων. 9. Καὶ *ᾄδουσιν ᾠδὴν καινὴν λέγοντες· Ἄξιος εἶ λαβεῖν τὸ βιβλίον καὶ ἀνοῖξαι τὰς σφραγῖδας αὐτοῦ, ὅτι ἐσφάγης καὶ ἠγόρασας τῷ θεῷ *ἐν τῷ αἵματί σου ἐκ πάσης φυλῆς καὶ γλώσσης καὶ λαοῦ καὶ

*rec. K., Orig.*) pourrait signifier « a eu la force d'ouvrir », ἐνίκησεν équivalant alors à ἴσχυσεν, cfr. *Ps. Sal.* IV, 13 : ἐνίκησεν... σκορπῖσαι. Mais, d'après l'usage johannique, il vaut mieux prendre le sens absolu : « Il a vaincu, *pour* ouvrir, *en sorte qu'*il ouvrira » (*Holtzmann, Bousset, Swete,* etc.).

**B. C. 5.** L'intervention d'un des Vieillards, pour consoler Jean, montre bien un rapport spécial entre ces personnages et l'humanité. Le « Lion de Juda », cfr. *Gen.* XLIX, 9, la « Racine de David » (id. XXII, 16, indice d'unité de main entre cette partie-ci et la dernière, qui est incontestablement de l'auteur des Lettres; cfr. *Is.* XI, 10, ἡ ῥίζα τοῦ Ἰεσσαί) ouvrira le livre, parce qu'il est devenu le maître du monde par la victoire qu'il a remportée sur lui (cfr. *Joh.* XVI, 33). *Spitta* ne veut supprimer ce mot d'ἐνίκησεν que parce qu'il est trop johannique; *Bousset* lui réplique que la réapparition de ce mot, certain d'après toutes les autorités, est une des preuves de l'unité du livre.

—— **A. 6.** ἐν μέσῳ.... ἐν μέσῳ.. est une tournure embarrassée, analogue à celle de IV, 6, qui montre encore l'inhabileté de l'auteur dans l'emploi des prépositions servant à indiquer les relations locales; elle répond sans doute à l'hébreu ..בֵּין..וּבֵין, *Gen.* I, 7; *Lév.* XXVIII, 2, et signifie simplement l'espace intermédiaire entre les deux objets nommés. — ἀπεσταλμένοι est un solécisme assez habituel, ou bien est appelé par le genre d'ὀφθαλμός (A; *Tisch. W-H, Nestle, Swete, Soden;* (τὰ) ἀπεσταλμένα ℵ, α1573-138-2020, Av56-49-2023, α115-30-1854, *boh., Hipp.;* (τὰ) ἀποστελλόμενα, Q, *rec. K, Orig. And., syr.*sw, *al.,* suivis par *Bousset;* ἃ pour οἵ, *Hipp., rec. K.* Double solécisme ἑστηκώς, au nominatif masculin, (ℵ, Av20-r1-1r, Av30-36-2019, al.), et ἔχων, mieux appuyé (ℵ, A, Q, al.).

**B. 6.** ἀρνίον ὡς ἐσφαγμένον : cfr. *Is.* LIII, 7 (πρόβατον), *Jér.* XI, 19. Le mot ἀρνίον apparaît dans l'*Apoc.* 29 fois en 12 chapitres; il se retrouve *Joh.* XXI, 15 (excepté D : πρόβατα); pour le *Messie-Agneau,* cfr. *Test. Joseph* XIX, 6, 8, associé au lion, et vainqueur; cfr. *Test. Benjamin* III, 8 (interpolations chrétiennes); pour le sens (le mot est ἀμνός), cfr. *Joh.* I, 29, 36; XIX, 33-37; I *Cor.* V, 7; I *Pet.* I, 19 (agneau de Dieu, agneau pascal). — Les 7 yeux-esprits, cfr. I, 4; IV, 5 (les 7 Esprits), *Zach.* III, 9-10 et IV, 10 (les 7 yeux de Jahweh), et les « yeux » des 4 Animaux. — Les 7 *cornes :* la *corne* est le symbole, (A.T., passim) de la force secourable ou de la force dynastique (cfr. particulièrement *Zach.* I, 18-suiv.; *Dan.* VII, 7-suiv.; VIII, 3-seq.; *Hen. éth.* XC, 37-suiv., où le Messie apparaît sous forme d'un buffle avec deux cornes noires). Ailleurs dans l'*Apoc.* XII, 3; XIII, 1, 11; XVII, 3-sq., les cornes appartiennent aux ennemis de l'Agneau.

**C. 6.** Par un magnifique contraste, qu'ont relevé *Joh. Weiss* et d'autres, le Lion annoncé apparaît subitement sous forme d'Agneau, c'est-à-dire d'Agneau pascal (v. parallèles, ci-dessus), portant encore au cou les marques du sacrifice où il a été égorgé, mais debout à cause de sa résurrection, de sa victoire. Il a été Lion pour vaincre la mort, mais agneau afin de souffrir pour les hommes (*Vict.*). Il n'apparaît

trône et des quatre Animaux et au milieu des Vieillards un AGNEAU se tenant debout, comme égorgé, ayant sept cornes et sept yeux, qui sont les SEPT ESPRITS DE DIEU, envoyés par toute la terre. 7. Et il vint; et il a pris [le livre] de la droite de Celui qui est assis sur le trône. 8. Et lorsqu'il eut pris le livre, les quatre Animaux, et les vingt-quatre Vieillards tombèrent en face de l'Agneau, ayant chacun une cithare, et des coupes en or remplies de parfums, qui sont les prières des Saints. 9. Et ils chantent un cantique nouveau, disant : « Tu es digne de prendre le livre et d'en ouvrir les sceaux, parce que tu as été égorgé et tu as acheté pour Dieu, par ton sang, [des hommes] de toute tribu, et langue, et peuple et nation, 10 et tu en as fait

cependant que « comme » égorgé, puisque maintenant il est vivant (I, 18, et Lettres). Parmi les Évangélistes, saint Jean est celui qui a parlé le plus expressément des plaies du Ressuscité, *Joh.* XX, 31; il n'est pas permis de négliger ce rapprochement. L'Agneau apparaît sur la mer de cristal, entre le cercle des Vieillards et le Trône porté par les Animaux (*de Wette*, al.), et non dans une position absolument centrale (cfr. *Bousset,* qui se réfère d'une façon erronée à VII, 17), puisque bientôt on va voir qu'il doit s'approcher du trône (ἦλθεν). Ses sept yeux et ses sept cornes sont une image bien peu plastique; mais il n'y a que le sens qui importe. Ils expriment la plénitude (Sept) de son pouvoir royal, de sa force et de son omniscience (*Holtzmann, Swete, Bousset,* etc.); en d'autres termes sa divinité. Car « les 7 Esprits de Dieu » sont à Lui. Il les possède; or nous savons que c'est le Saint-Esprit personnel. Ces Esprits sont *envoyés* — par l'Agneau lui-même, si l'on se réfère à *Act.* II, 33, et à *Joh.* XV, 26, etc.; XX, 22, — sur toute la terre, par la grâce et par la mission universelle de l'apostolat catholique. L'image des *vents* est peut-être impliquée originellement dans ce symbolisme (*Boll,* p. 22). Et cependant ils restent au front de l'Agneau; bien mieux, ils sont présents, dans la même vision, sous un autre symbole, les 7 Lampes (IV, 5), qui indique leur rapport avec le Père; c'est qu'ils appartiennent également au Père et au Fils. On sent quelle profonde théologie — et combien johannique! — se cache sous l'apparence un peu désordonnée de toutes ces images. Du reste, cette double représentation n'est pas une raison de supposer une dualité de mains (contre *Joh. Weiss*); pourquoi, dit *Bousset,* ne pas attribuer ces dédoublements à l'auteur lui-même aussi bien qu'au fait d'un « rédacteur » qui se serait donné à tâche de corriger? N'aurait-il pu, en effet, corriger mieux? (Voir INTROD., C. VI et XI. — Pour l'Agneau, EXC. XV).

——— **A. B. C. 7.** « Τὸ βιβλίον », nécessairement sous-entendu après εἴληφεν, a été ajouté par *And., Hippol.,* quelques mss. d'*André,* et l'ensemble des versions. Le passage de l'aoriste au parfait pourrait être intentionnel (*Bousset, J. Weiss, Swete*), car l'Agneau continue depuis lors à tenir au ciel le livre qu'il a reçu. Non seulement il s'est approché du trône de Dieu, mais nous verrons VII, 17, que lui-même y a pris place; cette intronisation est supposée d'ailleurs par tout ce qui suit dans cette péricope; et au ch. XXII, 1, 3, il sera question du « trône de Dieu et de l'Agneau ». Un agneau prenant un livre et rompant des sceaux a troublé certains commentateurs, qui exagèrent le souci de plier les visions aux convenances des réalités terrestres. Est-ce là un motif consacré, et Jean n'aurait-il fait qu'appliquer au Christ, ressuscité et monté au ciel, à la droite de son Père, le thème de l'intronisation d'un dieu nouveau, qui se retrouve dans le « Poème de la Création », quand Mardouk reçoit de la main de Bel les tablettes des destinées? *Gunkel* (*Verst.* p. 62) *Bousset,* et l'école babyloniste l'ont cru; mais le parallélisme, d'ailleurs assez lointain, peut aussi bien être dû au hasard (EXC. XV).

ἐθνοῦς, **10**. καὶ ἐποίησας *αὐτοὺς τῷ θεῷ ἡμῶν *βασιλείαν καὶ ἱερεῖς, καὶ *βασιλεύουσιν ἐπὶ τῆς γῆς. **11**. Καὶ εἶδον, καὶ ἤκουσα *φωνὴν ἀγγέλων πολλῶν κύκλῳ τοῦ θρόνου καὶ τῶν ζώων καὶ τῶν πρεσβυτέρων, καὶ ἦν ὁ ἀριθμὸς αὐτῶν μυριάδες μυριάδων καὶ χιλιάδες χιλιάδων, **12** *λέγοντες φωνῇ μεγάλῃ· Ἄξιόν ἐστιν τὸ ἀρνίον τὸ ἐσφαγμένον λαβεῖν τὴν δύναμιν καὶ πλοῦτον καὶ σοφίαν καὶ ἰσχὺν καὶ τιμὴν καὶ δόξαν καὶ εὐλογίαν. **13**. Καὶ πᾶν κτίσμα, ὃ ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ὑποκάτω τῆς γῆς καὶ ἐπὶ τῆς θαλάσσης*, καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς πάντα ἤκουσα *λέγοντας· Τῷ καθημένῳ ἐπὶ τῷ θρόνῳ καὶ τῷ ἀρνίῳ ἡ εὐλογία καὶ ἡ τιμὴ καὶ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. **14**. Καὶ τὰ τέσσερα ζῷα ἔλεγον· Ἀμήν, καὶ οἱ πρεσβύτεροι *ἔπεσαν καὶ προσεκύνησαν.

—— **A. B. 8**. Correction ἔπεσον *rec. K* (Int. c. v, § II); — αἵ (attraction) remplacé par ἅ ℵ, Q. — ἔχοντες ἕκαστος ne se rapporte sans doute qu'aux Vieillards, l'ambiguité est due à la négligence du style. — Même jeu de scène vii, 11 et xix, 4 (vid. *ad loc.*); allusion dans l'*Apocalypse de Paul*, 44. — « Coupes à parfums » : cfr. *Ps.* cxli, 2; cxlvii, 7; cl, 3; *Ezéch.* viii, 11.

**C. 8**. Ainsi les êtres célestes associés à la royauté de Dieu adorent Jésus glorifié par la résurrection et l'ascension. Ils tiennent à la main des coupes : ce qui suppose la présence au ciel d'un « autel des parfums », dont il sera fait mention expresse viii, 3; toutes ces scènes se complètent, Jean n'ayant d'abord décrit que dans les grandes lignes l'habitat de Dieu. Ces parfums symbolisent les prières de l'Église, destinées à assurer l'avenir qui va se dévoiler; les Vieillards apparaissent ici très clairement comme des Anges intercesseurs, cfr. viii, 3 (v. *ad loc.*) et rien n'est plus naturel que de les distinguer des « saints » mortels dont ils offrent les prières. L'auteur, ou le « glossateur » n'a pas oublié que les 4 Animaux portent le trône (cfr. *Spitta, Bousset*); ils peuvent faire, sans l'ébranler, dans une vision surtout, leur geste de prosternement, et, si l'Agneau n'a pas encore pris sa place, ils peuvent le faire *en face* de lui; d'ailleurs ils n'abaissent point par là la majesté du Très-Haut, puisque l'Agneau est l'égal de son Père. Le danger pour les Vieillards de renverser leurs coupes impressionne *Spitta;* mais ce savant porte trop, dans l'autre monde, les craintes domestiques d'ici-bas. Rappelons-nous d'ailleurs, que Jean *pense* ses descriptions encore plus qu'il ne les *voit.* (Int. c. x, § III et XII).

—— **A. 9**. ἄδουσιν, changement de temps à cause de la vivacité de la représentation. — Le sens devient tout différent dans la majorité des témoins, qui portent, après τῷ θεῷ, le pronom ἡμᾶς, admis de *Soden* (ℵ, P, Q, *Hipp., Orig., And.*, la masse des minuscules, *boh., syr., arm., lat., Cyp. Prim*); alors les Vieillards seraient nécessairement des hommes rachetés; mais ἡμᾶς manque A-δ'-02, que tous reconnaissent comme un des meilleurs témoins, et α 300-44-180 : il nous est donc permis de le rejeter, avec l'ensemble des critiques. D'abord il serait difficile à concilier avec αὐτοῦς qui suit presque partout au verset suivant, quand il eût été si facile et naturel de répéter ἡμᾶς; mais la Vulgate seule, avec très peu d'autres témoins, a été conséquente, et a mis partout la première personne au lieu de la troisième. Souvenons-nous d'ailleurs qu'une locution commençant par ἐκ peut facilement jouer le rôle de régime direct partitif, ou même de sujet, dans le style johannique (Int. c. v, § II); dans notre passage, ἀνθρώπους est sous-entendu.

**B. C. 9**. Après avoir célébré le Créateur, les êtres célestes, avec non moins de solennité, chantent le Rédempteur des hommes, l'auteur de la nouvelle création; cette correspondance est voulue de l'auteur, pour montrer la divinité et la toute-puissance de Jésus. Il a droit de se réserver (λαβεῖν, au sens exclusif, comme iv, 1, *Hozlm*, équivalant à λαβέσθαι, car Jean n'emploie guère la voix moyenne) le livre et son contenu,

pour notre Dieu une royauté et des prêtres, et ils règnent sur la terre. » **11.** Et je vis; et j'entendis la voix de beaucoup d'Anges autour du trône, et des Animaux et des Vieillards, et leur nombre était des myriades de myriades, et des milliers de milliers, **12** disant d'une grande voix : « Digne est l'Agneau qui a été égorgé de prendre [pour lui] la puissance, la richesse, la sagesse, la force, l'honneur, la gloire et la bénédiction. » **13** Et toute créature qui [est] dans le ciel, et sur la terre et en dessous de la terre et sur la mer, et tous les [êtres qui s'] y [trouvent], je [les] entendis qui disaient : « A Celui qui est assis sur le trône, et à l'Agneau, [soient] la bénédiction, l'honneur, la gloire et la domination dans les siècles des siècles! » **14.** Et les Quatre Animaux disaient : « Amen! » Et les Vieillards tombèrent et adorèrent.

c'est-à-dire de prendre en main la conduite des événements futurs, d'abord comme Dieu, avec son Père, mais aussi comme homme, depuis sa passion; il a racheté l'humanité par son sang, désormais elle appartient à l'Agneau. Ἀγοράζειν, pour la Rédemption (encore XIV, 3-suiv.), est un mot paulinien I *Cor.* VI, 20; VII, 23; ἐξαγοράζειν *Gal.* III, 13; IV, 5, aussi II *Pet.* II, 1. — Ἐκ πάσης φυλῆς κτλ, expression stéréotypée, cfr. VII, 9; XI, 9; XIII, 7; XIV, 6, analogies dans *Dan.* passim et IV *Esd.* III, 7. Le « chant nouveau » répond au « nom nouveau », à la « Jérusalem nouvelle » (*Swete*), bref il célèbre toute l'économie nouvellement révélée de la Rédemption; cfr. XIV, 3-seq. Jean lui-même l'a entonné au début de son message, I, 5-6. Dans l'A. T., *passim.*, l'ᾠδὴ καινή est entonnée dans les grandes circonstances, *Is.* XLII, 10; *Ps.* XXXIII; XL, 4; XCVI, 1; CXLIV, 9.

——— **A. B. 10.** Je conserve le βασιλείαν (même mot et même sens que I, 6), de A, ℵ, C, 1073, *Hipp., Orig., lat., syr., boh.* avec *Tisch., Nestle, W-H, Swete, Bousset,* contre βασιλεῖς de *And.,* que suit *Soden.* — βασιλεύουσιν, leçon de A, Q, 1073, beaucoup d'autres; ailleurs βασιλεύσουσιν futur, ou βασιλεύσομεν, δ 600-57-296, Αν 66-63-2029, *Prim.* et aussi *Vulgate* (qui a *nos* pour αὐτούς); *Hippolyte* s'est tiré de difficulté en laissant de côté ce dernier mot (v. *supra* **A.** 9). La leçon βασιλεύουσιν est appuyée par le Cod. Alex A., qui a montré ici même la bonté ordinaire de son texte, en ce qu'il est à peu près le seul à ne pas porter ἡμᾶς au v. 9.

**C. 10.** Le « chant nouveau » exalte le pouvoir qu'a le Christ de présider au cours de tous les événements, particulièrement des événements spirituels de la grâce; il a fait de ses rachetés « des rois et des prêtres »; eux aussi dominent le monde, et sont puissants par leur intercession; si on lisait « et ils règneront », ce serait sans doute une allusion au Millénaire du ch. XX, ou bien ce « règne sur la terre nouvelle, que le Seigneur a promis aux doux *Mat.*, V, 5 » (*And.*). Mais le présent est préférable, car les saints ont déjà commencé à régner (spirituellement) dès que le Christ a été glorifié; c'est le sens de toute l'Apocalypse.

——— **A. B. 11-12.** Καὶ εἶδον, stéréotypé; — μυριάδες μυριάδων, qui devrait suivre plutôt que précéder χιλιάδες χιλιάδων, est omis *g, vulg, Prim.;* cfr. *Dan.* VII, 10; *Hen. éth.*, XL et LXXXI. — λέγοντες, solécisme, ou apposition à ἀριθμός : ailleurs λεγούσαι, ou λεγόντων, à cause du genre de μυρίας et χιλίας. — Même doxologie à sept membres, VII, 11.

**C. 12.** Des myriades d'Anges, dont il n'avait pas encore été parlé, se joignent aux Animaux et aux Vieillards pour glorifier l'Agneau égorgé. Des termes nouveaux, *richesse, sagesse, force* et *bénédiction* s'ajoutent à la doxologie dont Dieu était l'objet comme créateur (*supra*). Cela fait *sept*, c'est-à-dire que l'œuvre de Dieu et sa gloire, est devenue complète par la Rédemption, grâce au sacrifice du Christ (INT. c. VIII).

—— **A. 13**. La copule ἐστι, après θαλάσσης, manque ℵ, α 1573-38-2020, *boh.*, *syr*, *arm*, *éth.*; mais ℵ lit πᾶν κτίσμα τὸ... — τὰ πάντα... λέγοντας, accord *ad sensum*, ou plutôt solécisme; corrections πάντας (*rec. K*), λέγοντα (A, al.), ou ailleurs λεγόντων, régime régulier de ἤκουσα, avec nominatif absolu. — ℵ, al., ont ἐπὶ τοῦ θρονοῦ.

**C. 13-14**. Cette doxologie est à *quatre* membres; la précédente en avait *sept*, et celle de IV, 9, 11, *trois*. Tout cela est intentionnel : 4 est le chiffre qui est propre à la Nature, avec ses quatre parties (*ciel, terre, enfers,* et *mer*) ou ses quatre régions, (Nord, Sud, Est, Ouest), quand elle loue son Créateur; 3 convient à la louange du ciel, peut-être parce que la Trinité y réside; enfin le chiffre 7 est réservé à la louange du Dieu incarné, qui répare et complète l'œuvre créée, et dispense les 7 dons de l'Esprit.

Cette scène est admirable de grandeur. Le Christ, comme homme ou Agneau, vient de recevoir, avec le Livre, la domination de la Nature entière, qui le loue à son tour; et il est très significatif que cette louange s'adresse à Dieu et à l'Agneau indivisiblement, les égalant sans restriction. Les Animaux, qui sont dans un rapport spécial avec la Nature, confirment par leur « Amen » cette doxologie; seuls les plus élevés des êtres célestes peuvent prononcer cette dernière parole (*Holtzm*). *André* exprime ici une belle pensée : par cette association des Chérubins, on voit qu'il s'est fait des Anges et des hommes un seul troupeau et une seule Église, grâce au Christ-Dieu, qui a abattu le mur de séparation (*Eph.* II, 14).

*Holtz.* rappelle ici *Phil.* II, 10. En effet, devant Jésus a fléchi tout genou des êtres célestes, terrestres, et souterrains; tous ont confessé ainsi qu'il est leur Seigneur, leur Κύριος, et la scène se clôt par l'adoration que lui rendent les plus hautes créatures du ciel. Les croyants qui luttent sur la terre peuvent maintenant attendre sans trop d'anxiété que leur avenir se dévoile, puisqu'il est en de si miséricordieuses et puissantes mains.

## EXC. XV. — L' « AGNEAU » DANS L'APOCALYPSE.

Les panbabylonistes ont bâti au sujet de cet Agneau intronisé avec Dieu des théories suivies et ingénieuses comme un roman, qu'ils poursuivent à travers le ch. XII (v. *ad loc.*) et la dernière partie, les « noces de l'Agneau ». Le Christ se serait approprié l'histoire de Mardouk, vainqueur de Tiâmat. La preuve en est sa prise de possession du Livre scellé; et, encore plus, ses « cornes » et ses « yeux » qui le désignent comme une nouvelle figure stellaire, la constellation du « Bélier »; aussi, au lieu d'ἀμνός, l'Apocalypse emploie un autre mot, ἀρνίον.

On peut voir là-dessus Jérémias, BNT, p. 16, Boll, p. 44, et les auteurs auxquels ils se réfèrent; il ne faut pas négliger la discussion sensée de Clemen, pp. 80-81. Nous dirons simplement, pour nous, d'abord que ἀρνίον, diminutif de ἀρήν, signifie « agneau », un jeune bélier, autant que ἀμνός; cfr. *Luc* X, 3, ἄρνας. Les parallèles bibliques cités *ad loc.* rapprochent cette figure de la victime pascale, qui n'était pas, croyons-nous, un bélier. L'origine de l'image est donc historique, non mythique. Ces auteurs, pour soutenir leur théorie, doivent au moins supprimer ἐσφαγμένον, car ni la constellation, ni Mardouk, n'ont été offerts en sacrifice. Y aurait-il dans la tradition apocalyptique une figure du Messie plus proche de notre passage que l'agneau pascal? Ce n'est toujours pas le « buffle », création fantaisiste et plate d'*Hen.* XC, encore moins les Anges-taureaux et les Anges-agneaux qui traînent, dans *Baruch grec* IX, le char de la Lune. Quant à l' « Agneau » des Testaments de *Joseph* et de *Benjamin*, il est

arrivé là par une interpolation chrétienne inspirée probablement de notre Apocalypse elle-même. En outre, comme l'Apocalypse n'est pas d'un autre que saint Jean, l'auteur du IVe Évangile, il n'y a pas lieu de croire que l'Apôtre ait subi ici d'autres influences traditionnelles que lorsqu'il met dans la bouche du Baptiste la mention de l' « Agneau de Dieu », expression qui provient certainement de l'Agneau pascal, d'Isaïe, de Jérémie, c'est-à-dire de faits et d'images bibliques tout à fait étrangers à la mythologie; les LXX n'ont pas hésité à appeler aussi ἀρνίον, non ἀμνός « l'agneau inoffensif mené à la boucherie » de *Jér.* XI, 19, cfr. *Luc* IX, 2.

Notre « ἀρνίον » a bien ceci de commun avec Mardouk, c'est qu'il reçoit un livre, comme l'autre des tablettes. Mais nous allons montrer qu'il n'est nullement nécessaire de chercher dans la mythologie l'origine de ce livre-là.

## EXC. XVI. — LES « LIVRES » APOCALYPTIQUES.

Il est souvent question de livres mystérieux ou divins dans notre Apocalypse : 1°) ici d'abord, puis au ch. X (le βιβλαρίδιον), ils contiennent l'ensemble des décrets de Dieu sur le monde et l'Église; 2°) un autre, au ciel, contient les noms des prédestinés (βίβλος ou βιβλίον τῆς ζωῆς) III, 5; XIII, 8; XVII, 8; XX, 12, 15; XXI, 27; 3°) il en est enfin qui contiennent le relevé des actions des hommes, d'après lesquelles leur sort sera fixé au jugement, XX, 12, bis.

Toutes ces catégories d'écrits célestes sont représentées dans la tradition apocalyptique commune. Ainsi, dans *Hen. éth.*, des « tablettes célestes » contiennent, soit toute l'histoire de l'humanité écrite à l'avance (cfr. *Apoc.* V et X), soit la description du sort réservé aux justes (livre de vie, ou « livre des saints »); des livres contiennent les actions des hommes (livres des vivants, XLVII, 3); parfois on trouve aussi mention des « livres des pécheurs ». De tous ces passages d'Hénoch (XLVII, 3, LXXXI, 1-4, LXXXIX, 62-77; XC, 17-20; XCIII, 2; XCVII, 6; XCVIII, 7-suiv.; CIII, 2; CIV, 1, 7; CVI, 19; CVIII, 3, 7), on peut en rapprocher beaucoup d'autres parmi les Apocryphes, tant juifs que chrétiens, *Bar. syr.* XXI-XXV (livres des péchés), *IV Esd.* VI, 20; *Test. Lévi* V, 4; *T. Aser,* II, 10; *Jub.* III-VI, XV-XVI; XVIII-XIX; XXIII-XXIV; XXVIII; XXX-XXXIII; XLIX-L (tables célestes, où sont écrites la loi éternelle et les destinées); XXX, 22 et XXXVI, 10 (livres de la vie et de la mort); XXX, 23; XXXIX, 6 (livre des mérites et des démérites). Mêmes images dans *Hen. sl., Asc. Is.* IX, *Pirqê Aboth,* Testament d'*Abraham, Hermas, Apoc. de Paul,* etc. et les rabbins.

Ces « livres » sont d'origine biblique. Celui qui contient les actions des hommes, et décrit aussi leur destinée, est mentionné *Ps.* XL (XXXIX *vulg.*), 8; et CXXXIX (CXXXVIII *vulg.*) 16; cfr. *Mal.* III, 16; al. le « livre de vie » ou « des vivants » סֵפֶר חַיִּים, d'où l'on peut être rayé, *Ps.* LXIX (LXVIII, *vulg.*) 29, cfr. *Ex.* XXXII, 32, 33.

Faut-il vraiment chercher dans le babylonisme l'origine de ces figures? S'il est question dans l'*Enuma eliš* des « tablettes des destinées », en quoi cette mention porte-t-elle un caractère plus primitif que les images bibliques correspondantes? Le rapprochement prouverait tout au plus que les Sémites avaient l'idée d'ordre nécessaire, soumis à un calcul exact; mais, sans emprunts litté-

raires, on pouvait bien, sur divers points du monde sémitique, arriver tout droit à créer cet anthropomorphisme très simple que la Providence consigne ses opérations projetées, tient ses comptes et prévoit ses paiements, comme tout bon négociant le ferait ici-bas. Ni dans l'A. T., ni dans l'Apocalypse, ni même dans les Apocryphes, il n'est question de livres doués par eux-mêmes d'une force magique, comme ce pouvait être le cas pour les « tablettes des destinées » à Babylone (cfr. *Gunkel,* Verst. p. 60); le contenu de nos livres, et sa réalisation, dépend de la volonté libre de Dieu et de la volonté libre des hommes. Et si les Apocryphes sont parfois suspects d'un certain fatalisme, l'Apocalypse, au moins, ne l'est nullement.

### EXC. XVII. — LA FORME DU « LIVRE SCELLÉ ».

Nous avons montré, au comment. du v. 1, que ce livre doit avoir la forme d'un rouleau, non d'un codex; et d'un rouleau « opisthographe ». Il est très important de savoir comment les 7 sceaux peuvent être disposés; ce n'est pas une question de pure curiosité, l'interprétation des deux chapitres suivants dépend dans une grande mesure de la solution qu'on y apporte.

*Bousset, Swete,* et avant eux tous les auteurs qui croient que la lecture du livre et la réalisation de son contenu doit commencer dès la rupture du premier sceau (ch. VI), ne sauraient facilement s'en tirer. *Spitta,* après *Grotius* et autres, pense que le livre est un *codex* contenant sept parties ayant chacune son propre sceau; nous avons montré que cela ne répond pas aux termes du texte. *Corn. a Lap.,* puis *de Wette,* imaginent un *rouleau* unique, mais muni de sept cordons insérés à sept points divers de l'intérieur, et par lesquels seraient ainsi tenues sept parties distinctes, un sceau étant apposé sur l'extrémité de chaque cordon; il faut alors que ces cordons soient de différentes longueurs, et que leur extrémité dépasse toujours le bord extérieur du volume une fois roulé, afin qu'on puisse y apposer le sceau, puisque le Prophète compte les sceaux avant la rupture du premier. Je ne vois pas l'utilité qu'il y aurait à faire un volume ainsi conditionné; il paraît qu'on en a fait un de la sorte pour le montrer à *Joh. Weiss;* ne l'ayant pas vu, je suppose que cette disposition n'est ni commode, ni pratique. Reste donc notre hypothèse (lancée par *Hoffmann* le premier, et combattue à tort par *Bousset*) d'après laquelle le contenu du livre ne peut être lu qu'après la rupture du septième et dernier sceau; en effet, tant que le bord de la feuille tient encore par un seul sceau, il est impossible de dérouler le volume.

*Zahn* (*Einl.* II, pp. 289 et suivantes) croit aussi qu'il s'agit d'un codex. Mais, se référant à *Huschke* (*Das Buch mit sieben Siegeln,* 1860), il établit que les 7 sceaux seraient la marque légale d'un testament non ouvert, qui ne peut donc être lu et devenir exécutoire qu'après la lecture de tous; les sceaux correspondraient au nombre de témoins requis (cfr. *Marquardt, Römisches Privatleben* [2], pp. 805-suiv.) Le livre du salut futur est considéré comme un testament, διαθήκη, suivant le terme déjà usité dans le N. T. (*Synopt.* consécration du calice; I *Pet.* I, 4) et qui deviendra courant.

Sans nous référer au droit romain, nous nous croyons obligés, avec *Joh. Weiss,* d'admettre d'après la seule teneur de notre texte, qu'il s'agit d'un rouleau,

et même d'un rouleau qui n'a rien de particulier dans la manière dont il est scellé (1). Une fois qu'il est roulé, le rebord de la feuille est tout simplement assujetti par sept sceaux disposés bien visiblement à côté l'un de l'autre, sur la même ligne, chacun contribuant à coller ce rebord; et le nombre Sept n'est là que pour le symbolisme, pour indiquer que le contenu du livre est *complètement* et *divinement* soustrait à l'atteinte des créatures.

(1) C'est aussi l'idée du récent commentateur *Beckwith*.

## II. PREMIÈRE SECTION DES PROPHÉTIES

(VI-XI, 18).

OU EXÉCUTION DES DÉCRETS DU « LIVRE SCELLÉ » SUR L'ENSEMBLE DU MONDE.

### A. *Ouverture du Livre aux Sept sceaux.*

(VI-VIII, 1).

INT. *Ce n'est encore qu'une* vision préparatoire. *Pendant que l'Agneau rompt les sceaux du livre, avec une solennelle lenteur, Jean voit* idéalement, *et d'une manière encore* générale et confuse, *se préparer* au ciel *les jugements divins, avant d'avoir la vision* détaillée *de leur réalisation* sur la terre (*VIII-XI*). *A la rupture des quatre premiers sceaux, qui forment un groupe symétrique, apparaissent les symboles : 1°) des victoires spirituelles du Christ; 2°) des fléaux qui châtieront ses ennemis. Au cinquième, les prières des martyrs pressent les rétributions de Dieu. Au sixième, le Prophète perçoit, d'une manière anticipée, quels seront les résultats des futures opérations divines; les impies seront jetés dans la terreur* (*VI, 12-17*), *tandis que les justes, préservés et rachetés, afflueront continuellement au ciel, où ils vivent déjà par leur âme, et où, dans la vie future, leur bonheur deviendra complet et inaltérable* (*VII, 1-17*). *Quand le dernier sceau est rompu* (*VIII, 1*), *un silence impressionnant marque la solennité du moment où le jugement va s'exécuter visiblement. — Nous trouvons donc ici, plus nette encore que dans les Lettres, la division d'un septénaire en deux séries secondaires de quatre et de trois membres.*

*Le caractère préparatoire, purement idéal, de cette vision, doit être nécessairement reconnu de ceux qui adoptent la théorie de Huschke et de Zahn sur le livre aux sept sceaux* (Calmes, Joh. Weiss). *Mais il faut l'établir; et voici les points qu'on doit considérer à cet effet :*

*1° Les apparitions de cavaliers, ainsi que les scènes qui suivent jusqu'au chapitre VIII, ne sont pas une représentation visuelle de ce qui est écrit dans diverses parties du livre correspondant respectivement aux sept sceaux qui sont rompus; car ce rouleau « opisthographe », ne peut se dérouler tant que le bord extérieur reste fixé, ne fût-ce que par un seul sceau, les cavaliers ne peuvent commencer à exécuter les décrets du livre tant que ces décrets n'ont pas été lus.*

*2° Après les cavaliers, à la rupture du cinquième sceau, les âmes des martyrs ne pourraient se plaindre ainsi du délai des vengeances s'ils en avaient déjà vu commencer l'accomplissement. C'est donc que les cavaliers sinistres sont encore au repos. D'ailleurs, cette scène des martyrs ne représente rien qui se passe sur la terre, et qui soit du domaine des réalisations eschatologiques. Or, ce livre, pour tout le monde, est formé des prescriptions relatives au déroulement d'événements terrestres.*

*3° Après la rupture de l'avant-dernier sceau, aux versets 1-3 du chapitre VII, l'exécution n'a pas encore commencé, puisque les « quatre vents » ne peuvent pas nuire à la nature — ni par contre-coup aux hommes — avant que les 144.000 élus n'aient été marqués au front pour être préservés de ces Anges exterminateurs. Or, ces quatre*

*vents doivent s'identifier, sinon aux quatre cavaliers, du moins aux personnages qui incarnent la Guerre, la Famine, la Peste et l'Hadès (vid. ad loc.).*

*4° Ce n'est pas tout. Même quand le dernier sceau lui-même a été rompu, que le livre par conséquent est ouvert, et que son contenu peut être communiqué en instructions précises aux ministres divins, il faut encore qu'un Ange marque le monde coupable pour la malédiction divine (VIII, 1-6). Jusque-là, rien n'a pu commencer; l'orage qui s'accumulait au ciel attendait, pour éclater, ce signal.*

*5° Alors, comment comprendre ce qui se produit dès l'abord, à l'ouverture du sixième sceau, le tremblement de terre qui épouvante tous les hommes impies, ces astres qui tombent du ciel, etc.? Ce n'est qu'une prolepse, une vision qui fait connaître à Jean par avance quelle terreur frappera les ennemis de Dieu quand ils commenceront à voir l'exécution des jugements. Celle qui suit immédiatement la préservation des 144.000 et le défilé glorieux des âmes justes qui viennent adorer Dieu dans la joie et le triomphe, est dans sa première partie (1-8) antérieure au déroulement des fléaux; la seconde (9-17) montre les conséquences présentes et futures de la préservation des élus par le sceau divin qui leur est imprimé. La symétrie du livre exige donc que la première scène aussi soit contemplée par le Voyant avant que l'exécution ait commencé. Par conséquent, c'est une prolepse, une vision qui résume le résultat (ici futur) des autres visions qui la précèdent dans la même série, comme il arrive au même sixième moment d'autres septénaires* (Int. *c. VII*).

*6° Nous pouvons juger enfin du caractère de la série des sept sceaux, y compris les cavaliers, par le parallélisme qui existe entre la série des trompettes (chap. VIII-XI) et la série des coupes (ch. XVI). Cette dernière sera précédée de l'apparition de trois Anges qui donnent des avertissements, rien de plus, et d'une anticipation de la Parousie, ensuite d'une description sommaire de la sécurité et de l'attente joyeuse des saints (chap. XIV et XV). Malgré leur grand développement, ces visions ne sont que préparatoires au jugement de Dieu sur Rome, les Bêtes et le Dragon. Comme les grands cadres de l'Apocalypse sont d'une symétrie rigoureuse, nous trouvons là une raison nouvelle d'assigner un caractère seulement préparatoire et anticipé aux visions de la série des sept sceaux, symétrique à XIV-XV.*

*Toutes ces raisons ont, croyons-nous, une force cumulative qui emporte la conviction.*

*Par conséquent, quand les fléaux personnifiés dans les Cavaliers apparaissent à Jean, il ne voit encore que les préparatifs qui se font au ciel pour châtier le monde plus tard, au moment voulu. Cette révélation du plan divin est encore très sommaire. La guerre, la famine, la peste, c'est le trio consacré qui représente l'ensemble des fléaux naturels. Un disciple du Christ, et les habitants des cieux, savaient bien à l'avance, avant aucune révélation détaillée, que Dieu userait contre les impies des moyens visibles et ordinaires de sa justice. Comment, dans quelles circonstances ces êtres doivent-ils agir? Il ne le saura que quand, au son des trompettes des Anges, il abaissera ses regards sur la terre, et y verra en acte les événements dont il n'a vu que la préparation au ciel.*

### 1°-2° *Rupture des quatre premiers sceaux : les quatre cavaliers.*

(IV, 1-8).

Int. — *Tous les critiques assignent à cette péricope la même origine qu'aux chapitres IV-V; c'est-à-dire qu'elle se rattache à la plus ancienne Apocalypse chrétienne pour* Völter et Spitta, Erbes, Joh. Weiss, *à la seconde pour* Bruston, *à l'Apocalypse juive pour* Weyland.

(1°) C. VI. 1. Καὶ εἶδον, *ὅτε ἤνοιξεν τὸ ἀρνίον *μίαν ἐκ τῶν ἑπτὰ σφραγίδων, καὶ ἤκουσα ἑνὸς ἐκ τῶν τεσσάρων ζώων λέγοντος ὡς *φωνῇ βροντῆς· Ἔρχου*. 2. Καὶ εἶδον, καὶ ἰδοὺ ἵππος λευκός, καὶ ὁ καθήμενος ἐπ' αὐτὸν *ἔχων τόξον, καὶ ἐδόθη αὐτῷ στέφανος, καὶ ἐξῆλθεν *νικῶν καὶ *ἵνα νικήσῃ.

(2°) C. VI. 3. Καὶ ὅτε ἤνοιξεν τὴν σφραγῖδα τὴν δευτέραν, ἤκουσα τοῦ δευτέρου ζώου λέγοντος· Ἔρχου*. 4. *Καὶ ἐξῆλθεν ἄλλος ἵππος πυρρός, καὶ τῷ καθημένῳ* ἐπ' αὐτὸν ἐδόθη *αὐτῷ λαβεῖν τὴν εἰρήνην ἐκ τῆς γῆς καὶ *ἵνα ἀλλήλους **σφάξουσιν, καὶ ἐδόθη αὐτῷ μάχαιρα μεγάλη.

**A. 1-2.** εἶδον, au sens absolu, comme aux versets suivants; faute de l'avoir compris, la *rec. K.* a chargé ὅτε en ὅτι; — μίαν au sens naturel, et non de πρώτην (v. *infra*) — φωνῇ, datif instrumental, ici sans ἐν, plutôt que nominatif (ailleurs φωνήν, ℵ, al., *g. vulg, arm.*, admis de B. *Weiss, W-H.* ou φωνῆς P, *And.*, al.). Après ἔρχου, additions et soustractions variables :

1° Καὶ ἴδε (parfois βλέπε) καὶ ἰδού... Q et toute la *rec. K*, pl. *Vulg.*, al., *Vict.* (Haussleiter);
2° Καὶ ἴδε καὶ εἶδον καὶ ἰδού... ℵ, pl. *And.*, pl. *vulg.*, al.;
3° Καὶ ἰδού, simplement, *Orig.*, et quelques minuscules.

*Fuld.* mêle irrégulièrement, au cours des trois versets 2, 5, 8, notre leçon et la première variante; les *syr.*, la 2e, la 3e et la nôtre. Il est clair que la variante 2 est un texte composite (*Bousset*). Le nôtre, celui de A, C, P, *arm.*, *Amiatinus* al., est certainement primitif; mais, faute d'avoir compris le sens absolu de εἶδον, et interprétant faussement ἔρχου comme un appel adressé à Jean, des scribes ont d'abord changé εἶδον en ἴδε; d'autres ont juxtaposé les deux leçons, quelques-uns enfin ont supprimé cette répétition de mots de même racine, entre lesquels ils ne savaient choisir. — ἔχων, proposition participiale, Int., c. v, § II. — ὁ ajouté devant νικῶν, A, sans doute sous l'influence de la clausule des Lettres. — καὶ ἵνα νικήσῃ n'est pas une répétition oiseuse, car il s'agit d'un nouveau développement de la victoire; καὶ omis α1579-31-2016, O 30-55-468, *Irénée, g, vulg., arm.*, καὶ ἐνίκησεν, ℵ, *boh.*, cfr. *Joh.* x, 38 : ἵνα γνῶτε καὶ γινώσκητε, « in order that you may *recognise* (γνῶτε) and *go on recognising*... » (Abbott, *Joh. Gram.* 2511).

**C. 1.** L'Agneau commence à rompre les sceaux, pour que les décrets du livre s'exécutent quand il sera déroulé. Il commence par l'un quelconque; μία ici n'équivaut pas à πρώτη (comme le μία (τῶν) σαββάτων de *Mat.*, xxviii, 1; *Marc* xvi, 2; *Luc* xxiv, 1); il n'y avait pas de raison de rompre d'abord un sceau plutôt que l'autre, puisque, nous l'avons vu, il n'y a pas de parties distinctes du livre correspondant à chaque sceau respectivement; de même rien n'indique qu'un Animal plutôt qu'un autre soit visé déterminément à chaque verset, contre *And.*, qui veut reconnaître ici le premier, le Lion, emblème de prudence magnanime.

L'appel « Viens » ne s'adresse certainement pas au Voyant (contre *Apringius*, etc. et tous ceux qui ont lu ensuite καὶ ἴδε, interpolé d'après une fausse interprétation de ἔρχου, vid. *supra*); pour la raison péremptoire qu'il se répétera quatre fois, tandis qu'une seule aurait bien suffi (*Bousset*). A quoi bon en effet imaginer pareille course de saint Jean autour du trône? Mais plutôt le quadruple « Viens »! des Chérubins, qui président à la Nature, s'adresse à divers signes précurseurs de la victoire du Messie, et répond, d'après la belle interprétation de *Swete*, à l'ἀποκαραδοκία τῆς κτίσεως, à cette « attente de la création » dont parlait saint Paul, *Rom.* viii, 19. Cet appel est solennel et éclatant, φωνὴ βροντῆς.

**B. 2.** Pour les quatre chevaux, dont le premier paraît ici, et leurs couleurs respectives, cfr. *Zach.* i, 8-11, surtout vi, 1-7, sauf des nuances (v. *infra*); aussi II *Macc.* iii, 25; x, 29. — « Cheval blanc » cfr. xix, 11.

C. VI. 1. Et je vis, — quand l'Agneau ouvrit l'un des Sept Sceaux, — et j'entendis l'un des Quatre Animaux disant comme d'une voix de tonnerre : « Viens! » 2. Et je vis; et voici un Cheval blanc, et celui qui était assis sur lui avait un arc, et il lui fut donné une couronne, et il s'en alla victorieux, et afin de vaincre [encore].

C. VI. 3. Et quand il ouvrit le deuxième sceau, j'entendis le deuxième Amiral qui disait : « Viens! ». 4. Et il sortit un autre cheval, rouge, et à celui qui était assis sur lui, il lui fut donné d'enlever la paix de la terre, et [de faire] qu'ils s'égorgent les uns les autres, et il lui fut donné une grande épée.

C. 2. Ce Cavalier au cheval *blanc*, d'après une opinion qui a bien droit au nom de « traditionnelle », est le même que celui qui apparaîtra au ch. XIX, où il s'appelle « le Verbe de Dieu », vainqueur des Bêtes et des rois de la terre. Le parallélisme est, en effet, très étroit. Nous établirons cette opinion, et discuterons celles qui en diffèrent, à l'EXC. XIX. Pour les diverses interprétations de la vision des cavaliers en général, l'origine de ce symbolisme, etc., voir l'EXC. XVIII.

Le Premier Cavalier, s'il n'est pas précisément le Verbe personnel, comme au chap. XIX, représente du moins le cours victorieux de l'Évangile à travers le monde, par la prédication des Apôtres et de leurs successeurs. C'est un des Animaux qui l'appelle, non moins que les autres, parce que la Providence naturelle de Dieu, dont ils sont les agents ou les symboles, a tout disposé dans la création pour cette victoire. Ainsi ce Cavalier diffère beaucoup des autres, qui seront des fléaux. Il apparaît sous des traits radieux : sa monture est *blanche* (EXC. XII); sa main est armée d'un *arc*, parce que son action porte au loin, pour détruire ses ennemis ou atteindre le cœur des hommes; son front, à lui seul, est orné d'une couronne, emblème de triomphe et de royauté. Au lieu de demeurer au ciel comme les autres (v. *infra*), en attendant le signal des Anges, il le quitte (ἐξῆλθεν) aussitôt, pour commencer à subjuguer le monde; c'est que l'Évangile était déjà en pleine expansion à l'époque de l'Apocalypse; ce trait de la vision est rétrospectif, comme d'autres qne nous trouverons plus tard, notamment au ch. XII (v. *ad loc.*) Même chose doit être dite du participe présent νικῶν : dès qu'il apparaît à la cour céleste et au Prophète, avant de descendre du ciel, il a déjà remporté une victoire, la victoire essentielle, par la Passion et la Résurrection du Verbe incarné; il va maintenant poursuivre indéfiniment cette victoire (καὶ ἵνα νικήσῃ). La vue du triomphe divin précède ainsi celle de tous les jugements de colère, pour remplir de sécurité l'âme de Jean et celles de ses lecteurs, en leur faisant comprendre le but providentiel des châtiments qui vont suivre : la miséricorde et le salut ont la priorité dans la vision — comme ils auront le dernier mot au ch. VII et au ch. XI, parce que toutes les rigueurs divines leur sont ordonnées. Parmi les critiques, *Zahn* et *Joh. Weiss* l'ont bien compris : l'Apocalypse chrétienne se conforme à la tradition eschatologique contenue dans les Évangiles; or « l'Évangile doit être prêché à tous les peuples » (*Marc* XIII, 10, et parallèles), avant que vienne la consommation. L'apparition du Cavalier au cheval blanc en tête des autres, répond donc à une idée spécifiquement chrétienne, celle du triomphe du christianisme avant et pendant les malheurs qui annonceront la fin.

——— A. 3-4. Addition de καὶ ἴδε (βλέπε), après ἔρχου, comme au v. 2. — καὶ εἶδον καὶ ἰδού manque ici, excepté ℵ, quelques autres, c'est l'analogie des autres apparitions qui l'a fait ajouter. — ἐπ' αὐτόν, accusatif, exception à la règle de ἐπί dans l'*Apoc.* (INTROD. C. X, § II). — αὐτῷ, pléonasme, cfr. II et III. — ἵνα coordonné avec l'infinitif, et suivi du fut. indic. INTROD. C, X, § II; σφάξουσιν, pluriel impersonnel, cfr. II, 24 et XII, 6. — μάχαιρα (épée courte), ici synonyme de ῥομφαία du v. 8.

5. Καὶ ὅτε ἤνοιξεν τὴν σφραγῖδα τὴν τρίτην, ἤκουσα τοῦ τρίτου ζῴου λέγοντος· Ἔρχου*. Καὶ εἶδον, καὶ ἰδοὺ ἵππος μέλας, καὶ ὁ καθήμενος ἐπ' αὐτὸν ἔχων ζυγὸν ἐν τῇ χειρὶ *αὐτοῦ. 6. Καὶ ἤκουσα *ὡς φωνὴν ἐν μέσῳ τῶν τεσσάρων ζῴων λέγουσαν· Χοῖνιξ σίτου δηναρίου, καὶ τρεῖς χοίνικες κριθῶν δηναρίου καὶ τὸ ἔλαιον καὶ τὸν οἶνον μὴ *ἀδικήσῃς.

7. Καὶ ὅτε ἤνοιξεν τὴν σφραγῖδα τὴν τετάρτην, ἤκουσα *φωνὴν τοῦ τετάρτου ζῴου λέγοντος· Ἔρχου*. 8. Καὶ εἶδον, καὶ ἰδοὺ ἵππος χλωρός, καὶ ὁ καθήμενος ἐπάνω αὐτοῦ, *ὄνομα αὐτῷ *ὁ *θάνατος, καὶ ὁ ᾅδης ἠκολούθει *μετ' αὐτοῦ·

Καὶ ἐδόθη *αὐτοῖς ἐξουσία ἐπὶ *τὸ τέταρτον τῆς γῆς, ἀποκτεῖναι *ἐν ῥομφαίᾳ καὶ *ἐν λιμῷ καὶ *ἐν θανάτῳ καὶ *ὑπὸ τῶν θηρίων τῆς γῆς.

**C. 3-4.** Ce Deuxième Cavalier, au cheval rouge (πυρρός) comme le sang, représente le fléau de la guerre en général (*Swete, Calmes, Bousset,* etc.) et non les persécutions des chrétiens (*And.* al.) « Surget gens contra gentem » disait l'Évangile. Lui ne s'en va pas à la façon du Premier; il reste devant le trône à attendre les ordres divins. S'il est dit qu'il sortit (ἐξῆλθεν), ce mot n'indique que son apparition, et se traduirait : bien « il surgit »; il sortit du trône, ou des profondeurs de la mer de cristal. Il ne reçoit le glaive qu'après qu'on lui a assigné son rôle, signe qu'il n'est pas encore entré en action. Ce n'est pas un simple hysteron-proteron, qui serait vraiment ici trop extraordinaire; on n'arme pas les soldats après le combat, mais avant (Exc. XIX).

——— **A-B. 5-6.** Add. καὶ ἴδε, comme ci-dessus. — αὐτού, pléonasme. — ὡς omis *rec. K.* — Image de la « balance » (litt. le *fléau* de la balance), cfr. *Ézéch.* IV, 6; V, 1. — ἀδικήσῃς; cfr. II, 11; VII, 2, etc.

**C. 5-6.** C'est maintenant la *famine,* la noire famine, le fléau qui suit toujours la guerre, exprimée par une hausse énorme du prix de l'alimentation la plus vulgaire. La « chénice », ou boisseau, 48e partie du médimne, équivalait à Athènes à 1 litre 079; le « denier », ou la drachme, un peu moins que le franc, était à cette époque le salaire moyen d'un ouvrier (*Mat.* XX, 2). La chénice, d'après *Athénée,* était à peu près la ration journalière d'un travailleur des gros métiers; en temps normal, nous le savons par les *Verrines* de Cicéron, on avait bien pour un denier douze mesures de froment, et vingt-quatre d'orge, nourriture des pauvres gens. — Beaucoup croient voir ici une allusion à une circonstance historique; *And.* lui-même suppose qu'il put y avoir une grande famine à cette époque; *Erbes* pense à la cherté des vivres en l'an 62. De même *Renan,* etc. Mais il n'est pas nécessaire de chercher des faits si précis pour motiver le rappel banal et générique d'un fléau qui s'était répété, et devait se répéter, maintes fois. C'est la « Famine » en général, après la « Guerre » en général. Toutefois la recommandation d'épargner l'huile et le vin est difficile à expliquer. *André* suppose qu'elle est donnée « pour ne pas supprimer les remèdes du Christ »; ce serait donc un sens spirituel, la promesse que les sacrements de l'Église pourront toujours s'administrer. Mais, après *Salomon Reinach,* la plupart des contemporains, *Harnack, Swete, Bousset, Joh. Weiss,* rappellent qu'en l'an 92, Domitien avait voulu restreindre la culture de la vigne, en Italie et dans les provinces, pour rendre des terres au labourage; son édit se heurta d'ailleurs à une si vive résistance qu'il ne put être exécuté (*Suétone,* Domitien, VIII, XIV). Jean aurait pu se souvenir de ce fait récent, et alors sa vision prendrait un sens sarcastique : cette abondance du superflu, lorsque le nécessaire manque, serait comme un trait d'ironie de la colère divine. *Swete,* au contraire, pense que la « Voix » est une protestation de la nature contre l'horreur de la disette, et qu'elle veut fixer un « maximum » et sauver au moins certains produits de la terre.

Mais, quelle est cette « Voix » qui crie les prix comme les commerçants au

5. Et lorsqu'il ouvrit le troisième sceau, j'entendis le troisième Animal qui disait : « Viens ». Et je vis, et voici un Cheval noir, et celui qui était assis sur lui avait une balance dans sa main. 6. Et j'entendis comme une voix au milieu des Quatre Animaux, qui disait : « Un boisseau de froment pour un denier, et trois boisseaux d'orge pour un denier! mais (*litt.* et) l'huile et le vin, ne [leur] nuis pas ».

7. Et lorsqu'il ouvrit le quatrième sceau, j'entendis la voix du quatrième Animal, qui disait : « Viens! ». 8. Et je vis, et voici un cheval vert, et celui qui était assis sur son dos, son nom est la « Mort », et l'Hadès lui tenait compagnie.

Et il leur fut donné autorité sur le quart de la terre, [afin] de tuer par l'épée, et par la famine, et par la « Mort » (peste), et au moyen des bêtes féroces de la terre.

marché? Le Prophète a entendu « comme » une voix; il montre bien, avec ce « comme », qu'il ne prétendait rendre qu'approximativement les impressions ou les idées reçues dans ses visions. Est-ce la voix des Animaux, agents divins en relation avec la fécondité de la Nature? (*Düst.*, *B. Weiss*, *Swete*). Il est vrai qu'elle ne part pas des Animaux, mais « du milieu d'eux » (*Bousset*); cependant l'auteur, qui n'est pas si soigneux, a bien pu vouloir dire ainsi qu'elle provient de tous les quatre, sinon d'un seul. Mais si c'était la voix de Dieu lui-même, ou bien de l'Agneau, on comprendrait encore mieux l'intention de miséricorde qu'y croit voir *Swete*, et qui apparaît beaucoup plus claire, au v. 8. (Voir Sal. Reinach, *Rev. Archéologique*, 1901, nov-déc. et *Cultes, Mythes et Religions*, ii, pp. 356-380; Harnack *Theologische Literaturzeitung*, 1902, xxii).

——— **A. 7-8.** φωνήν omis C-δ³-04 (τὸ τέταρτον ζῷον), *rec. K, boh.* — addition de καὶ ἴδε, et omission de καὶ εἶδον comme ci-dessus. — Jean, qui a toujours, jusqu'ici, répété l'article après σφραγῖδα, tandis qu'il a placé l'adjectif avant ζῷον, montre par là qu'il n'attachait pas de nuance de sens à cette répétition; au v. 9, il dira τὴν πέμπτην σφραγῖδα. — ἠκολούθει μετ' αὐτοῦ, johannique (Introd., ch. xiii, § I), corrigé en ἠκολ.... αὐτῷ, ℵ et *rec. K.* — Avec tous les critiques, excepté *Bousset*, il faut lire après ἐδόθη, non le singulier αὐτῷ, comme s'il ne s'agissait que du dernier cavalier, mais αὐτοῖς, leçon de ℵ, A, C, P, *And.*; le sens l'exige. — Trois ἐν instrumentaux. — ὑπό avec l'actif est peu ordinaire; c'est peut-être pour cela qu'on lit dans A τὸ τετάρτον τῶν θηρίων, ce qui change le sens. — Pour τὸ τετ. τῆς γῆς, la *Vulg.* a lu « quatuor partes terrae », ce qui est tout différent.

**B. 8.** « Mort » et « Enfer » associés, comme i, 18; xx, 13, 14, cfr. *Prov.* v, 6. ἐν ῥομφαίᾳ, cfr. v. 4; ἐν λιμῷ, cfr. 6; ἐν θανάτῳ, cfr. la première partie du verset. — Pour le trio des calamités « Guerre, Famine, Peste (θάνατος) », cfr. l'Ancien Testament, passim *Is.* li, 19; *Jér.* xiv, 12; *Ezch.* v, 2, etc. θάνατος, dans les LXX, traduit souvent דֶּבֶר, *peste : Amos* iv, 10; *Jér.* xiv, 12; xxiv, 10; *Ezech.* v, 12, 17; vi, 11, 12, etc. Dans le N.T., cfr. *Mat.* xxiv, 7; *Marc* xiii, 7-8; *Luc* xxi, 10-12. — Les « bêtes féroces » sont ajoutées, comme *Ezech.* v, 17; xiv, 21; *Ps. Sal.* xiii, 2-suiv, etc. — « Le quart de la terre » cfr. *Apoc.* viii, 7-suivants.

**C. 7-8.** Après la Guerre et la Famine, voici la Peste — sur un cheval vert (ou *verdâtre, livide*), réalisme presque insoutenable pour notre goût : c'est la couleur d'un cadavre avancé, ou, si l'on aime mieux, d'un visage que la peur décompose. Ainsi le trio classique des fléaux est constitué: car θάνατος ne peut signifier ici que

« Peste », d'après l'analogie biblique; s'il s'agissait de la Mort en général (*Bousset, Calmes*), ce Quatrième Cavalier n'aurait aucun signe individuel, et son apparition serait plutôt oiseuse, puisque les deux précédents faisaient déjà sa besogne. Les « bêtes féroces » viennent tout naturellement, comme dans Ézéchiel, à la suite de la dépopulation (v. *Deut,* VII, 22 et II *Reg.* XVII, 25-26). L' « Hadès », l'Enfer, suit les Trois fléaux pour engloutir leurs victimes. On ne voit pas s'il est à cheval, en croupe de la « Mort », ou à pied; il fait un certain accroc à la symétrie, mais c'est une solution violente de voir là une glose, comme *Bousset* y est porté; la théorie de *Joh. Weiss* (v. *infra*) expliquera très bien la présence de ce cinquième personnage.

La fin du verset 8 (avec la leçon αὐτοῖς) résume toute l'œuvre des fléaux, qui reçoivent pouvoir — pour l'avenir, dans les desseins de Dieu — sur le *quart* de la terre seulement. La restriction de cette expression symbolique fait apparaître la miséricorde. L'imagination du prophète, frappée par tous les malheurs du Ier siècle, mauvaises récoltes depuis 44, renchérissement de la vie sous Néron, grande épidémie de l'an 65 (*Tacite,* Ann. XVI, 13; *Suétone,* Néron, 39, 45), guerres civiles, crainte des Parthes, tremblements de terre en Anatolie, catastrophes d'Herculanum et de Pompéi, était sans doute disposée à recevoir ces symboles (*Holtz.*, alii); mais Jean, au milieu de la prédiction de tant de malheurs, n'oubliait pas que le monde continue toujours sa marche à peu près normale; car il s'agissait de l'histoire agitée du monde, non de la consommation.

Ainsi, pendant que le Verbe évangélique marche à ses conquêtes, les instruments de la Justice divine apparaissent rangés au Ciel devant le Trône, attendant un signal pour s'élancer sur le monde qui résiste au message de miséricorde. Maintenant la série des visions va prendre une autre tournure et un autre sens. C'est toujours la division 4 + 3.

### EXC. XVIII. — LES CHEVAUX APOCALYPTIQUES.

Cette scène est une des plus populaires de l'Apocalypse, parce qu'elle est plus plastique que d'autres; elle a inspiré Dürer et d'autres célèbres artistes. Mais, parmi les exégètes, grandes ont toujours été les divergences d'interprétation. *André* y voit l'âge des grandes persécutions. Les partisans de la « récapitulation » ont assimilé cette vision à celles des « Trompettes » (VIII-XI), pour lui faire représenter la vie entière de l'Église (*Bède, Walafrid Strabo, Albert le Grand,* etc., *Ménochius*) ou bien du monde, depuis Adam jusqu'au catholicisme (*Bérengaud*); de même plus tard *Collado, Cocceius* et d'autres. *Rupert de Deutz* y voyait les diverses actions du Christ; *Joachim* a rapporté spécialement cette vision à l'âge des martyrs, de Néron à Dioclétien. *Bibliander* y a vu l'histoire ancienne du monde, *Corn. a Lap.* toute la vie de l'Église. Pour *Nicolas de Lyre,* c'est la période écoulée de J.-C. à Julien l'Apostat. *Ribeira* trouve dans les 5 premiers sceaux l'établissement de l'Église, jusqu'à Trajan, et *Alcazar,* les victoires de l'Église jusqu'à la chute de Jérusalem; *Grotius* (qui croit la péricope écrite sous Claude), la rapporte au jugement des Juifs, et *Bossuet,* à la préparation de la vengeance divine contre le peuple infidèle. — Mais, à l'encontre des non-récapitulants, nous croyons avoir établi par notre analyse qu'il ne s'agit pas ici de périodes déterminées, faisant nombre avec celles qui suivront; (1) et, contre toutes les interprétations mentionnées, que la

(1) Contre *Beckwith,* qui y voit l'ἀρχὴ ὠδίνων.

vision (exception faite pour le 1er Cavalier) ne décrit encore aucune exécution de jugements divins.

Les critiques indépendants se sont évertués à y découvrir quelque origine et quelque sens mythologiques. *Jérémias,* Das Alte Test. im Lichte des A. O², p. 370, al, et B.N.T. pp. 23-suiv. reconnaît des dieux planétaires, à la couleur des chevaux; *Gunkel* (*Sch.* p. 226-suiv. et *Verst.* p. 53-suiv.) des périodes du monde avec les dieux qui y président, un dieu solaire, un dieu de la guerre, un dieu des moissons, etc., *Gressmann* p. 165, quatre empires qui se partagent la « Grande Année » du monde, comme *Dan.* VII, sous la domination successive de quatre grands dieux ou systèmes de dieux. *Clemen* (p. 91), tout en admettant les mêmes principes, a au moins l'avantage de se montrer sceptique sur ces identifications qu'on prétend tirer des idées du vieil Orient. *Boll* (pp. 78-94), les rejette également, mais a recours à l'astronomie hellénistique, et cherche à expliquer les traits typiques de chaque cavalier — non sans en négliger quelques-uns de très importants — par tous les Matthieu de la Drôme des premiers siècles : il reconnaît dans l'attirail et l'action des 4 cavaliers les caractéristiques funestes de quatre constellations qui se suivent, Lion, Vierge, Balance et Scorpion, leurs influences sur quatre années successives de la période consacrée de douze ans (Δωδεκαέτηρις) qui se répète toujours. Sa dissertation est intéressante, elle peut, notamment pour la Balance, expliquer quelques éléments du symbolisme; mais l'ensemble est bien loin d'être convaincant.

Pour ne pas nous permettre de divination peu scientifique, nous ne verrons rien autre chose dans nos Cavaliers que ce que nous apprend le contexte lui-même, éclairé par un parallèle biblique très frappant. Dans l'A. T., des cavaliers célestes représentent plus d'une fois les agents des vengeances divines : tel celui qui foule aux pieds de sa monture Héliodore (II *Macc.* III, 25), ou les cinq qui se mettent à la tête de l'armée de Judas Maccabée (*ibid.* X, 29). Mais notre scène rappelle surtout deux passages de *Zacharie* I, 8, 10 et VI, 1-8. Dans ce dernier, le v. 5 donne justement l'explication du symbolisme des chevaux : ce sont les *quatre vents du ciel,* personnifiés, — absolument comme dans l'Apocalypse, — comme des êtres qui se tiennent devant Dieu pour exécuter, quand ils en recevront l'ordre, les décrets de sa justice. Les *vents* ont beaucoup occupé l'imagination des apocalyptiques; *Hen. eth.* leur fait jouer un grand rôle dans sa cosmologie révélée (XVIII, 2; XXXIV, XXXVI, LXXVI, etc.). Ailleurs ils se trouvent associés aux jugements eschatologiques. Ainsi, dans la première partie de *Sib.* VIII, qui est certainement juive ou élaborée d'après des sources juives, et date au plus tard de la fin du IIe siècle de notre ère, il est question d'un *ouragan* qui dévastera la terre et sera suivi de la résurrection des morts (...πολλῇ δέ τε λαίλαπι τυφῶν | Γαῖαν ἐρημώσει νεκρῶν δ' ἐπανάστασις ἔσται, vers 204-205). Les vents tiennent encore une grande place dans les apocalyptiques postérieures, telles que celle du *Pseudo-Jean* et l'*Apoc. syriaque de Pierre* (v. *Bousset*, *Off.*, sur VII, 1). Mais déjà, dans l'A. T., nous les voyons dans leur rôle de ministres des décrets divins sur l'humanité (*Ps.* CIV, 4, d'après l'hébreu « Dieu fait des vents ses messagers »). Dans *Jér.* XLIX, 36, les quatre vents du ciel dispersent la nation d'Elam; dans *Ezéch.* XXXVII, 9, ils font souffler l'esprit de vie sur la plaine couverte d'os desséchés, image de la résurrection nationale d'Israël; dans *Dan.* VII, 2-4, en fondant sur la Grande Mer, ils en font surgir

les Quatre Bêtes qui symbolisent les empires païens. Et, en tout cela, l'influence mythologique n'apparaît pas clairement; il peut n'y avoir, comme dans le Psaume, qu'une image poétique.

Dans Zacharie, nous avons un symbolisme complexe, à deux degrés, où des chevaux — sans doute à cause de la rapidité de leur course — représentent les vents du ciel, et où ceux-ci, à cause des troubles atmosphériques qu'ils amènent, signifient tout naturellement l'ensemble des fléaux naturels, et, par extension, les calamités historiques. Ce symbolisme de Zacharie se retrouve, d'une façon latente, à la base de la vision de Jean. En effet, au début du ch. VII, il va être question des « 4 vents de la terre », retenus par 4 Anges aux 4 points cardinaux, en attendant d'être lâchés pour ravager l'univers. Leur signification est étroitement identique à celle des Cavaliers — sauf pour le premier — et ces répétitions d'une même idée sous divers symboles sont fréquentes dans notre livre (INTROD., c. VI-VII). Cela admis, le rapport de Jean à Zacharie devient encore plus évident. La couleur des chevaux, et l'ordre dans lequel ils sont mentionnés, montre une réelle dépendance vis-à-vis de ce prophète, ou d'un schéma traditionnel qui aurait également servi aux deux visions. Le rouge précède le noir; le quatrième rang est occupé, il est vrai, chez Zacharie, par les chevaux pies (ποικίλοι ψαφοί), chez Jean par un cheval d'une couleur indécise et sinistre, χλωρός; malgré ce changement de la dernière couleur, motivé par la nature du dernier cavalier, la « Mort », cette similitude d'ordre est quelque chose de frappant. Si Jean a mis le cheval blanc le premier, et non le troisième comme Zacharie, c'est pour une raison particulière dont l'explication sera de la plus haute importance. Les autres divergences sont secondaires. En produisant quatre chevaux au lieu de quatre attelages (cfr. *Zach.*, I, 8-11), la vision de Jean a simplifié le « modèle », et a gagné peut-être en esthétique. Des simplifications semblables s'observent au chapitre IV, au chapitre XIII, et ailleurs.

Mais la vision apocalyptique n'est-elle que cela? Que fait, dans ce plan de vengeances, le Premier Cavalier?

### EXC. XIX. — LE CAVALIER AU CHEVAL BLANC.

L'interprétation que nous avons donnée des vv. 1-2 repose sur une tradition exégétique non unanime, mais très sérieuse. Elle apparaît chez le premier Père qui ait commenté certains passages de l'Apocalypse, *saint Irénée* (*Adv. Haer.* IV, 21, 3 : « de qui (du Seigneur) Jean dit dans l'Apocalypse : Il est parti vainqueur pour vaincre »). Puis chez *Vict.*, pour qui le Premier Cavalier est « la parole de la prédication, lorsque le Saint-Esprit a parcouru l'univers ». *André*, qui a développé pour toute la vision une théorie des périodes, a du moins opposé cette première période aux autres, comme caractérisée, non par des malheurs et des vengeances, mais par la joie des triomphes apostoliques : « Nous admettons ainsi, dit-il, que, à la rupture du premier sceau, est signifiée la génération des Apôtres; eux qui, se servant de la prédication évangélique comme d'un arc tendu contre les démons, amenèrent au Christ ceux qu'ils avaient blessés des traits du salut. Ils ont reçu la couronne pour avoir, au moyen de la vérité, vaincu le prince de l'erreur; et cela dans l'espérance d'une seconde victoire,

celle qui consiste à confesser, jusqu'à la mort violente, le nom du Seigneur. C'est pour cela qu'il est écrit : « Il s'en alla victorieux, et afin de vaincre... » Une première victoire, ce fut la conversion des Gentils; une deuxième, leur sortie volontaire du corps, à cause d'elle, parmi les tortures. » Des interprétations similaires, par les succès du Christ et de l'Église, remplissent les commentaires du Moyen Age, *Bède, Albert le Grand,* etc. Cette exégèse s'est transmise à beaucoup de modernes, *Ribeira, Bossuet,* etc. De nos jours elle a été défendue par beaucoup de critiques de marque, catholiques et protestants : le Cavalier est pour eux soit le Messie (*Düsterdieck*), soit le triomphe de la cause messianique (*B. Weiss* dans son Introduction, *Hilgenfeld,* Z. W. T. 1890, p. 425; *Zahn,* Einl.); *Joh. Weiss,* en ces dernières années, a apporté en sa faveur de nouveaux arguments.

Cependant la très grande majorité, on le pense bien, s'est crue obligée de considérer notre Cavalier comme le premier membre d'une série aussi homogène pour le sens que pour la figuration, et par conséquent en a fait dépendre la signification de celle des trois autres. Les uns (A), de même que les médiévaux, veulent trouver dans la vision des Sceaux l'allégorie d'époques historiques successives, connues de Jean. Le Cavalier royal représenterait alors l'extension mondiale des conquêtes romaines, par exemple depuis Pompée et César (*Haweis,* d'après *Holtzmann*), ou peut-être, suivant *Weizsäcker,* la brillante époque d'Auguste. D'autres (B), qui sont beaucoup plus nombreux à présent, trouvent dans les quatre Cavaliers également quatre personnifications de fléaux qui peuvent d'ailleurs se répéter à bien des époques de l'histoire. Le Premier serait une image de la Guerre en soi, « le militarisme triomphant » (*Swete*), que Jean avait sous les yeux dans les empires guerriers des Césars et des Arsacides. (Id. *Beckwith*). La plupart (C), même sans tenir à la théorie des périodes, cherchent dans le Premier cavalier l'image d'une réalité historique déterminée et contemporaine de l'Apocalypse. Il faut que ce soit une monarchie militaire, victorieuse déjà ou menaçante pour l'avenir. Mais ils ne l'identifient pas de la même manière. Pour *Spitta,* ce sont les Romains; pour *Vitringa, Holtzmann, Schmidt, Erbes, Völter* dans sa quatrième étude, *Ramsay,* ce seraient les Parthes, à cause de leurs armées d'archers à cheval. Précisément leur roi Vologèse, en 62, avait surmonté les forces romaines sur le Tigre, et pour toute l'Asie Mineure, depuis plus de deux siècles, la crainte d'une invasion orientale était un perpétuel cauchemar. *Bousset* aussi, bien que repoussant l'idée d'un *vaticinium ex eventu,* tiré de quelque fait particulier comme la victoire de Vologèse, croit pourtant que l'*Apoc.* prophétise ici aux Romains une invasion triomphante de leurs ennemis Arsacides. Le Premier Cavalier, avec son *arc,* symboliserait la puissance des Parthes, le Deuxième, avec son *épée,* celle des Romains (*Holtzmann*). Quelques auteurs (*Swete, Calmes,* encore *Holtzmann*), verraient dans le conquérant au cheval blanc le côté brillant des guerres de conquête, dans le sombre cavalier au cheval rouge l'image du sang répandu et des horreurs de la guerre. *Renan,* (l'Antéchrist [4], p. 385), et *Bruston* font signifier au Premier les victoires sur les étrangers, au Deuxième les guerres civiles, comme celles qui ensanglantèrent l'Empire après Néron.

Nous objecterons simplement à la théorie A que l'énumération des fléaux *Guerre, Peste,* et *Famine* est un lieu commun de la littérature biblique et pro-

fane, assez impropre à distinguer des périodes : toutes celles de notre histoire, hélas! les connaissent trop; ce n'est qu'en spiritualisant le texte à l'excès qu'on arrive à des déterminations comme celle d'*André*, et, plus tard, de *Joachim* ou de *Nicolas de Lyre*. — La théorie B mérite plus de considération; mais, si elle se justifie pour les trois derniers cavaliers, il n'en est pas de même pour le Premier. En effet, s'il représentait la Guerre ou la Conquête en soi, il formerait un doublet absolument inutile avec le 2e. Jamais ailleurs, dans une seule et même scène, — nous ne parlons pas ici des descriptions successives en « volutes », — l'auteur de l'Apocalypse, malgré son style redondant, n'a de répétitions semblables, même pas XIV, 14-20 (*Vid. ad loc.*). Quand il présente une même réalité sous divers symboles, c'est, ou bien dans deux contextes différents, ou bien, si c'est dans le même contexte (ainsi les « Esprits de Dieu », IV, 5 et V, 6) sous deux aspects différents, avec des nuances qui ont leur importance pour la doctrine. Pourquoi, ici, aurait-il dédoublé la Guerre seulement, et surtout personnifié en deux fléaux ses deux aspects inséparables? Car les guerres les plus brillantes ne vont pas sans massacres ni sans horreurs. Cela n'est pas dans sa manière; ses visions, à moins d'être influencées par un modèle traditionnel, ce qui ne serait pas le cas ici, synthétisent bien plutôt que d'analyser. Ainsi la théorie B nous paraît inadmissible. — La théorie C semble d'abord plus soutenable : l'équipement du Premier cavalier fait en effet penser à celui des Parthes, et il ne manque pas d'allusions aux Parthes dans l'Apocalypse (IX, 14; XVI, 12). Nous l'admettrions donc, s'il n'y en avait une meilleure, celle que nous avons donnée dans notre commentaire.

La critique interne la justifie, disons même qu'elle la nécessite.

D'abord le Premier Cavalier nous apparaît comme très différent des trois autres. Il ne leur ressemble qu'en deux points : c'est un Cavalier, et, comme eux, il se présente à l'appel d'un Chérubin. Par ailleurs, il offre des particularités frappantes. Puis il n'est rappelé ni par les Quatre Vents, ni par les fléaux des Trompettes (VIII-XI). Le verset VI, 8 b, qui résume l'action dévastatrice des cavaliers, semble l'avoir oublié; il y est question de l'épée (2e cavalier), de la Famine (3e cavalier), de la peste (4e cavalier), mais ni de l'arc, ni de la couronne, ni de la victoire; et si *Boll* met en relation les « bêtes sauvages » avec la figure en question (signe du Sagittaire ou du Lion, prévisions des calendriers), nous ne pouvons voir là que de la haute fantaisie. Ne serait-ce pas qu'elle remplit un rôle tout différent de celui des autres, et ne représente nullement un fléau? *Bousset* lui-même, malgré son interprétation par la victoire future des Parthes, reconnaît que ce rôle n'est pas décrit en traits stéréotypés, que l'ordre de Zacharie se trouve ici modifié, et que par conséquent l'Apocalyptique a dû vouloir exprimer ici une idée qui ne lui était pas fournie par la tradition (*Off.* pp. 264-265).

De plus, — et ceci a bien plus d'importance encore, — la scène du 1er sceau offre une ressemblance impossible à négliger avec la description d'un autre cavalier triomphant qui apparaîtra au ch. XIX, 11-16, où il s'appelle « le Verbe de Dieu », « Roi des rois et Seigneur des seigneurs ». Plusieurs traits de cette description (v. *ad loc.*) sont renouvelés de l'apparition du « Fils d'Homme » aux chapitres I et XIV; mais les caractères essentiels sont bien ceux du Premier Cavalier du ch. VI; on dirait une combinaison des deux figures. Le « Verbe »

de XIX a seulement, au lieu de l'arc, une épée; il n'est pas seul, mais suivi d'une armée céleste; il porte, en guise de couronne (στέφανος), plusieurs « diadèmes » (διαδήματα) superposés. Mais ces différences n'altèrent pas la similitude d'ensemble. Dès la première lecture naît l'impression que, si le Cavalier de XIX est le Verbe divin, celui de VI ne saurait représenter qu'une réalité du même ordre.

Cette impression se transforme en certitude si l'on considère le peu de fondement des objections soulevées contre cette identification.

Le Christ, dira *Bousset*, a été déjà représenté dans la même section sous la forme de l'Agneau qui tient le livre; comment serait-il en même temps un cavalier qui sort de ce livre? — D'abord il ne sort pas du livre, qui est encore roulé; puis, s'il en sortait, ce serait tout comme. Il faut bien, si l'on veut comprendre quelque chose à l'Apocalypse, se faire à cette constatation que Jean, sans aucun scrupule, représente, dans une même vision, divers aspects de la même réalité par divers symboles. Que *Bousset* se rappelle les « Esprits de Dieu » aux chap. IV et V; il reconnaît leur unité sous la figure des « lampes » et des « yeux ». D'ailleurs, ici, nous le verrons, le 1er Cavalier n'est pas précisément la « personne » du Verbe comme au ch. XIX.

Il est difficile, d'après *Swete* et d'autres, d'admettre que le Christ apparaisse en tête d'une série de fléaux; sans cela, *Swete* admettrait l'interprétation soutenue par nous, et qu'il trouve « bien tentante ». Puis, il ne peut être représenté dans son triomphe avant qu'aient été décrites les « douleurs messianiques » qui ne commenceraient alors qu'avec le Deuxième cavalier (*Holtzmann, Bousset* encore, *Boll*, al.). — Mais que le Christ, ou le succès de l'Évangile, soit présenté aux fidèles avant toute prophétie de fléaux, c'est justement là ce qui révèle le sens le plus profond de l'Apocalypse (INT. ch. VIII).

Enfin, dira encore *Swete* — que nous avons rarement l'occasion de contredire comme ici, — les deux Cavaliers de VI et de XIX n'ont en réalité que deux traits communs : le *cheval blanc*, et *la victoire*. Tout le reste de leurs attributs diffère : στέφανος, signe de victoire, et διαδήματα, emblème de royauté; « arc » et « épée »; l'un est seul, l'autre à la tête d'une armée; on ne saurait donc les identifier. — Pourquoi pas? Il faut bien noter plus d'une fois, au cours du livre, et pour quelque figure dont on ne peut sérieusement mettre en doute l'identité permanente, une modification des attributs accessoires qui vaut bien celle qu'on signale ici. Ne citons que l'exemple de la fameuse Bête à sept têtes, une des figures les plus importantes du livre (XI, 7; XIII; XVII, 3, cfr. XIII, 1; XVII, 8, cfr. XIII, 1; XIX, 19, cfr. XI et XIII. v. *ad loc.*). Les symboles accessoires ont peu de stabilité dans les visions de Jean, qui n'était pas un écrivain de profession peinant à sa table de travail, pour appliquer à un sujet qui ne l'émeut qu'à demi les règles d'une allégorie parfaite! Un arc et une épée peuvent bien appartenir, ensemble ou successivement, au même guerrier; et des commentateurs grecs, comme *André*, ont pris στέφανος et διάδημα dans un sens unique (vid. XIX, comm.).

Ces observations suffisent peut-être à déblayer le terrain des oppositions faites *à priori* à notre thèse. L'étude des mots qui peignent les attributs du Premier cavalier en établissent définitivement la solidité.

Deux d'entre eux, λευκός et νικῶν, ont une signification conventionnelle bien déterminée dans le langage johannique. Nous avons montré (EXC. XII) que la couleur blanche a toujours un sens favorable dans l'Apocalypse. Il en est de

même du verbe « vaincre » dans les autres écrits de saint Jean (*Joh.* XVI, 33; I *Joh.* II, 13, 14; IV, 4; V, 4, 5). C'est un terme « johannique », qui n'apparaît que quatre fois dans le reste du Nouveau Testament. Dans l'Apocalypse, on ne le trouve pas moins de 16 fois : à la fin de chacune des 7 Lettres (8 fois en tout, chap. II-III); quatre fois dans la prophétie IV-XI, trois fois dans la prophétie XII-XX, et une fois dans la dernière partie XXI-XXII. Sur ce nombre, il est déterminé cinq fois seulement par un régime, et se rencontre onze fois employé d'une façon absolue, avec un sens prégnant, comme c'est le cas dans notre passage. Là où il est déterminé, il est employé 2 fois pour la victoire de la Bête (sur les « Témoins » XI, 7, et sur les saints XIII, 7); deux fois pour la victoire des saints (sur le Dragon XII, 11, ou sur la Bête XV, 2); une fois pour la victoire de l'Agneau sur les « Dix Cornes », qui sont dix rois (XVII, 14). Quand il est sans régime, il signifie, dans les Lettres, 7 fois la victoire du chrétien sur le monde et ses tentations; une fois (III, 21, cfr. V, 5) la victoire du Christ; au chap. XXI, 7, c'est encore la victoire menant au ciel. Nous voyons donc que, treize fois sur quinze, il signifie, sans aucune obscurité, le triomphe du Bien, deux fois seulement — et alors il a un régime, — c'est un succès temporaire du Mal. Partout d'ailleurs où le mot « vaincre » est sans régime, il faut le prendre au sens évident de victoire divine. Dans notre passage, le contexte peut paraître plus obscur; mais une des premières règles de l'herméneutique est d'interpréter ce qui est douteux par des parallèles clairs. Il faudra donc, à moins que des arguments positifs ne s'y opposent, considérer la « victoire » de VI, 2, comme celle de Dieu ou des saints. Mais de tels arguments, je n'en ai pas vu de convaincants jusqu'ici. L'addition de l'article ὁ devant νικῶν, dans l'Alexandrinus, un des meilleurs témoins du texte, semble, quoique fautive, montrer l'identification, devinée par un scribe intelligent, de la victoire du cavalier avec celle qui est exigée du chrétien à la fin des Lettres. Λευκός et νικῶν sont deux termes offrant des rapprochements beaucoup plus directs que les traits qui ont porté *Boll* à voir dans notre Cavalier le signe funeste du Lion ou du Sagittaire. Chacun de ces deux mots, pris à part, indique une apparition absolument pure, et réconfortante pour les fidèles; les deux réunis rendent le sens indubitable.

Restent la « couronne » et l' « arc », symboles en soi peu précis, l'un neutre, l'autre inusité. La couronne (ou « diadème ») est attribuée indifféremment, dans l'Apocalypse, à des personnalités très opposées : aux chrétiens, qui ont un sacerdoce royal (II, 10; III, 11); aux 24 vieillards (IV, 4, 10); aux sauterelles infernales (IX, 7); à la « Femme », qui représente l'Église (XII, 1); au Dragon (XII, 3); à la Bête de la mer (XIII, 1); au Verbe victorieux (XIX, 2; pour ces trois derniers, διαδήματα). Quant à l' « arc », il n'apparaît pas ailleurs. Il faut donc interpréter ici ces deux expressions uniquement en fonction de νικᾶν et de λευκός.

Il est clair que la couronne (de victoire ou de royauté), peut convenir au Christ ou à l'Évangile personnifié. Quant à l' « arc », c'était bien l'arme caractéristique des cavaliers parthes.

Insister sur ce rapprochement, comme le font tous les exégètes qui voient la « terreur parthique » dans le premier Cavalier, c'est donc chose plus naturelle que de voir dans cet arc, avec *Joh. Weiss,* un instrument échappé de la main du quatrième Cavalier (la *Peste;* cfr. l'épidémie envoyée par l'archer Apollon,

*Iliade,* chant I), et, au milieu de la confusion des sources, ramassé par le dernier rédacteur de l'Apocalypse pour être mis aux mains du Premier Cavalier. On peut donc bien admettre que l'image des cavaliers parthes, de leurs incursions soudaines et souvent irrésistibles, ait flotté dans l'esprit du voyant assez habituellement pour que la révélation divine ait utilisé ce trait, quand elle lui a montré un Pouvoir d'ordre spirituel, invincible par sa force, sa rapidité et la sûreté de son coup d'œil, qui devait détruire la Bête, image de l'empire romain et de ceux qui lui succéderont en marchant sur ses traces. Il n'y a pas non plus de répugnance absolue à admettre une influence de la figure classique d'Apollon identifié au Soleil. Les représentations païennes de son entourage pouvaient se fixer dans l'imagination de Jean, et, quand elles étaient honnêtes ou indifférentes, influer sur le côté plastique et esthétique de ses visions (Int. ch. v, ii, § IV) mais il n'y a pas plus lieu de voir ici les Parthes qu'il ne l'y aurait de trouver une influence des *idées* du culte apollinien, ou une copie consciente du fils de Léto. L'arc signifie sans doute ce qu'y a vu André de Césarée (v. *supra*). Il n'est pas incompatible avec l'épée, image plus usuelle dans les descriptions du Messie et de la Parole (*Is.* xi, 4, cfr. xlix, 2; *Sap. Sal.* xviii, 15; *Eph.* vi, 17; *Heb.* iv, 12; etc.).

L'arc, dans la mythologie païenne de l'époque, n'appartient d'ailleurs qu'à des divinités bienfaisantes, en somme : à Apollon, le Purificateur, le plus beau des dieux, qui, avec son arme, détourne les fléaux plus souvent qu'il ne les envoie; à Artémis, la déesse aux « douces flèches »; à Héraklès et à Eros; à Mithra, (dans le bas-relief de Mayence, v. Cumont, *Les Myst. de Mithra,* p. 166 et *Textes et Mon.,* p. 100), dieu qui monte aussi un cheval blanc. Par ces rapprochements, nous voulons montrer seulement que l' « arc » n'avait pas un sens nécessairement funeste, et non expliquer, comme *Gunkel* (*Verst.* p. 53-sq.), notre Cavalier par le « Sol Invictus » qui n'avait pas encore dans l'Empire, ni même en Anatolie, la célébrité qu'il acquit plus tard. Nous invoquerions plutôt le parallèle d'un document chrétien du même âge, l'*Ode de Salomon* xxiii, 5 : « Et sa pensée fut comme une lettre; sa volonté descendit du Très-Haut; elle fut envoyée *comme une flèche d'un arc* tiré avec force » *Origène* et *André* ont bien compris l' « arc » de l'Apocalypse.

Mais pourquoi le premier Cavalier figure-t-il dans une série dont tous les autres membres ont un aspect lugubre si différent du sien?

La genèse de cette vision s'expliquerait assez bien de la manière que propose *Joh. Weiss;* nous ne rejetterons pas cette hypothèse avec Bousset en la traitant de « violente ». Jean connaissait le trio classique de la Guerre, de la Famine, de la Peste, auquel se joignent souvent, chez les prophètes, les Tremblements de terre; il connaissait aussi les quatre chars de Zacharie, et les apparitions de vengeurs divins sous forme de cavaliers; le nombre quatre de Zacharie restait aussi fortement imprimé dans sa mémoire. La vision a combiné ces divers éléments. Mais elle a subordonné tous ces matériaux à une figure absolument nouvelle destinée à faire contraste avec les autres, et à montrer que toutes les calamités que Dieu permet n'ont d'autre but que de hâter le salut du monde. C'est pour cela que les Cavaliers-Fléaux sont subordonnés, en quelque sorte, à la figure nouvelle qui représente le Verbe en personne, ou bien son œuvre salutaire. Il convenait qu'elle apparût en tête, pour représenter le dessein essen-

tiel de Dieu dans le gouvernement providentiel du monde, et pour rassurer à l'avance les fidèles que les autres figures auraient pu plonger dans l'effroi. Il convenait qu'elle apparût avec une majesté qui ne fût pas moindre que celle des autres, et sous une forme qui montrât le lien des événements providentiels les plus fâcheux en apparence avec le plan du salut. C'est pourquoi la Parole salutaire paraît en tête de la série, elle aussi comme un Cavalier, aussi puissante, aussi rapide que les exécuteurs des vengeances, et qui prend même les devants sur eux. Après qu'on l'a vue, on peut attendre les autres sans émoi, sachant que, dans les desseins d'En Haut, ils vont travailler pour elle.

Pourtant, le schéma des *quatre fléaux* (cfr. les quatre vents de VII, 1) est resté tout entier; une nouvelle figure a donc dû y combler le vide qui avait été fait par le passage du Cavalier au cheval blanc à un ordre si différent de pensée. Voilà pourquoi, dit *Joh. Weiss,* à l'ouverture des quatre sceaux répond l'apparition, non pas de quatre, mais de *cinq* personnages. Le troisième fléau, la Peste, appelée « Mort », évoquait naturellement l'idée de l'Enfer, à cause du couple connu « la Mort et l'Hadès ». On aurait pu s'attendre aussi bien à voir une personnification du « Tremblement de terre ». Mais cette dernière calamité était réservée pour un autre schéma symbolique, la vision correspondant au sixième sceau (VI, 12). D'ailleurs, l'Hadès, l'habitation des démons, le réservoir des peines morales qui suivent le péché en cette vie et dans l'autre, complétait plus heureusement une série de châtiments qui devait être complète génériquement, et faire présager les tableaux des sept trompettes; sans lui, la série eût été trop purement « naturiste », trop matérielle.

Nous n'attachons pas à ce détail de notre théorie plus de valeur qu'il ne convient; ce n'est qu'un essai d'explication des processus très mystérieux qui peuvent se dérouler dans une imagination nourrie de la Bible, conservatrice et combinatrice à la fois comme celle de Jean nous apparaît toujours, et sous l'influx de l'inspiration divine. Il est plus facile d'établir sûrement la place organique que tient cette vision dans l'ensemble majestueux, et très un, quoi qu'on en dise, de l'Apocalypse.

Le parallèle avec XIX nous renseigne. Dans ce chapitre, il s'agit bien de Jésus-Christ en personne, mais de Jésus désigné, non seulement comme Roi des Rois et Seigneur des Seigneurs, mais aussi comme Verbe, ou Parole. Le Cavalier de XIX représente donc à la fois la personne de l'Homme-Dieu et son activité comme Docteur des âmes. Dans le chapitre VI, il nous semble que c'est cet aspect de l'activité de grâce qui domine, ou qui est peut-être le seul. Le Cavalier au cheval blanc représente l'évangélisation, ou même, si l'on veut, avec *André* et les médiévaux, les Apôtres et les prédicateurs de l'Évangile; attendu que le parallélisme qui subsiste malgré tout avec les trois autres cavaliers, lesquels personnifient des événements amenés ou subis par des collectivités, porte à voir plutôt aussi dans le premier un événement, un événement qui se continue, comme les autres et simultanément aux autres, à diverses époques. Il ne faut pas être surpris qu'une seule et même figure représente, suivant les diverses places où elle apparaît, soit une personne, soit un événement dû à cette personne, soit la personne et l'événement à la fois. Nous verrons ailleurs, au chapitre XII, que l'Enfant de la Femme représente, successivement ou tout ensemble, le Christ personnel et le Christ mystique. Ce procédé est tout à fait

dans l'esprit du grand Contemplatif qui a écrit le quatrième Évangile, esprit qui synthétise toujours, qui ne s'occupe presque jamais de fixer les étapes d'une idée ou d'un enseignement, de distinguer les phases d'une évolution historique, mais voit dans une parole ou un fait isolé le vaste foyer de la Lumière une dont chacun de ces traits est comme une échappée, un rayon qui fait remonter le regard inspiré jusqu'à sa source immense. Dans notre Apocalypse, par une loi de symétrie parfaite, toujours une image de miséricorde précède les descriptions de la colère; le regard s'arrête sur cette « verdure d'oasis » avant de plonger dans le semoun des châtiments. Le ch. VI, 2, a montré le commencement du cours libérateur de l'Évangile; le ch. XI, le dernier de la section, en fera présager le succès définitif (*vid. ad loc.*); le ch. XIX représentera ce triomphe dans toute sa splendeur.

### 3° *Rupture du cinquième sceau : prière des martyrs.*

(VI, 9-11).

INT. — *Tous les critiques rattachent cette scène à la précédente, sauf* Joh. Weiss *qui y voit l'œuvre de l'* « *éditeur* »*; mais c'est uniquement à cause des* « *martyrs* », *d'après sa théorie. Rien au contraire, mieux que l'authenticité indubitable de cette scène, ne prouve combien ladite théorie est arbitraire.*

**A. B. 9.** τὴν πέμπτην σφρ., voir *supra*, **A.** 7-8. — μαρτυρίαν, sans détermination excepté *rec. K, And., Orig., syr., Cypr., Prim., arm.*, éth. (τοῦ ἀρνίου, Ἰησοῦ, Ἰησ., χρ.); διὰ τὸν λόγον κτλ., cfr. I, 9; XII, 11, 17; XIX, 10; XX, 4; expression stéréotypée : c'est le témoignage reçu de Jésus, et possédé par eux, comme *Joh.* XIV, 21 (*Bousset*, al.).

**C. 9.** L'Église, que le 1er Cavalier a fait voir implicitement dans l'état de progrès conquérant, apparaît maintenant comme persécutée. Mais cette vision du cinquième sceau ne répond à aucun événement terrestre; elle montre une des causes secondes, dans le monde invisible, au ciel, des événements qui ont été présagés par l'apparition des Cavaliers, et dont le résultat va être résumé par avance au 6e sceau. Elle ne rentre donc point dans le contenu du Livre scellé, ce qui confirme tout à fait notre interprétation générale (*Supra, int.* à A). La prière des martyrs augmente simplement au ciel la tension de la justice vengeresse.

Il apparaît un « autel », dont il n'avait pas été question jusqu'ici, mais qui est supposé exister au ciel, comme si la chose allait de soi pour la célébration de cette grande Liturgie. *Boll* (pp. 33-34) pense au βωμός, θυτήριον, que voyaient les astronomes grecs dans la partie S. de la Voie Lactée. C'est l'antitype d'un autel terrestre, qui ne peut être que celui des holocaustes (contre *Charles*, Studies, p. 161-179; cfr. *Heb.* VIII, 5, *Swete*). Beaucoup d'apocryphes ont ainsi placé un temple au ciel, modèle de celui d'ici-bas (*Par. d'Hénoch*, 53?, *Test. Lévi, Od. Sal., Talmud, Midrashim*, etc. v. *Szekely*, p. 30-suiv.). Les martyrs, « égorgés » comme l'Agneau, sont considérés comme des holocaustes offerts à Dieu; le martyre est également comparé à un sacrifice, *Phil.* II, 17; II *Tim.* IV, 6. Il ne s'agit pas de martyrs de l'A.T., comme le veulent les auteurs qui cherchent ici une source juive, mais des victimes de la persécution passée de Néron; au cours des siècles, d'autres se joindront à eux, pour implorer comme eux. C'est une idée assez bizarre de trouver ici avec *Spitta* le véritable autel terrestre de Jérusalem, et de croire avec plusieurs, entre autres *Calmes*, que ce morceau se fût d'abord appliqué aux zélotes qui se défendirent jusqu'à la mort dans le Temple contre les soldats de Titus (voir Exc. XXI).

C. VI. 9. Καὶ ὅτε ἤνοιξεν *τὴν πέμπτην σφραγῖδα, εἶδον ὑποκάτω τοῦ θυσιαστηρίου τὰς ψυχὰς τῶν ἐσφαγμένων διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ διὰ τὴν μαρτυρίαν* ἣν εἶχον. 10. Καὶ ἔκραξαν φωνῇ μεγάλῃ λέγοντες· Ἕως πότε, *ὁ δεσπότης, ὁ ἅγιος καὶ ἀληθινός, οὐ κρίνεις καὶ ἐκδικεῖς τὸ αἷμα ἡμῶν ἐκ τῶν κατοικούντων ἐπὶ τῆς γῆς; 11. Καὶ ἐδόθη αὐτοῖς ἑκάστῳ στολὴ λευκή, καὶ ἐρρέθη αὐτοῖς ἵνα* ἀναπαύσονται ἔτι χρόνον μικρόν, ἕως *πληρωθῶσιν *καὶ οἱ σύνδουλοι αὐτῶν *καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτῶν οἱ μέλλοντες ἀποκτείνεσθαι ὡς καὶ αὐτοί.

Mais pourquoi les âmes sont-elles « sous l'autel »? On l'a expliqué par l'idée biblique que l'âme est dans le sang, (*Lév.* XVI, 11), et parce que le sang coulait au pied de l'autel des holocaustes (*Lév.* IV, 7); ainsi *Holtz.*, *Bousset*, *Calmes*, *Swete*. Il est encore une autre donnée juive qui a pu influer sur cette représentation. Le *Talmud* (tr. *Schabbath* 152), montre les âmes des justes gardées sous le « trône de la magnificence », et, dans le *Debarim rabba* XI, Dieu promet cette place à l'âme de Moïse (*Weber*). Car, au lieu de laisser les âmes dans le shéol, une autre tradition juive les met aussi près que possible de Dieu, jouissant déjà avant la résurrection des arrhes de la béatitude. Dans notre livre, la *représentation* a pu être influencée par cette idée; on pourrait ajouter d'après *Boll* que les martyrs, comme « témoins », se trouvent près de l'autel sur lequel ils ont prêté serment. Mais ici, les âmes jouissent déjà du bonheur essentiel, symbolisé par la « robe blanche » du verset suivant. Il n'est donc pas question de l' « état intermédiaire » qu'y voyait *André*, et qu'y voit encore *Joh. Weiss*. Ce serait inconciliable avec XIV, 13. (v. *ad loc.*). D'ailleurs, en ces églises pauliniennes, il serait étrange de trouver une conception si peu d'accord avec celle de l'Apôtre qui disait : « desiderium habens dissolvi et esse cum Christo » *Phil.* I, 23.

—— **A. B. 10.** ἔκραξον, pour ἔκραξαν α3-P-**025**, al. *g*, *vulg.*, *syr.*; pas de ἐν avant φωνῇ — ὁ δεσπότης, pour le vocatif (INTROD., c. X, § II), répond à l'héb. « Adonaï ». — ἐκ (*And.* ἀπό) après κρίνειν et ἐκδικεῖν, se trouve aussi dans les LXX; *Bousset* y voit le מן hébraïque. — τῶν κατοικούντων ἐπὶ τῆς γῆς, expression caractéristique du livre (INTROD., c. X, § III). — Pour ce cri passionné, cfr. XVIII, 20; XIX, 2; *Luc* XVIII, 1-suiv. (*Bousset*), et le ton des Apocryphes, *Hen. éth.* IX, 1, 3, 9-11; XXII, 5-8; XLVII, 2; XCVII, 5; IV *Esd.* IV, 35-37; *Bar. syr*, III, 4; reproduction libre, d'après *Calmes*, de *Ps.* LXXXIX, 10, cfr. *Ps.* XIII, 2; LXXX, 5; *Habacuc* I, 2.

**C. 10.** Si les martyrs n'ont pas encore le sentiment que Dieu commence à les venger, c'est donc que les Cavaliers ne sont pas encore à l'ouvrage. Il faut comprendre leur appel, qui paraît à certains plus juif que chrétien, d'après l'ensemble du livre, et l'esprit général du Nouveau Testament : « Non haec odio inimicorum, pro quibus in hoc saeculo rogaverunt, orant, sed amore aequitatis » (*Bède*), et pour le triomphe du Christ.

—— **A. B. 11.** ἐδόθη (*Hipp.*, *lat.* et autres versions ἐδόθησαν). — ἀναπαύσωνται régulier, au lieu du futur (ℵ, C, al. *And.*, *Soden*, *Nestle*); mais notre leçon est celle de A, P, Q (*W-H*, *Swete*, *Bousset*, *Holtzmann.*) — πληρωθώσιν, avec A, C, α506-29-385, *syr.*$^{gw}$, *g*, *Cyp. Prim.* al., on lit ailleurs πληρώσωσιν ou πληρώσονται; — καί.... καὶ, dans le sens de τε... καί; si *Bousset* veut traduire le premier par « *auch* », il semble que ce soit seulement pour une raison d'exégèse. Le premier καί manque dans Q, *vulg.*, *boh*, *Cyp.*, *arm.*; mais Q rétablit le sens en ajoutant καί devant οἱ μέλλοντες. — στολὴ λευκή, v. Exc. XII, cfr. surtout *Asc. Is.* IV, 6 et IX, 9. — Martyrs futurs, cfr. II, 10; III, 10; — πληρωθῶσιν κτλ, cfr. *Hen. éth.* XLVII, 2; IV *Esd.* IV, 35-37; *Bar. syr.* XXX, 2 et passim. — χρόνον μικρόν, cfr. XX, 3 et Exc. XIII, ΕΡΧΟΜΑΙ ΤΑΧΥ.

C. VI. 9. Et quand il ouvrit le cinquième sceau, je vis en dessous de l'autel les âmes des égorgés à cause de la parole de Dieu, et à cause du témoignage qu'ils possédaient (*litt.* avaient). 10. Et ils crièrent d'une grande voix, disant : « Jusqu'à quand, [toi] le Maître, le Saint et Véritable, ne juges-tu pas, et ne venges-tu pas notre sang sur ceux qui habitent la terre »? 11. Et il leur fut donné à chacun une robe blanche, et il leur fut dit de se tenir en repos encore un peu de temps, jusqu'à ce que fussent au complet et leurs compagnons de service, et leurs frères qui doivent être mis à mort aussi bien qu'eux.

C. 11. Cette scène rappelle de fort près IV *Esd.* IV 35-37 : « Ta question, les âmes des justes l'ont déjà posée dans leurs réceptacles : Combien de temps, disaient-elles, devons-nous encore demeurer ici? Quand apparaîtront enfin les fruits sur l'aire de notre récompense? Mais l'Archange Jérémiel leur a répondu et dit : Lorsque le nombre de vos pareils sera complet. » Il ne saurait y avoir, d'aucun côté, emprunt littéraire; mais, comme des traces nombreuses de la même idée se trouvent dans les apocryphes, Paraboles d'Hénoch, Baruch, nous pensons, avec *Bousset,* que l'Apocalypse et Esdras dépendent parallèlement d'une source ancienne, attestée déjà par le plus ancien écrit de ce genre, *Hen. éth*, XLVII, 2-4, où il s'agit aussi d'une prière des âmes pour la vengeance du sang des martyrs.

Dans *Esd.* et ailleurs, il était question de tous les justes, et pas seulement des martyrs. Ici également, dans le nombre des justes qui doit être complété, il faut distinguer deux catégories, distinguées par καί..... καί... et la répétition de οἱ... αὐτῶν : les martyrs doivent attendre *et* ceux qui rendront le même témoignage sanglant, *et* aussi tous leurs σύνδουλοι, tous ceux qui servent Dieu et seront sauvés (*Swete*). Ils n'auront à attendre qu' « un peu de temps », non que la consommation soit prochaine d'après les computs humains, mais parce que, au ciel, les années comptent peu (INTROD., ch. IX, et EXC. XIII). La robe blanche qui leur est remise ne signifie pas leur corps ressuscité (cfr. *Clemen,* p. 135, avec ses références au parsisme); mais c'est aussi plus qu'un « gage » de félicité future (cfr. *Spitta, Holtzmann, Joh. Weiss*); ce sont les honneurs de la victoire (v. EXC. XII) et le bonheur essentiel, qui leur sont dûment conférés, quoique la rétribution totale et générale doive attendre la fin des temps. C'est un effet, non pas de la rupture d'un sceau du livre, mais plutôt de l'arrivée de l'Agneau au ciel, — ou, dans un langage sans voiles, de la résurrection et de l'ascension du Christ. Nous saisissons ici sur le vif un des procédés d'exposition de Jean dans ses visions : il voit dans un seul fait symbolique, au passé (ἐδόθη), ce qui est une loi continue de la justice divine, la glorification céleste des martyrs avant même qu'ils aient retrouvé leurs corps.

La satisfaction promise aux martyrs (laquelle sera en partie le résultat des punitions que vont commencer à infliger les Cavaliers-fléaux, mais surtout des victoires du Cavalier au cheval blanc), va être maintenant symbolisée, sous son double aspect, par la vision du 6e sceau. Les prières des saints ont accéléré l'action divine.

A titre de curiosité, mentionnons la trouvaille de *Jérémias* (B.N.T. p. 26), qui a reconnu dans cette scène une relation à la planète Vénus — à cause de la descente d'Ishtar aux enfers!

### 4° *Rupture du sixième sceau. Antithèse : double tableau du résultat des jugements futurs, sur les ennemis de l'agneau, et sur ses fidèles* (VI, 12-VII).

INT. — *Dans les péricopes VI, 12-17, et VII en entier, nous avons comme les deux volets d'un diptyque analogue à ceux où les anciens maîtres peignaient l'Enfer et le Ciel. Il ne faut donc pas croire avec* Spitta (*id.* Schmidt) *que les derniers versets du ch. VI marquent le jugement dernier et la fin d'une apocalypse originairement indépendante. Il ne s'agit que des prodromes de la consommation, maintes fois répétés, qui montrent que le monde impie finira quand Dieu et l'Agneau voudront déployer toute leur puissance. De doubles tableaux semblables se retrouveront au sixième moment des autres septénaires; c'est la « loi de périodicité de l'antithèse »* (INTROD. ch. VII). *Ici c'est une anticipation* (supra) *comme le prouve le caractère général de la vision des Sceaux, et divers traits que nous relèverons aux ch. VII et VIII.*

#### a. *Vision anticipée du bouleversement du monde impie* (VI, 12-17).

C. VI. 12. Καὶ *εἶδον, ὅτε ἤνοιξεν τὴν σφραγῖδα τὴν ἕκτην, καὶ σεισμὸς μέγας ἐγένετο, καὶ ὁ ἥλιος ἐγένετο μέλας ὡς σάκκος τρίχινος, καὶ ἡ σελήνη ὅλη ἐγένετο ὡς αἷμα, 13. Καὶ οἱ ἀστέρες τοῦ οὐρανοῦ *ἔπεσαν εἰς τὴν γῆν, ὡς συκῆ βάλλει τοὺς ὀλύνθους αὐτῆς* ὑπὸ ἀνέμου μεγάλου σειομένη, 14 καὶ ὁ οὐρανὸς ἀπεχωρίσθη ὡς βιβλίον ἑλισσόμενον καὶ πᾶν ὄρος καὶ νῆσος ἐκ τῶν τόπων αὐτῶν ἐκινήθησαν. 15. Καὶ οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς καὶ οἱ μεγιστᾶνες καὶ οἱ χιλίαρχοι καὶ οἱ πλούσιοι καὶ οἱ ἰσχυροὶ καὶ πᾶς δοῦλος καὶ ἐλεύθερος ἔκρυψαν ἑαυτοὺς εἰς τὰ σπήλαια καὶ εἰς τὰς πέτρας τῶν ὀρέων, 16 Καὶ *λέγουσιν τοῖς ὄρεσιν καὶ ταῖς πέτραις· *Πέσετε ἐφ' ἡμᾶς καὶ κρύψατε ἡμᾶς ἀπὸ προσώπου τοῦ *καθημένου ἐπὶ *τοῦ θρόνου καὶ ἀπὸ τῆς ὀργῆς τοῦ ἀρνίου, 17. ὅτι ἦλθεν ἡ ἡμέρα ἡ μεγάλη τῆς ὀργῆς *αὐτῶν, καὶ τίς δύναται σταθῆναι;

**A. B. 12.** « Tremblement de terre », lieu commun apocalyptique, *Apoc.* VIII, 5; XI, 13; XVI, 18 (4 fois), cfr. surtout *Aggée* II, 6, Apocryphes, passim. — ἡ σελήνη κτλ, cfr. *Apoc.* VIII, 12; pour les phénomènes célestes en général, *Is.* XIII, 10; L, 3; *Joël,* II, 31; Evv. syn. *Marc.* XIII, et parallèles; *Ass. Mos.* X, 5, et presque tous les apocryphes, *passim.* — εἶδον, absolu.

**C. 12.** C'est la description des troubles annonciateurs de la fin du monde, présentés dans les Évangiles comme devant suivre l'ἀρχὴ ὠδίνων, la grande θλῖψις (*Marc.* XIII, 24-suiv. et parallèles). *And.* les place au temps de Titus, ou préférablement de l'Antéchrist; mais il reconnaît leur sens figuré : « Par le tremblement de terre, les Saintes Lettres signifient partout les transformations des choses ». L'*Ecclésiaste* XII, 2, applique de telles images à la décrépitude du corps humain; le *Ps.* XLVII, 9, à la sortie d'Égypte; et *Aggée,* dans le passage cité, les explique par la phrase : « Et je bouleverserai toutes les nations. » Le v. 15 va montrer que Jean vise surtout les troubles sociaux (INTROD., ch. V.). Ita *Bousset, Swete,* etc.

**A. B. 13.** ἔπεσαν, INTROD., ch. X, § II (non ἔπεσον de Q, al.). — ἀπό pour ὑπό qui est rare, ℵ, al. — Cfr. *Is.* XXXIV, 4; pour l'image eschatologique du figuier, *Marc* XIII, 25 et suivants, et les parallèles.

**C. 13.** Les étoiles, pour *André,* sont les hommes qu'on croyait être les luminaires du monde. La chute des ὄλυνθοι, des figues qui ne mûrissent pas, se produisait à la

fin de l'hiver; c'est ici un signe de l'approche du printemps éternel. La comparaison des étoiles avec des fruits ressort peut-être de la vieille conception cosmologique de l' « arbre du monde ».

——— **B. C. 14.** Le ciel roulé comme un volume dont les astres sont les caractères, est une image d'*Isaïe*, XXXIV, 4. (*Ps.* CI (CII), 27, c'est un « vêtement »). — ὄρος, νῆσος, κτλ, *Apoc.* XVI, 20, cfr. *Nahum* I, 5; *Jér.* IV, 24. Ces figures sont toutes naturelles chez l'exilé de Patmos, habitant d'une région fort sujette aux tremblements de terre. « Mouvoir les montagnes » est une expression proverbiale pour l'accomplissement de choses regardées comme impossibles, ici de révolutions inattendues (*Swete*, etc.).

——— **B. C. 15.** L'un ou l'autre membre de l'énumération est omis dans certains manuscrits; mais il faut les conserver tous, parce qu'ils sont *sept*, ce qui est certainement intentionnel (INTROD., c. VIII); *Spitta* et d'autres l'ont bien remarqué. Le Prophète énumère toutes les classes de la société, pour montrer, ainsi que par le chiffre choisi, que nul ennemi de Dieu n'échappera à ces terreurs. Quelques auteurs, après *Mommsen*, veulent voir dans les μεγιστᾶνες (mot d'emprunt) les

C. VI, 12. Et je vis, quand il ouvrit le sixième Sceau, et un grand tremblement de terre arriva, et le soleil devint noir comme un sac de crin, et la lune entière devint comme du sang, 13 et les étoiles du ciel tombèrent sur la terre, comme un figuier jette ses figues non mûres, secoué par un grand vent, 14 et le ciel se retira comme un livre qu'on roule, et toute montagne et île furent déplacées de leur lieu. 15. Et les rois de la terre et les grands et les chiliarques et les riches et les puissants, et tout esclave et homme libre se cachèrent dans les cavernes et dans les rochers des montagnes, 16. Et ils disent aux montagnes et aux rochers : « Tombez sur nous, et cachez-nous du visage de celui qui est assis sur le trône, et de la colère de l'Agneau! 17. parce qu'il est venu, le grand jour de leur colère, et qui peut tenir »?

*Parthes* opposés aux χιλίαρχοι romains. — Ce verset confirme notre interprétation des signes cosmiques. Il n'en marque pas une conséquence, mais en donne l'explication.

——— **A. B. 16.** καθημένου ἐπὶ τοῦ θρ., INTROD., ch. X, § II. (*rec. K* τῷ θρόνῳ). — πέσατε (INTROD., ch. X, § II) est la leçon de A, P-$\alpha^3$-**025**, al. (*W-H*, *B. Weiss*, *Swete*, al.), tandis que la correction πέσετε se trouve ℵ, C, Q, beaucoup de minusc, *And.*, *Aréthas* (*Nestle*, *Soden*). — τοῦ καθ..... τῆς ὀργῆς, omis *syr.*$^{gw}$.

**C. 16.** La « colère de l'Agneau » est certainement une expression authentique, (*Bousset*) contre *Vischer*, *Spitta*, *Völter*, *Weyland*, qui veulent, chacun pour ses raisons à lui, la supprimer, et *Joh. Weiss*, qui y voit une glose de l'éditeur. L' « Agneau », pour les méchants, est redevenu le « Lion »; c'est la vue du Rédempteur immolé qui sera la plus insupportable à l'humanité ingrate (*Swete*); même idée que I, 7.

——— **A. B. 17.** Au lieu de αὐτῶν, on trouve αὐτοῦ A, *rec. K*, P, *And.*, la plupart des minuscules et presque toutes les versions. — σωθῆναι pour σταθῆναι, *Aréthas*. Pour la forme σταθῆναι, voir ch. XII, **A** 18; id. VIII, 3. — « Le grand jour », *dies irae*, cfr. *Is.* LXIII, 4; *Joël* II, 11, 31; *Soph.* I, 14; 15; 18; II, 3; cfr. *Rom.* II, 5; *Jude*, 6. Voir *Gressmann*, Ursprung, pp. 141-159. — σταθῆναι, cfr. *Ps.* XXXV (XXXVI), 13; *Nah.* I, 6; *Mal.* III, 2; surtout *Luc* XXI, 36 : σταθῆναι ἔμπροσθεν τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου.

**C. 17.** La vision de cette péricope anticipe devant les yeux du Prophète l'effet

*futur* de la descente des Cavaliers-fléaux sur la terre, et tout ce qui aura lieu après la rupture du 7e sceau. C'est aussi une partie de la réponse à la prière des martyrs sous l'autel. Le trait essentiel de cette scène, en dehors des lieux communs apocalyptiques, c'est que les ennemis de Dieu seront obligés de reconnaître, à diverses époques de l'histoire, des signes précurseurs de son grand Jugement, et de constater qu'ils ne sauraient toujours échapper à sa justice. Jean a condensé ces signes dans le « tremblement de terre » que lui fournissait la tradition des prophètes et des Synoptiques, mais qui n'avait pas trouvé place dans la vision des Cavaliers. Tout ce dernier morceau est composé d'emprunts bibliques, mais Jean les a combinés avec un grand art, comme le reconnaît *Joh. Weiss*. Son originalité a consisté à en faire un sobre tableau d'ensemble, apte à rendre l'impression de sa vision réelle. Il va de soi qu'il n'a pas pris à la lettre les catastrophes cosmiques; si le monde devait, au sens littéral, subir de tels cataclysmes, alors l'humanité éprouverait autre chose que de la terreur, et n'aurait pas le loisir de se cacher ni de donner une expression à son angoisse.

### b. *Vision de la préservation et du salut des fidèles* (VII, 1-17).

Int. — *Ce chapitre se divise nettement en deux parties. La première* (α, *1-8*) *représente la mesure de préservation prise pour les élus des douze Tribus d'Israël, en vue des calamités qui vont se déchaîner; la deuxième* (β, *9-17*), *le sort spirituel présent et futur des saints de toutes les nations, rassemblés devant le trône de Dieu.*

*La plupart des exégètes y voient un « intermède »; mais il n'y a pas à proprement parler d' « intermède » dans un livre si fortement construit. Une pareille interruption apparente dans la trame des visions se retrouvera, longue ou brève, à l'avant-dernière des Trompettes et des Coupes, de sorte qu'on peut y voir un procédé intentionnel. Tout le chapitre VII se rattache au 6e sceau, aussi bien que VI, 12-17. C'est la seconde partie du tableau : la sécurité et le triomphe des justes s'oppose à la panique des ennemis de l'Agneau. C'est la réponse au cri désespéré de ceux-ci : « Qui peut tenir? » Il y a parallélisme dans l'idée; quant aux parallèles de détail, il faut les chercher surtout dans les chapitres XIV, XV et XXI-XXII et, par contraste, dans le chap. XIII* (*vid. ad loc.*). *Les versets VII, 1-3, qui introduisent des Anges parlant de désastres et de salut, sont comme la charnière qui tient réunis les deux volets du diptyque; ils jouent le même rôle que le chapitre X entre la plaie de la Sixième Trompette et la vision des « Deux Témoins ».*

#### α. *Les serviteurs de Dieu sont marqués au front avant que ne commence l'exécution du jugement divin* (VII, 1-8).

Int. — *Comme ce morceau, avec ses figures des Vents destructeurs et des Douze Tribus, n'a pas eu d'influence littéraire sur le reste de l'ouvrage, la plupart des critiques lui assignent une source juive, et le mettent en opposition avec le morceau suivant.* Spitta *l'attribue* à J[1] (*Apoc. des Trompettes, sous Caligula*); Erbes *attribue 1-3, et plus loin 9-12, à son Apoc. chrétienne de l'an 62, tandis que 4-8 et 13-17 seraient de l'an 80, interpolés d'après une source juive.* Bousset *aussi estime que 1-8 pourrait être un fragment transporté d'ailleurs, et contenant des éléments juifs traditionnels, sans qu'on puisse affirmer du reste que Jean ait copié un modèle écrit. Cfr.* Weizsäcker, etc. Joh. Weiss *considère tout le morceau comme étant de Jean d'Asie, écrivant vers 60; seulement il aurait été compris par l' « éditeur » dans un sens nouveau.* Charles (Studies, pp. 103-suiv.) *croit le tout écrit de la main de l'auteur de l'Apocalypse, mais VII, 1-3 et 4-8 seraient dérivés de sources juives.*

Völter, Vischer, Weyland, *chacun suivant sa théorie des sources, rattachent VII, 1-8, aux chapitres précédents. Il est possible à notre avis (surtout à cause de l'omission de Dan), que la source de ce morceau soit juive, mais c'est une source au sens large; Jean l'a mis en parfaite continuité avec ce qui précède et ce qui suit.*

**A. B. 1.** καὶ devant μ.τ. εἶδον, excepté A, C, 1072, *g, vulg., arm. Prim.* — τι pour πᾶν (C, Q, beaucoup de minusc.) n'est guère de la langue de Jean; A : ἐπὶ δένδρου (Introd., c. x, § II); μήτε επὶ πᾶν sent l'hébreu; — deux fois l'acc. τέσσαρες dans A (Introd., c. x, § II). — Pour « les 4 Vents », voir Exc. xviii, les parallèles.

**C. 1.** Ces « 4 Vents » sont identiques aux 4 Fléaux du précédent chapitre, et en relation avec les 4 Animaux (Exc. xviii), de même que les 4 Anges des Vents. C'est « la réalité mise pour l'image » (*Joh. Weiss,* Offenb. p. 72). Jean a utilisé pour son symbolisme l'idée courante des esprits élémentaires, comme xiv, 18 et xvi, 5, qui étaient des Anges pour les Juifs (v. *Bousset,* Rel. Jud.[2] p. 317). Ces vents ne reparaîtront pas, ou, s'ils reparaissent, ce sera sous une forme différente, celle des Fléaux des Trompettes, après le chap. viii.

——— **A. B. 2.** La suppression de l'article devant ἀνατολῆς, σφραγῖδα (qui, d'après l'analogie, doit se traduire « le sceau » plutôt que « un sceau »), et, plus bas, devant υἱῶν et toujours devant φυλῆς, serait pour quelques philologues une trace d' « état construit » sémitique. — ἔκραζεν pour ἔκραξεν, A, quelques *And.* — αὐτοῖς, « hébraïsme », omis dans peu de mss; cfr. iii, 8, etc. (Introd., c. x, § II). — Conception d'un « sceau » divin pour les élus de Dieu, ou les chrétiens, *Ézéch.* ix, 4; II *Cor.* i, 22; *Eph.* i, 13. — L' « Orient », point de départ des manifestations divines, cfr. *Is.* xli, 2; *Ézéch.* xliii, 2; *Luc* i, 78 (Oriens ex alto).

**C. 2.** Cet Ange monte de l'Orient, côté de la Lumière, comme il sied à l'annonciateur du salut (*Ebrard, Düsterdieck, Holtzmann, Bousset, Calmes, Swete, Boll*). Il a quelque analogie de rôle avec le Premier Cavalier, comme les 4 autres avec les Cavaliers-fléaux; ces parallélismes latents ne sont pas rares.

——— **B. 3.** « Le signe sur le front », cfr. *Ézéch.* ix, 4, 1; aussi *Is.* xliv, 5 (sur la main). Contre-partie : le signe de la Bête, voir xiii, 16-17, etc; cfr. la marque de perdition de *Ps. Sal.* xv, 10. Les marqués du « sceau » divin reparaissent *Apoc.* ix, 4; xiv, 1; xx, 4. — « Serviteur » de Dieu ou du Christ, i, 1; ii, 20; xix, 2, 5; xxii, 3, 6. — Pour toute la scène, cfr. *Bar. syr.* vi.

**C. 3.** Les anciens (*Orig. And,* etc.) avaient déjà reconnu que ce symbolisme est dérivé d'*Ezéchiel* ix, où un ange imprime la marque du *Tau* (+) sur le front des justes de Jérusalem pour les préserver du massacre préparé par quatre autres Anges. La scène rappelle aussi *Bar. syr.* — sans doute influencé par Ézéchiel, — dans lequel quatre Anges, sur le point de mettre le feu à Jérusalem, en sont empêchés par un cinquième, tant que les objets du Temple ne sont pas mis en sûreté. Le mot σφραγίζεσθαι rappelle la terminologie des Mystères (*Holtzm,* al.), et σφραγίς, dès le ii[e] siècle, a été un terme technique pour le sacrement du baptême; peut-être y a-t-il donc déjà ici allusion au baptême (ou au chrême). Le symbole était des plus intelligibles pour un lecteur du i[er] siècle. Ces « serviteurs » sont ainsi marqués comme la propriété de Dieu (*Holtzm, J. Weiss,* etc.); probablement le sceau leur imprime-t-il, d'après xiv, 1, « le nom de Dieu et de l'Agneau ». Ainsi étaient marqués les esclaves, les soldats. Il n'existe aucune raison plausible de penser avec *Bousset, Joh. Weiss,* que Jean se soit inspiré de la croyance aux amulettes et aux charmes, et encore moins, à la suite de *Havet,* de voir ici aucune allusion au taurobole ou au criobole, cérémonies fort peu goûtées dans le monde grec, et qui ne se répandirent dans l'Empire que beaucoup plus tard. Les « serviteurs de Dieu » sont marqués comme les maisons des Israélites dans l'Exode avant le passage

C. VII. 1. *Μετὰ τοῦτο εἶδον *τέσσαρες ἀγγέλους ἑστῶτας ἐπὶ τὰς τέσσαρας γωνίας τῆς γῆς, κρατοῦντας τοὺς *τέσσαρες ἀνέμους τῆς γῆς, ἵνα μὴ πνέῃ ἄνεμος ἐπὶ τῆς γῆς μήτε ἐπὶ τῆς θαλάσσης μήτε ἐπὶ *πᾶν δένδρον. 2. Καὶ εἶδον ἄλλον ἄγγελον ἀναβαίνοντα ἀπὸ ἀνατολῆς ἡλίου, ἔχοντα *σφραγῖδα θεοῦ ζῶντος, καὶ ἔκραξεν φωνῇ μεγάλῃ τοῖς τέσσαρσιν ἀγγέλοις οἷς ἐδόθη *αὐτοῖς ἀδικῆσαι τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν, 3. λέγων· Μὴ ἀδικήσατε τὴν γῆν μήτε τὴν θάλασσαν μήτε τὰ δένδρα ἄχρι σφραγίσωμεν τοὺς δούλους τοῦ θεοῦ ἡμῶν ἐπὶ τῶν μετώπων αὐτων. 4. Καὶ ἤκουσα τὸν ἀριθμὸν

de l'ange exterminateur; ils seront préservés comme doivent l'être les habitants de la Terre Sainte, dans *Bar. syr.* XXVIII, des cataclysmes de la fin. Sur quel point portera cette préservation? Nous allons le discuter bientôt; remarquons seulement ici, pour l'interprétation des versets suivants, que *tous* les serviteurs de Dieu doivent être ainsi marqués et préservés; ce ne seront pas seulement ceux qui appartiennent au peuple d'Israël, comme le prouve l'ordre donné sans restriction, et la comparaison avec IX, 4; XIV, 1; et XX, 4. Pourquoi, se demande *Holtzmann*, ne sont-ils pas déjà marqués avant la rupture du 6e sceau, qui amène la fin du monde? C'est que ce sixième sceau, comme tous les autres, sauf le premier, ne correspond encore à aucun événement qui se passe sur terre; l'exécution n'a pas encore commencé. Et la scène présente n'est pas la preuve la moins forte de notre thèse.

——— **A. B. 4.** ἤκουσα τὸν ἀριθμόν, cfr. IX, 16. Plusieurs de ces expressions, le « sceau », les « serviteurs », celle-ci, montrent bien l'unité d'inspiration de cette péricope, et des autres parties du livre. — ἐσφραγισμένοι, sans copule, par où *W-H* voudraient faire commencer la phrase, se rapportant au féminin χιλιάδες, est plutôt un solécisme ou un accord *ad sensum* qu'une anacoluthe; ἐσφραγισμένων, correction de *rec. K.*

**C. 4.** Jean ne voit pas l'Ange imprimer le sceau, il entend seulement le nombre de ceux qui l'ont reçu, parmi les « fils d'Israël ». L'identification de ces 144.000 — le carré de 12, nombre sacré, multiplié par 1.000, « signe de solidité » (*Orig.* sch. XXXII), ou d'extension indéfinie, — a donné lieu à beaucoup de discussions exégétiques.

Sont-ce les mêmes que les 144.000 « vierges » du ch. XIV? Nous ne le pensons pas. Ou les mêmes que « la foule nombreuse » qui va apparaître au v. 9? En tout cas, rien n'indique, cela va de soi, qu'ils représentent seulement les martyrs, ni, en suivant la tradition tardive, le nombre des fidèles qui résisteront aux séductions de l'Antéchrist, — à moins qu'on n'entende par l'Antéchrist tous les ennemis du Christ, en tous les temps. Ce sont les Juifs baptisés, pour *Victorinus, André,* semble-t-il, *Holtzmann, Calmes, Bousset,* etc. Une autre tradition exégétique, *Prim, Bède, Beatus,* etc., de nos jours *Renan* (Antéchrist, p. 390), *Swete,* y voit l'Israël spirituel (*Gal.* VI, 16), c'est-à-dire toute l'Église, Juifs et Gentils. *Origène,* qui les identifie aux 144.000 du ch. XIV, était déjà de cette opinion. *Charles* (*Studies,* pp. 103-suivantes) croit aussi qu'il faut les identifier à l'ὄχλος πολύς de VII, 9-17, et que ce sont tous les chrétiens contemporains de Jean, mais représentés ici comme militants sur la terre, tandis que dans la péricope suivante, ils apparaîtront triomphants au ciel. *Joh. Weiss* a une opinion compliquée : Jean d'Asie n'aurait pensé qu'aux Juifs prédestinés à la conversion, mais son éditeur les eût compris comme les Douze Tribus idéales, les ascètes chrétiens du chap. XIV.

Nous estimons, pour notre part, (avec *Holtzm., Calmes, Bousset,* etc.), qu'il vaut mieux distinguer ces 144.000 de la « foule » du v. 9, puisque celle-ci est « innombrable », dit l'auteur, et que eux, ils sont nombrés; Jean a fait ressortir lui-

C. VII. 1. Après cela je vis quatre anges qui étaient debout sur les quatre angles de la terre, [et] tenaient les Quatre Vents de la terre, pour qu'il ne souffle pas de vent sur la terre ni sur la mer, ni sur aucun arbre. 2. Et je vis un autre ange qui montait du lever du soleil, [et] avait le sceau du Dieu vivant, et il cria d'une grande voix aux quatre Anges à qui il a été donné de nuire à la terre et à la mer, 3. disant : « Ne nuisez pas à la terre ni à la mer ni aux arbres, jusqu'à ce que nous ayons marqués du sceau les serviteurs de notre Dieu sur leurs fronts ». 4. Et j'entendis

même l'opposition. Tous les « serviteurs de Dieu » ont été marqués du sceau préservateur. Parmi eux, le Prophète, — qui était Juif de naissance, ne l'oublions pas, et connaissait, à n'en pas douter, la tradition eschatologique du rétablissement des Dix Tribus (v. Weber[2], p. 367, Volz, pp. 311-312), — a la joie d'apprendre qu'il y a un grand nombre de ses concitoyens; il est tout naturel qu'il le relève; on sait le cas qu'il fait du nom de Juif. 144.000 est un chiffre symbolique de plénitude telle, que l'on peut facilement reconnaître ici l'espoir de la conversion générale, dans un avenir distant, du peuple d'Abraham, déjà exprimé par saint Paul (*Rom.* XI). Les Judéo-chrétiens de son temps y sont compris, mais l'élévation du chiffre nous empêche de croire, avec *Charles*, qu'il s'agisse d'eux seulement. Du reste, le nombre limité des élus d'Israël se perdra dans la foule innombrable du v. 9.

De quoi ces élus doivent-ils être préservés? Certainement pas de l'épreuve du martyre, suivant la conception bien peu johannique que *Joh. Weiss* attribue à l' « éditeur ». Jean ne pense pas spécialement au martyre, mais, comme l'indique assez le contexte, à l'ensemble des calamités dont il a eu la prévision aux 2e, 3e, et 4e sceau, et que vont bientôt déchaîner les Vents et les Anges. Cela ne veut pas dire qu'ils ne souffriront pas des malheurs communs, auxquels se joindra la persécution; s'ils ne sont pas exemptés du combat, il leur est garanti qu'ils n'y succomberont point (cfr la *Lettre à Philadelphie,* III, 10, et, *infra,* IX, 4). Ils seront préservés de l'apostasie (*Düsterdieck*) et de toute défaite spirituelle, protégés contre l'emprise des démons (*Charles*). En cela leur sort ne sera pas différent de celui des autres vrais fidèles, marqués du même sceau; mais saint Jean les a mis à part, parce que, membres du peuple choisi qui a reçu le premier l'Évangile, ils sont des *prémices*, comme le seront, à un autre titre, les 144.000 ascètes de XIV; ceux-ci sont la garde du corps de l'Agneau; mais eux, ils sont, par le sang, les frères du Verbe incarné.

——— **A. 5-8.** Quelques variantes orthographiques dans les noms propres; omission fautive de quelques tribus, notamment dans ℵ. — ἐσφραγισμένοι (corrigé en — ναι, — νων *rec. K,* al.), ne se trouve, contre la Vulgate, qu'au commencement et à la fin de l'énumération. — A la place de Γάδ, on lit Δάν seulement dans α 111-9-325, α 107-13-42, α 115-130-1854; *Dan* à la place de *Manassé* dans *boh.;* partout ailleurs manque le nom de cette tribu. *Spitta* et d'autres ont supposé, assez arbitrairement, que Dan aurait d'abord figuré au v. 6 c, et qu'un scribe, par erreur, aurait écrit Μάν, qu'on aurait pris ensuite pour une abréviation de *Manassé* (celui-ci serait compris, avec Ephraïm qui n'est pas nommé explicitement, dans la tribu de Joseph); mais la confusion de Δ et de M n'est pas si facile, et d'ailleurs le nom de Dan était trop connu.

**C. 5-8.** Théoriquement du moins, au Ier siècle, le peuple d'Israël était censé formé encore de douze tribus (Volz, p. 311). Si Dan est omis, ce n'est donc pas pour la seule raison que cette tribu aurait été éteinte (contre *de Wette, Düsterdieck*). Une forte tradition exégétique, suivie de presque tous les anciens et de presque tous les modernes, juge cette omission intentionnelle : Dan ne serait pas nommé, parce que c'est une

τῶν ἐσφραγισμένων ἑκατὸν τεσσαράκοντα τέσσαρες χιλιάδες *ἐσφραγισμένοι ἐκ πασῆς φυλῆς *υἱῶν Ἰσραήλ. 5 ἐκ *φυλῆς Ἰούδα δώδεκα χιλιάδες ἐσφραγισμένοι, ἐκ φυλῆς Ῥουβὴν δώδεκα χιλιάδες*, ἐκ φυλῆς Γὰδ δώδεκα χιλιάδες· 6 ἐκ φυλῆς Ἀσὴρ δώδεκα χιλιάδες, ἐκ φυλῆς Νεφθαλεὶμ δώδεκα χιλιάδες, ἐκ φυλῆς Μανασσῆ δώδεκα χιλιάδες, 7. ἐκ φυλῆς Συμεὼν δώδεκα χιλιάδες, ἐκ φυλῆς Λευεὶ δώδεκα χιλιάδες, ἐκ φυλῆς Ἰσσαχὰρ δώδεκα χιλιάδες, 8 ἐκ φυλῆς Ζαβουλὼν δώδεκα χιλιάδες, ἐκ φυλῆς Ἰωσὴφ δώδεκα χιλιάδες, ἐκ φυλῆς Βενιαμεὶν δώδεκα χιλιάδες ἐσφραγισμένοι.

tribu réprouvée, comme devant donner naissance à l'Antéchrist. Cette idée est due peut-être à une interprétation de *Gen.* XLIX, 17 (Dan comparé à un serpent, à une vipère), ou au récit des méfaits de cette tribu au temps des Juges (*Jud.* XVIII). Toujours est-il que, dans le *Testament de Dan,* 5, une alliance semble être prédite entre Dan et Béliar, et que dans le Talmud, *tr. Schabbath*, 66, Dan a son nom associé aux idées d'idolâtrie et d'apostasie (v. *Bousset, Antéchr.* p. 112-suiv. et *Swete,* ad loc.). *Irénée* (V, 30, 2) donne sous une forme plus précise cette tradition : « Jérémie... a manifesté la tribu d'où viendra l'Antéchrist (Jér. VIII, 16 — Irénée n'a pas vu qu'il ne s'agit là que de la position géographique de Dan)... et c'est pourquoi cette tribu n'est pas comptée dans l'Apocalypse avec celles qui sont sauvées. » Même interprétation chez *Hippolyte* (*Antéchr.* 14), *And.*, *Aréthas, Bède,* etc. Notons pourtant que ce serait trop dire : l'Antéchrist dût-il sortir de Dan, ce ne serait pas une raison pour qu'il n'y eût un certain nombre de Danites convertis et sauvés. Il est possible : a) ou bien que cette omission soit accidentelle : Jean, qui a distingué Manassé de Joseph, aurait sacrifié au hasard un des autres noms, pour faire exactement douze, en conservant le nom de Lévi, auquel il tenait; et alors l'opinion exégétique chrétienne, dont le premier témoin est Irénée, et qui est beaucoup plus claire que les passages juifs indiqués, ne serait fondée que sur cette omission; b) ou bien cette opinion, ou quelque autre semblable défavorable à Dan existait déjà au Ier siècle, et, à cause de cette croyance, pour une raison de symbolisme traditionnel, Jean eût évité de le nommer. Ce pourrait être un signe qu'il a utilisé ici une source juive. Mais il ne faut pas en tirer trop de conséquences; car l'attente d'un Antéchrist personnel lui paraît, dans tout le livre, absolument étrangère.

Il faut remarquer en outre que Joseph est nommé à la place de son fils Ephraïm; l'énumération, dont l'ordre ne coïncide pas avec celui des listes de l'A. T., est faite suivant un arrangement qui peut être suggéré en partie par l'ordre de naissance des patriarches, en partie par la situation géographique des tribus, à partir du Nord, — la tribu de Juda, celle du Christ, étant cependant placée en tête (cfr. *Swete,* ad loc.).

β. *Jean voit le sort spirituel de tous les élus, en cette vie et dans l'autre* (VII, 9-17).

INT. — *Jean vient d'*entendre *que beaucoup de ses frères de race seront sauvés; maintenant il les* voit, *non pas seuls, mais perdus dans la foule innombrable des élus, où il n'y a plus de distinction de Juifs et de gentils; peut-être cette foule est-elle conçue comme la postérité spirituelle d'Abraham* (Swete), *à cause du lien des deux scènes. La page qui va suivre est une des plus belles du Nouveau Testament; elle égale les Lettres aux sept églises, et soutient la comparaison avec le IVe Évangile, dont elle a beaucoup de traits; déjà elle fait présager les radieuses descriptions des ch. XXI-XXII. Cette scène a inspiré des œuvres d'art admirables comme l'« Adoration de l'Agneau » des van Eyck, et elle reste une de celles que le chrétien ne saurait se lasser de relire et de méditer, dans les peines et les anxiétés d'ici-bas.*

Völter, Vischer, Pfleiderer, Schmidt, *attribuent 9-17 à un auteur secondaire ou à un*

le nombre des marqués du sceau : cent quarante-quatre milliers marqués du sceau, de toute tribu des fils d'Israël : 5 de la tribu de Juda, douze milliers marqués du sceau, de la tribu de Ruben douze milliers, de la tribu de Gad douze milliers, 6. de la tribu d'Aser douze milliers, de la tribu de Nephthali douze milliers, de la tribu de Manassé douze milliers, 7. de la tribu de Siméon douze milliers, de la tribu de Lévi douze milliers, de la tribu d'Issachar douze milliers, 8. de la tribu de Zabulon douze milliers, de la tribu de Joseph douze milliers, de la tribu de Benjamin douze milliers marqués du sceau.

*rédacteur, comme une interpolation purement chrétienne faite dans un écrit juif ou judéo-chrétien;* Weyland, *par contre, considère ces versets comme juifs* (*source* ℵ), *et en supprime la mention de l'Agneau, 14 c, tandis qu'*Erbes *sépare 9-12 de 13-17 et écarte tous les éléments juifs de ce chapitre.* Spitta *rattache ces versets à son Apocalypse primitive chrétienne, comme continuation du ch. VI, et, les combinant avec VIII, 1 et quelques passages de XXI-XXII, il y voit la conclusion de cette Apocalypse. Toutes ces répartitions, possibles in abstracto, se heurtent malheureusement au profond caractère d'unité que révèle l'analyse exacte et minutieuse du livre; elles montrent seulement que l'œuvre de Jean est assez riche de matériaux pour qu'on pût y trouver la matière de plusieurs Apocalypses moins complètes. La pensée y est d'une ampleur et d'une complexité d'aspects à troubler beaucoup les amateurs d'unilatéralisme.* — Joh. Weiss *voit à l'œuvre, à travers tout le chapitre, la double main de Jean et de son « éditeur ». C'est une suite de sa fausse conception exégétique. — De fait, comme* Bousset *l'a déjà observé, la tournure générale de la langue et du style, et certaines expressions caractéristiques* (μετὰ ταῦτα εἶδον (καὶ ἰδού). — ἐπὶ πᾶν δένδρον, — ἔκραξεν φωνῇ μεγάλῃ, — οἷς ἐδόθη αὐτοῖς, ὃν ἀριθμῆσαι αὐτόν, — ἤκουσα τὸν ἀριθμόν, — χιλιάδες ἐσφραγισμένοι, — ἔθνους καὶ φυλῶν κτλ, — ἑστῶτες... περιβεβλημένους, — les doxologies à sept membres, — les vêtements blancs, — καθ. ἐπὶ τῷ θρόνῳ, — κύκλῳ τοῦ θρόνου, — ἔπεσαν ἐνώπιον τοῦ θρ. etc.), *rattachent, soit les deux morceaux du ch. VII entre eux, soit le chapitre tout entier aux précédents et au corps du livre. A part les « états construits »(?) de VII, 1-8, il n'y a, dans la syntaxe ni dans la construction, aucune particularité qui décèle une source transcrite, même pour cette première péricope* (v. *supra*).

**A. 9.** μετὰ ταῦτα εἶδον, stéréot. — Au lieu de εἶδον καὶ... πολύς, on lit εἶδον ὄχλον πολύν A, *boh.*, *lat.*, *syr*$^{sw}$; ἰδού omis ℵ. — αὐτόν, « hébraïsme » (Int. c. x, § II) omis *And, rec. K.*, ὃν changé en καί dans A. — Remarquer les changements de nombre à φυλῶν κτλ. — ἑστῶτες, accord *ad sensum* (ἑστῶτας *rec. K*, al; ἑστώτων δ$^{3}$-C-**04**, α 1573-38-2020, *Orig.*) coordonné avec l'accus. περιβεβλημένους (-νοι ℵ$^{c}$, α$^{3}$-P-**025**, al. *Bed. Orig. Vict. Vulg.*) et plus loin le nomin. φοίνικες (-κας ℵ, *rec. K. Orig. Aréthas*) : Int. c. x, § II. Ces fluctuations entre l'accusatif et le nominatif, mêlés dans plusieurs mms., s'expliquent sans doute par l'hésitation de la tradition textuelle entre εἶδον et ἰδού.

**B. 9.** ἐκ παντὸς ἔθνους κτλ, formule usuelle, v, 9; xi, 9; xiii, 7; xiv, 6; xvii, 15, c'est-à-dire dans presque toutes les parties, signe d'unité de main (Int. ch. x, § III). — « robes blanches » cfr. vi, 11; iii, 4-5, etc. — φοίνικες, cfr. *Lév.* xxiii, 42; II *Esd.* xviii (viii), 15; II *Macc.* x, 7; I *Macc.* xiii, 51; surtout *Joh.* xii, 13. — Pour tout le morceau, cfr. xxi et xxii, les descriptions du bonheur céleste.

**C. 9.** La formule μετὰ ταῦτα (τοῦτο) εἶδον (ἰδού) annonce toujours l'apparition d'une nouvelle scène ou de nouveaux personnages, mais pas nécessairement un « acte » nouveau (cfr. xii, 3 καὶ ὤφθη ἄλλο σημεῖον). Ici, par exemple, la péricope qui commence est étroitement liée, non seulement aux chapitres iv-vi, par l'identité de lieu et de

C. VII, 9. Μετὰ ταῦτα εἶδον, *καὶ ἰδοὺ ὄχλος πολύς, *ὃν ἀριθμῆσαι *αὐτὸν οὐδεὶς ἐδύνατο, ἐκ παντὸς ἔθνους καὶ *φυλῶν καὶ λαῶν καὶ γλωσσῶν, *ἑστῶτες ἐνώπιον τοῦ θρόνου καὶ ἐνώπιον τοῦ ἀρνίου, *περιβεβλημένους στολὰς λευκάς, καὶ *φοίνικες ἐν ταῖς χερσὶν αὐτῶν· 10. Καὶ *κράζουσιν φωνῇ μεγάλῃ λέγοντες· Ἡ σωτηρία τῷ θεῷ ἡμῶν τῷ καθημένῳ *ἐπὶ τῷ θρόνῳ καὶ τῷ ἀρνίῳ. 11. Καὶ πάντες οἱ ἄγγελοι *εἱστήκεισαν *κύκλῳ τοῦ θρόνου καὶ τῶν πρεσβυτέρων καὶ τῶν τεσσάρων ζώων, καὶ *ἔπεσαν ἐνώπιον τοῦ θρόνου ἐπὶ τὰ πρόσωπα αὐτῶν, καὶ προσεκύνησαν τῷ θεῷ, 12. λέγοντες· Ἀμήν, ἡ εὐλογία καὶ ἡ δόξα καὶ ἡ σοφία καὶ ἡ εὐχαριστία καὶ ἡ τιμὴ καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ ἰσχὺς τῷ θεῷ ἡμῶν εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων· ἀμήν 13. Καὶ *ἀπεκρίθη εἷς ἐκ

décor, mais encore au morceau VII, 1-8. Cette « foule nombreuse », que Jean voit apparaître, s'oppose aux 144.000 Juifs dont il vient d'entendre parler; ceux-ci pouvaient encore se dénombrer, tandis que personne, fût-ce un Ange, ne s'avisera de chiffrer cette multitude totale des élus — car c'est ainsi qu'il faut entendre cette foule, d'après le v. 14, v. *ad loc.* — Les « palmes » la caractérisent comme un cortège triomphal, et rappellent la solennité des Tabernacles (*Lévitique*), ou les célébrations de victoires dont parlent les livres des *Maccabées,* ou mieux encore les palmes qu'on agita devant Jésus lors de son entrée à Jérusalem, quand il fut acclamé Messie (*Joh.* XII, 13). Ce dernier rapprochement est même bien séduisant, si nous sommes obligés de croire, avec *Joh. Weiss,* que la grande foule est représentée en mouvement (ἐρχόμενοι, v. 14), en défilé processionnel. Les vêtements *blancs* confirment cette idée de triomphe (v. Exc. XII). Mais quelles sont cette victoire et ces victorieux? Pour *Tertullien* (Scorpiace, 12), ce sont les vainqueurs de l'Antéchrist; pour *André,* etc., aujourd'hui *Bousset, Calmes, Joh. Weiss,* les martyrs, déjà récompensés, du temps futur où la persécution aura pris un caractère universel. *Joh. Weiss* croit bien que, pour le premier auteur, c'étaient les chrétiens de la gentilité, distincts des 144.000 Juifs, qui, sur la terre même, s'avançaient en cortège au-devant de leur Roi céleste; mais l' « éditeur » aurait changé le sens de la scène, et, à cause du *blanc* et des *palmes,* il eût compris la foule des martyrs glorifiés au ciel; c'est par mégarde qu'il aurait laissé subsister le v. 14, qui combat cette restriction aux martyrs. Il aurait donc modifié dans ce sens, d'après le modèle de XXI, 3-suiv. et XXII, 4-suiv. (Jérusalem céleste), la conception et le tableau de Jean d'Asie; il aurait représenté les martyrs, et eux seuls, comme admis dès l'heure de leur mort en présence de Dieu, pour lui servir de prêtres au ciel. Mais cette théorie est complètement artificielle, et repose uniquement sur la fausse interprétation, que Joh. Weiss prête à l' « éditeur », des symboles de « robes blanches » et de « victoire ».

Que faut-il donc admettre? Il est exact que les « vêtements blancs » ne désignaient pas le martyre originairement (Exc. XII). Ils ont les deux sens de « pureté » et de « victoire », — de victoire en général sur le monde, avec ou sans martyre, et ce sont deux aspects que l'on ne saurait séparer. Quant aux « palmes », elles sont devenues plus tard, il est vrai, l'emblème iconographique du martyre; mais rien n'indique que leur signification ait été si restreinte à cette époque primitive. Inutile de citer tous les passages d'auteurs profanes qui en établissent le sens incontesté : c'est toujours la joie de la victoire, le triomphe à l'arrivée d'un général, d'un roi, ou, dans l'Évangile, de Jésus reçu comme Messie. Le mot σκηνώσει du v. 15 est peut-être une allusion à la fête des Tabernacles dont le symbolisme dominerait toute cette scène; ou bien encore à la « Schekînah » : שְׁכִינָה = σκηνοῦν. Mais pourquoi se passe-t-elle au ciel, quand ce qui l'a précédée, l'impression du sceau, a dû se faire sur la terre? Cette localisation n'est encore qu'un symbole, l'explication des versets suivants va

C. VII. 9. Après ces choses je vis; et voici une foule nombreuse, que personne ne pouvait compter, de toute nation, et de [toutes] tribus, peuples et langues, se tenant debout en face du trône et en face de l'Agneau, enveloppés de robes blanches, et des palmes dans leurs mains. 10. Et ils crient d'une grande voix, disant : « Le salut [est, *ou* revienne] à notre Dieu, qui est assis sur le trône, et à l'Agneau! ». 11. Et tous les Anges se tenaient debout autour du trône, et des Vieillards et des Quatre Animaux, et ils tombèrent en face du trône sur leurs visages, et ils se prosternèrent devant Dieu, 12. disant : « Amen! La bénédiction, la gloire, la sagesse, l'action de grâces, l'honneur, la puissance et la force à notre Dieu, dans les siècles des siècles! Amen ». 13. Et l'un des Vieillards prit la parole,

l'établir. Saint Jean représente sous la forme d'une procession continue vers le ciel (ἐρχόμενοι), et d'une liturgie célébrée au ciel (λατρεύουσιν, v. 15), la vie des élus qui, au milieu des calamités extérieures, marchent à la récompense éternelle, et dont l'âme, en quelque sorte, est déjà établie au ciel, grâce aux arrhes de la joie et du triomphe qu'elle possède, pour y louer Dieu en compagnie des Bienheureux. Déjà saint Paul disait aux Philippiens : « Notre vie de citoyens est au ciel » (*Phil.* III, 20). *Swete* dit avec une parfaite justesse : « Life before the throne of God is life wherever spent, if it is dominated by a joyous consciousness of the Divine presence and glory ». Les derniers versets décriront leur sort futur, dans la béatitude consommée, après la mort et le jugement (15 c-17). La même conception se retrouvera aux chapitres XIV, XV, et XX; elle transparaissait déjà dans les Lettres. Il y a deux idées, en relation étroite d'ailleurs l'une avec l'autre, mais non dualité de mains.

——— **A. B. 10.** Pour κράζουσιν, présent qui répond bien au caractère actuel, intemporel (timeless, *Swete*), de la scène, on lit ἔκραζον (1073, *vulg.*, *Cypr.*, *Prim.*, *arm.*) ou κράζοντες (*And.*, *Aréthas, boh.*) — ἐπὶ τοῦ θρ, אc, Q, al. (INT. ch. x, § II) — ἡ σωτηρία κτλ. cfr. XII, 10; XIX, 1; *Ps.* III, 9 : לֵיהוָה הַיְשׁוּעָה.

**C. 10.** Ces fidèles attribuent à Dieu et à l'Agneau, *indivisiblement,* leur salut consommé ou en expectative. Dieu est appelé « Sauveur » par saint Paul, *Tim.* alibi); ce n'est pas l'empereur, dit *Swete,* qui mérite le nom de Σωτήρ qui lui donnait alors la flatterie. Cette exclamation se rapproche de l' « Hosannah » de *Joh.* XII, 13, ce qui confirme assez notre exégèse. *Origène* (Sch. XXXIII) a très bien vu qu'il ne s'agit pas ici des seuls martyrs; cette foule est sortie de la θλῖψις μεγάλη « par le martyr et la confession », mais δήλον ὅτι καὶ τῶν ἄλλων περιστάσεων τῶν διὰ Χριστόν, ἃς ἐπάγουσιν τοῖς Ἰησοῦ μαθηταῖς οἱ πονηροὶ ἄνθρωποί τε καὶ δαίμονες. Car tous ceux qui suivent Jésus ont à souffrir la persécution (saint Paul, II *Tim.* III, 12) et à en sortir vainqueurs.

——— **A. B. C. 11.** Κύκλῳ τοῦ θρ. cfr. IV, 6. — ἔπεσον pour ἔπεσαν, comme V, 8; ἔπεσαν κτλ, cfr. IV, 10; XI, 16. « Voyez, dit *André,* il se fait une unique église des Anges et des hommes ».

——— **A. B. C. 12.** καὶ ἡ σοφία manque dans A, mais ces mots sont certainement authentiques, car la doxologie est encore *septuple.* Les termes, sans raison apparente, diffèrent un peu de ceux de toutes les autres; mais ils se retrouvent un à un dans diverses doxologies bibliques. — ἀμήν, comme I, 7; V, 14; XIX, 4. — L'armée des Anges célèbre la Rédemption.

——— **A. B. C. 13.** ἀποκρίνεσθαι, au sens de « prendre la parole » (עָנָה) est employé dans les LXX et dans les Évangiles. Dans cette question (cfr. IV *Esd.* II, 44, et modèles dans *Zach.* IV, 2, 5) il ne faut voir aucun symbolisme spécial; mais elle sert

τῶν πρεσβυτέρων λέγων μοι· Οὗτοι οἱ περιβεβλημένοι τὰς στολὰς τὰς λευκὰς τίνες εἰσὶν καὶ πόθεν ἦλθον; 14. Καὶ *εἴρηκα αὐτῷ· Κύριέ μου, σὺ οἶδας. Καὶ εἶπέν μοι· Οὗτοί εἰσιν οἱ *ἐρχόμενοι ἐκ τῆς θλίψεως τῆς μεγάλης, καὶ ἔπλυναν τὰς στολὰς αὐτῶν καὶ ἐλεύκαναν αὐτὰς ἐν τῷ αἵματι τοῦ ἀρνίου. 15. Διὰ τοῦτό *εἰσιν ἐνώπιον τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ, καὶ *λατρεύουσιν αὐτῷ ἡμέρας καὶ νυκτὸς ἐν τῷ ναῷ αὐτοῦ, καὶ ὁ καθήμενος ἐπὶ τοῦ θρόνου *σκηνώσει ἐπ' αὐτούς. 16. Οὐ πεινάσουσιν *ἔτι οὐδὲ διψήσουσιν *ἔτι, *οὐδὲ μὴ πέσῃ ἐπ' αὐτοὺς ὁ ἥλιος *οὐδὲ πᾶν *καῦμα, 17. ὅτι τὸ ἀρνίον τὸ *ἀνὰ μέσον τοῦ θρόνου *ποιμανεῖ αὐτοὺς καὶ *ὁδηγήσει αὐτοὺς ἐπὶ ζωῆς *πηγὰς ὑδάτων· καὶ ἐξαλείψει ὁ θεὸς πᾶν δάκρυον ἐκ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν.

à dramatiser le récit, et à montrer l'intérêt que les plus hautes créatures angéliques portent à l'humanité rachetée.

—— **A. B. 14.** εἴρηκα (*rec. K.*, al. εἶπον) est authentique et employé intentionnellement, pour rendre la scène plus présente : « Et [alors] je lui ai dit.. » (*Bousset, Swete.* Int, c. x, § III) — ἀπό pour ἐκ (A) — ἡ θλῖψις ἡ μεγάλη, cfr. ii, 22 *Mat.* xxiv, 21, et parall., et pour le sens, θλῖψις de i, 9, et πειρασμός de vii, 10. — « le sang de l'Agneau », cfr. xii, 1. — Bien noter que ἐρχόμενοι est au présent, et que, si l'auteur avait voulu parler d'une arrivée qui ne fût pas continuée sous ses yeux, il aurait écrit ἐλθόντες; car il use volontiers du participe aoriste.

**C. 14.** Puisque saint Jean appelle ce Vieillard « κύριε », c'est qu'il n'est pas un simple représentant de l'Église terrestre (v. au c. iv). — On entend généralement, à cause de *Mat.*, la « Grande Tribulation » des dernières persécutions, du temps de l'Antéchrist, etc. Passe, pourvu qu'on se souvienne que les « novissima tempora », ainsi que l'action de l'Antéchrist, coïncident avec toute la vie de l'Église (Int. c. viii-ix, et comment. de xxi-xxii). Ceux qui « en viennent » — ce participe *présent* est très significatif! — sont, pour la plupart des commentateurs, des martyrs. (*Bousset, Calmes, Joh. Weiss* pour l' « éditeur », etc.). Mais *Holtzmann* a fort bien vu que les termes mêmes de ce verset étendent la signification à tous les pécheurs convertis; et *Beatus* avait déjà tranché péremptoirement la question : « Non, ut aliqui putant, martyres soli sunt, sed omnis ecclesia; non enim » in sanguine suo « lavari dixit, sed in sanguine Agni » (cité par *Swete;* cfr. *Orig.* supra). Si, xii, 11, la victoire des *martyrs* est attribuée au sang de l'Agneau, c'est que la mort de Jésus est la cause de leur constance comme de tout autre acte de vertu surnaturelle; il ne faut jamais restreindre le sens d'expressions si générales quand le contexte n'y oblige pas, ce qui n'est point le cas ici.

—— **A. B. 15.** Remarquer soigneusement les présents εἰσιν, λατρεύουσιν, qui se lisent *partout*, et sont *partout* suivis du futur σκηνώσει (γινώσκει, seulement ℵ). — λατρεύουσιν, cfr. xxii, 3; pour l'idée, i, 6; v, 10; xx, 6. — σκηνοῦν rend l'héb. שָׁכַן dans les LXX; c'est un mot exclusivement johannique dans le N. T. *Joh.* i, 14; *Apoc.*, encore xii, 12; xiii, 6; xxi, 3; d'après xii et xiii, il ne peut signifier une habitation temporaire (vid. *ad loc.*). — « Nuit et jour », comme les Animaux, iv, 8.

**C. 15.** La félicité de cette foule revêt une forme liturgique, dont le modèle, observe *Holtzmann*, pourrait être le service du Temple (ἐν τῷ ναῷ) où résidait la « Schekinah »; de là le mot σκηνώσει, pour signifier la présence de Dieu comme au Saint des Saints, avec allusion possible à la fête des Tabernacles (*Swete*). Le « temple de Dieu », c'est aussi, dit *André*, toute créature renouvelée par le Saint-Esprit, en laquelle Dieu fait sa demeure. « Nuit et jour », avec ce commentateur, pourrait se prendre simplement au sens figuré (comme iv, 8), pour signifier que les louanges sont ininterrompues. Mais on pourrait observer que, dans les chapitres xxi-xxii, qui offrent tant

me disant : « Ceux-ci, qui sont enveloppés dans les robes blanches, qui sont-ils, et d'où sont-ils venus? » 14. Et je lui ai dit : « Mon seigneur, toi, tu le sais ». Et il me dit : « Ceux-ci sont ceux qui viennent de la Grande Tribulation, et ils ont lavé leurs robes, et ils les ont blanchies dans le sang de l'Agneau. 15. A cause de cela, ils sont en face du trône de Dieu, et ils lui rendent leur culte de jour et de nuit dans son temple, et Celui qui est assis sur le trône étendra sa tente sur eux. 16. Ils n'auront plus faim et ils n'auront plus soif, et jamais ne tombera sur eux le soleil ni aucune ardeur brûlante, 17. parce que l'Agneau qui est au milieu du trône sera leur berger, et les guidera vers les sources des eaux de la vie; et Dieu essuiera toute larme de leurs yeux ».

d'analogies avec ce morceau, il est dit formellement qu'il n'y a plus de temple (XXI, 22), ni de nuit (XXI, 25; XXII, 5). N'y aurait-il donc pas là un contraste voulu avec la scène présente? C'est que là il s'agit de la vue future, ici de la « vie éternelle », comme dirait le 4e Évangile, de la vie surnaturelle sans distinction de ses deux phases de grâce et de gloire. Quand tout sera consommé, il n'y aura plus lieu à intercession, plus d'autel, plus de sacrifice, plus d'alternance de lumière et d'ombre, tandis que dans l'état présent de la vie sanctifiée, que figurent cette procession et cette liturgie, la prière des Anges et des bienheureux déjà couronnés se fond, pour ainsi dire, avec celles de la terre, où le jour et la nuit se combattent.

A la fin du verset, les verbes passent au futur, pour y demeurer, dans tous les meilleurs témoins. « The vision becomes a prediction » (*Swete*). Cela n'indique pas, comme le prétend *Calmes*, que tout le tableau regarde l'avenir; mais le changement est intentionnel, et très significatif (INT. c. X, § III). Les verbes au présent se rapportent à l'état intérieur des fidèles, commencé dès ici-bas; le passage au futur, accentué encore par les deux οὐ... ἔτι du verset suivant, montre que la vision du bonheur intime actuel s'épanouit en une prophétie de la vie bienheureuse dont jouiront les élus, après la mort et le jugement; il y a succession ou mélange, comme ailleurs, des ἃ εἰσίν avec les ἃ μέλλει γίνεσθαι μετὰ ταῦτα.

——— **A. B. C. 16.** ἔτι[1] omis ℵ, quelques *And.*, *af.*, *vulg.*, *syr.*, *boh.*; ἔτι[2] dans quelques mss. grecs différents des précédents, *g*, *boh*; ainsi la bohaïrique seule omet les deux. — καῦμα, synonyme de καύσων, nom du sirocco. La nature des biens promis, opposés à la famine, à la soif, à la sécheresse du désert, éveille des réminiscences de l'Exode (*Joh. Weiss*). Le style est tout à fait « johannique », comme au verset suivant; *Joh.* IV, 14; VI, 35; VII, 37; et *Ps.* XXIII, 2; *Is.* XXV, 8; XLIX, 10. Le double ἔτι, avec les futurs, montre assez qu'il s'agit de l'avenir : « Et [alors] ils n'auront plus faim, etc. ».

——— **A. 17.** ποιμαίνει pour ποιμανεῖ, et ὁδηγεῖ pour ὁδηγήσει *rec. K* (sauf Q), quelques *And.*, *Orig.*; mais tous ont le futur ἐξαλείψει (ἐξελεῖ, qqs. *And*). — ἀνὰ μέσον veut dire ici, non pas « entre », sens habituel, mais « au milieu de », comme ἐν μέσῳ.

**B. C. 17.** ποιμανεῖ, cfr. *Joh.* X, 4, et *Apoc.* XIV, 4, pour le sens, quoiqu'il s'agisse là de la vie spirituelle sur terre; mais, comme dit *Swete*, « the Divine shepherding and guidance of men belongs to the future as well as to the present life, and in the future only meets with a full response ». Le titre de « pasteur » était donné à Jahweh *Ps.* XXII (XXIII), 1-suiv., *Ps.* LXXIX (LXXX), 1; *Is.* XL, 11; *Ezech.* XXXIV, 23. La même image s'applique ailleurs au Messie, II, 25; XII, 5; XIX, 15, mais dans un tout autre sens, inspiré du *Ps.* II, 9, celui de la domination sur ses ennemis. — « Et Dieu essuiera toute larme de leurs yeux », assurément dans la seule vie future, cfr. *Is.*

xxv, 8. Ces figures si douces et si pénétrantes reparaîtront dans les deux derniers chapitres. C'est une image hardie et admirable, que celle de l' « Agneau » qui devient « berger ». L'Agneau est un berger-roi, il a pris possession du trône de Dieu (ἀνὰ μέσον τοῦ θρ.), ce qui était déjà supposé par les doxologies du ch. v. — Les « eaux de la vie » (grâce et gloire, habitation du Saint-Esprit) sont une image babylonienne, égyptienne, et également biblique; Dieu est « la fontaine de vie » *Ps.* xxxv (xxxvi), 10; elle est surtout johannique, *Joh.* iv, 10, 12, 14; vii, 38 et suiv., *Apoc.* xxi, 6; xxii, 1, 17.

5° *Rupture du 7e et dernier sceau* (viii, 1).

Int. — *Le livre se trouvant désormais ouvert, l'exécution de ses décrets va pouvoir commencer en détail. Aucun critique ne sépare ce verset du corps des chap. VI et VII; mais* Spitta *le place avant VII, 9-suiv. qui commence pour lui la description du bonheur céleste, fin d'une apocalypse.*

C. viii. 1. Καὶ ὅτε ἤνοιξεν τὴν σφραγῖδα τὴν ἑβδόμην, ἐγένετο σιγὴ ἐν τῷ οὐρανῷ ὡς ἡμιώρον.

C. viii. 1. Et lorsqu'il eut ouvert le septième sceau, il se fit un silence au ciel comme [d'] une demi-heure.

**A-B 1.** — ὅτε de ℵ, Q, P, *Orig. And., Aréthas*, tous les minuscules, est à préférer, avec *Bousset*, à ὅταν de A, C (*Tisch., W-H, Nestle, Soden*), parce que ὅταν, dans l'*Apoc.*, gouverne régulièrement le subjonctif. — ἡμιώρον, hap. leg. (Int. c. x, § I) dans A, C, est admis de *Tisch. W-H, Nestle, Swete;* ailleurs, ἡμιώριον, forme correcte, mais peut-être corrigée. — On peut comparer, si l'on veut, avec *Bousset*, le silence de Daniel après le songe de Nabuchodonosor (*Dan.* iv, 6 ὥραν μίαν Théodotion).

**C. 1.** Ce silence impressionnant marque l'attente anxieuse des créatures les plus hautes et les plus spirituelles, pendant que le Livre des destinées, maintenant descellé, se déroule. Cet effet dramatique ne se juge bien que si l'on admet la théorie de *Zahn* (*Supra*, Exc. xvii). Il ne faut donc pas voir dans ce silence l'incertitude du Deuxième Avènement, non plus qu'un bref intervalle de repos pour l'Église après l'Antéchrist (*And., Bède, Albert*, médiévaux), ou le commencement de l'éternité, avec *Vict.* et de vieux auteurs qui appliquaient ici la « récapitulation ». L'ouverture du 7e sceau n'a rien terminé; au contraire, elle donne au jugement la faculté de commencer. C'est pourquoi elle n'est pas suivie d'une vision propre, comme les précédentes : c'est tout l'ensemble de l'Apocalypse, et d'abord les calamités des trompettes, qui va sortir en quelque sorte de ce dernier sceau rompu. Il ne faut pas dire ici que « notre attente est déçue », si notre attente est éclairée par une exacte conception du plan de l'auteur.

## B. *VISIONS DES SEPT TROMPETTES*

VIII, 2-XI, 18.

INT. — *Désormais Jean, d'une manière prophétique, va voir s'exécuter effectivement les décrets du Livre scellé sur l'ensemble de l'Univers, mais principalement sur le monde ennemi de Dieu. Au point où nous en sommes, les agents divins, sous la double forme de cavaliers rangés devant le Trône, ou d'une meute de vents tenus en laisse par des Anges, demeurent encore immobiles, dans l'attente, et, pour ainsi dire, sous pression. Mais le Livre est déroulé, les décrets en deviennent exécutoires, et le signal va leur être donné de s'élancer sur leur champ de carnage, par* Sept Trompettes *dont la dernière sonne la fin du monde. Quand les fléaux s'élanceront, ils auront changé de forme symbolique; il ne sera plus question de chevaux ni de vents, mais de signes cosmiques, de chutes d'étoiles (1re-4e trompettes), de sauterelles fantastiques (5e trompette), d'une armée diabolique de deux cents millions de cavaliers (6e trompette); transformations moins étranges pour l'imagination orientale que pour notre goût d'Européens logiques. Dans les visions de Jean, ces diverses figures se remplacent comme des mots synonymes dans une phrase; le procédé peut s'étudier sur le vif, dans l'exemple typique du chapitre XIV, 18-20a* (v. ad loc.).

*On peut relever dans la vision des Trompettes assez de traits pour établir l'identité foncière des fléaux décrits là avec ceux que le Prophète avait vus se préparer au ciel. Si les calamités des* 4 premières trompettes *rappellent d'abord les* plaies d'Égypte, *cependant à la 1re (VIII, 7), la destruction des végétaux fait naturellement penser à* la famine *qui doit s'ensuivre (3e cavalier). Les eaux changées en absinthe, à la 3e, qui font mourir les hommes par leur amertume, ne sont pas sans rapport avec le 4e cavalier, l'*Épidémie *(VIII, 10-11). Les bouleversements cosmiques de la 4e, qu'ils soient à prendre au sens propre ou figuré (VIII, 12), rappellent tout à fait ceux du 6e sceau. A la 5e l'invasion des sauterelles sortant, sous la conduite de l'Ange Abaddon, de l'Abîme = l'Enfer, (IX, 1-11), pourrait expliquer partiellement pourquoi* l' « Hadès » *a paru avec les Cavaliers. Enfin le carnage de la Cavalerie à la 6e trompette réalise horriblement la vision du Cavalier au* cheval rouge. *Pour la 2e trompette, la mer changée en sang,* v. ad loc. *D'autre part, le ch. XI représentera la conversion des peuples, autrement dit les victoires salutaires du Cavalier au* cheval blanc.

*Mais, suivant le procédé ordinaire (cfr. ch. VII, 1-3; plus bas VIII, 13, X, etc.) une vision angélique vient encore s'intercaler entre les deux sections qui se joignent ici, comme pour faire la transition entre la Vision des Sceaux et celle des Trompettes; ou bien c'est un* prélude aux Trompettes, *comme XV, 5-XVI, 1 aux Coupes.*

### 1° *Les Anges aux trompettes et l'Ange à l'Encensoir; dernière préparation au châtiment du monde* (VIII, 2-6).

INT. — *Pour* Völter, Weyland, Erbes, Bruston, *et pour* Joh. Weiss *aussi (excepté VIII, 2; 5b-12, qui seraient de l'* « *éditeur* »*; cfr.* Charles, *infra), les deux chapitres VIII-IX se rattachent (sauf, aux yeux de l'un ou de l'autre, quelques rares interpolations, notamment le v. 12 de VIII), au corps des chapitres précédents* (Jean-Marc *de Völter;* ℵ *de Weyland;* « Apoc. de 62 » *d'Erbes;* « le disciple » *de Bruston;* Jean *de Joh. Weiss). Mais* Spitta *fait commencer ici son J1 (sous Caligula),* Briggs *veut y voir une apocalypse anciennement détachée, et* Schmidt, *jusqu'à XI, 15, un des trois grands morceaux de sa compilation; la constatation générale de l'unité de langue suffit à écarter ces dernières théories.*

C. VIII. 2. Καὶ εἶδον *τοὺς ἑπτὰ ἀγγέλους οἳ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ ἑστήκασιν, καὶ *ἐδόθησαν αὐτοῖς ἑπτὰ σάλπιγγες.

3. Καὶ ἄλλος ἄγγελος ἦλθεν καὶ* ἐστάθη ἐπὶ *τοῦ θυσιαστηρίου, ἔχων *λιβανωτὸν χρυσοῦν, καὶ ἐδόθη αὐτῷ θυμιάματα πολλά, ἵνα *δώσει *ταῖς προσευχαῖς τῶν ἁγίων πάντων ἐπὶ *τὸ θυσιαστήριον τὸ χρυσοῦν τὸ ἐνώπιον τοῦ θρόνου. 4. Καὶ ἀνέβη ὁ καπνὸς τῶν θυμιαμάτων *ταῖς προσευχαῖς τῶν ἁγίων ἐκ χειρὸς τοῦ ἀγγέλου ἐνώπιον τοῦ θεοῦ. 5. Καὶ *εἴληφεν ὁ ἄγγελος τὸν λιβανωτόν, καὶ ἐγέμισεν αὐτὸν ἐκ τοῦ πυρὸς τοῦ θυσιαστηρίου, καὶ ἔβαλεν εἰς τὴν γῆν. Καὶ ἐγένοντο βρονταὶ καὶ φωναὶ καὶ ἀστραπαὶ καὶ *σεισμός.

6. Καὶ οἱ ἑπτὰ ἄγγελοι οἱ ἔχοντες τὰς ἑπτὰ σάλπιγγας ἡτοίμασαν αὐτοὺς ἵνα σαλπίσωσιν.

**A-B. 2.** τοὺς ἑπτά ou τούς omis dans très peu de mss. (Av 20-r 1-1r, al.) — ἐδόθη, A, al, « construction pindarique » pour ἐδόθησαν. — A ces « 7 Anges » cfr. *Tobie* XII, 15 : « les sept Anges qui marchent devant la face du Saint » ; les Archanges au nombre de *sept : Hen. éth.* XX, XC, *Test. Lévi* VIII, rabbins ; ou de *six : Hermas* Vis. III, 4 *Targ. Ps. Jon.* à *Deut.* XXXIV, 6, rabbins ; ou de quatre : *Hen. éth.*, (Parab.) XL, LIV, LXXI ; al. ; ou de *trois* dans *Hen. sl.* Cfr. les « Anges de la Face » ou « de la Présence » dans les *Jubilés* surtout, I, II, XV, XXXI, puis dans *Hen. éth.* (Parab.), *Test.* etc. — Pour les Trompettes, v. Exc. XX, *infra*.

**C. 2.** C'est une étrange méprise d'estimer que le septième sceau n'était là « que pour faire nombre » ; sa rupture, en réalité, permet seule de dérouler le livre. Il est naturellement sous-entendu que l'Agneau le lit, et donne ses ordres en conséquence aux Anges qui sont ses agents. Ceux-ci, avec leurs trompettes, donneront le signal aux exécuteurs immédiats des vengeances, cavaliers, vents funestes, démons, ou autres figures qui s'effacent pour que toute l'attention se concentre sur le résultat de leur action.

Ces Anges sont des figures connues, comme le montre l'article τούς devant ἑπτά. Ce sont les « Anges de la Face » ou les « Anges de la Présence ». Ce n'est pas le lieu de discuter ici sur le rapport possible de leur nombre avec celui des *Ameshas-Spentas* (six, et sept, quand on compte Ahura-Mazda à leur tête) ; car un emprunt de forme à une religion étrangère n'entraînerait pas un emprunt d'idées, et ne nuirait en rien à la vérité des croyances juives et chrétiennes sur un ordre hiérarchique des Anges (v. LAGRANGE, art. *Iran* dans le *Dict. Apol.* de d'Alès). Leurs « trompettes » sont une image eschatologique traditionnelle ; elles sonnent la destruction du monde profane, mais sont, par leur origine même, une musique de joie et de délivrance pour les élus (v. Exc. XX). Elles sont *sept*, comme le dit *André*, parce qu'elles conduisent le siècle présent à son « sabbat », qui est le repos des saints. Aux chapp. XV-sq., il y aura de même *sept coupes* par analogie.

—— **A. B. 3.** Forme ἐστάθη, cfr. VI, 17, et XII, 18 (v. *ad loc.*) — ἐπὶ τὸ θ. A, al. — ἵνα δώσῃ, *Orig., And, rec. K.* (INT. C. X, § II) *Bousset, Soden.* — ταῖς προσευχαῖς (τὰς πρ. : mss. du type André, *g ; vulg. :* de orationibus) est un « dativus commodi ». — λιβανωτός n'a pas ici son sens ordinaire d' « encens » ; mais d'instrument pour l'encensement (LXX : πυρεῖον, θυίσκη, θυμιατήριον) ; il servait à transporter le feu de l'autel des holocaustes sur l'autel des parfums où se faisait l'oblation de l'encens ; voir *Ex.* XXVII, 1-7 et XXX, 1-10. — Cfr. pour l'action de cet Ange, l'intercession des Anges de la Face qui sacrifient et offrent de l'encens pour les saints *Test. Lévi* III, 5-7 ; encore XVIII, 5 ; *Test. Juda*, XXV, 2 ; intercession de l'Archange Michel, *Bar. grec*, XII-XIII, etc. ; intercession

C. VIII. 2. Et je vis les Sept Anges qui sont debout en face de Dieu, et il leur fut donné sept Trompettes.

3. Et un autre Ange vint, et il se tint debout sur l'autel, ayant un encensoir en or, et il lui fut donné des parfums abondants, afin de [les] offrir (*litt.* donner) pour les prières de tous les saints sur l'autel en or qui est en face du trône. 4. Et la fumée des parfums monta avec la prière des saints de la main de l'Ange en face de Dieu. 5. Et l'Ange a pris l'encensoir; et il le remplit du feu de l'autel, et il [le] jeta sur la terre. Et il se fit des tonnerres et des voix et des éclairs et un ébranlement.

6. Et les Sept Anges qui avaient les sept Trompettes se préparèrent à sonner de la trompette.

des Anges, en général, dans la Bible, *Zach.* I, 12; *Tobie* XII, 12; cfr. *Hen. éth.* IX, XV, XL, CIV, etc. — cfr. les coupes de parfums des Vieillards, *Apoc.* V, 8.

**C. 3.** Cet Ange est-il Michel, ou l' « Ange de la Paix », comme *Charles* se le demande? (*Studies*, pp. 158-161). Jean ne nous le dit pas, et n'a sans doute point pensé à ces précisions chères aux apocryphes. L'important, ici, c'est la doctrine de l'intercession des Anges pour les hommes , que nous avons déjà notée au ch. V. Il faut, croyons-nous, malgré les autorités de *Swete*, de *Calmes* et de *Charles*, qui n'admettent ici qu'un seul autel, l'autel d'or, se représenter cet Ange d'abord debout sur le large autel des holocaustes (VI, 9), sous lequel on a vu groupées les âmes des martyrs; s'il s'agissait du petit autel des parfums, l'image serait plutôt bizarre (*Bousset*). Il n'avait pas plus été question jusqu'ici d'un autel des parfums dans le ciel, au moins d'une manière explicite, que d'un autel des holocaustes avant le chapitre VI. C'est que les chapitres IV et V ne fournissaient encore que l'essentiel de la description : en réalité le Prophète voit au ciel tout un décor et un mobilier de temple qu'on ne soupçonnait pas, avec un « Saint » où est l'autel des parfums (que les « coupes » des Vieillards présupposaient déjà), et un « Saint des Saints » qui s'ouvrira plus tard (XI, 19; XIV, 17; XV, 5-suiv.; 8; XVI, 17 v. *ad loc.*). Ce temple céleste est de l'Apocalyptique traditionnelle, *Test. Levi*, *Hén. eth.* 53, *Od. Sal.*, *Talm.*, *Midrashim*, etc. (INT. c. V, I, § III).

Peut-être, suivant une belle idée de *Charles*, le silence dramatique de VIII, 1, s'est-il fait, en partie du moins, pour qu'on entende au ciel monter la prière des saints souffrant sur la terre, où ils implorent la justice et appellent le Règne de Dieu, qui va se préparer au son des trompettes. Ce sont les prières de « tous les saints », et non seulement des martyrs déjà immolés de VI, 5, qui ont été directement reçues de Dieu; mais elles tendent au même but. Maintenant leur parfum s'exhale au contact des charbons ardents que l'Ange a apportés du grand autel. *Swete*, après *Bède*, pense ici au sacrifice du Christ, qui donne l'efficacité à nos supplications, mélangées à l'intercession continuelle de l'Homme-Dieu; l' « autel d'or », pour *André*, représentait le Christ. Le martyre a été ci-dessus considéré à part, comme un sacrifice offert sur l'autel des holocaustes. Mais la prière, dans la Bible, était déjà comparée au sacrifice non sanglant de l'encens. *Ps.* CXLI (CXL) 2 : « Que ma prière soit devant ta face comme l'encens — et l'élévation de mes mains comme l'offrande du soir. »

——— **A. C. 4.** ταῖς προσευχαῖς (τῆς προσευχῆς α 1576-150-2057, « de orationibus » *vulg.*) doit-être ici, selon *Moulton*, un « datif associatif », variété du datif instrumental : « avec les prières ». — C-δ³-04 a ajouté après τοῦ θεοῦ les mots ἡμέρας χιλίας διακοσίας ἑξήκοντα, ce qui est une glose, dérivée du ch. XI (v. *ad loc.*), etc., mais une glose juste, car ces prières montent en effet durant tout le temps de la grande tribulation.

——— **A. B. 5.** καὶ σεισμός omis chez *Aréthas;* nous avons traduit « ébranlement »

parce qu'il n'est pas sûr que ce soit un « tremblement de terre », les voix, les tonnerres, etc. retentissant sûrement au ciel, autour du trône. Ainsi, dans l'épopée, tremble l'Olympe quand Zeus engage sa volonté. — βρονταί... φωναί.. κτλ., cfr. en tout ou en partie, IV, 5; VI, 1; X, 3-4 (les 7 tonnerres); XI, 19; XIV, 2; XVI, 18; XIX, 6, c'est-à-dire des passages de toute la section prophétique. — Le parfait εἴληφεν peut viser un effet dramatique.

**C. 5.** Les versets 3-5 sont un prélude à la sonnerie des trompettes, comparable à XV, 5-8, prélude de l'effusion des coupes (v. *ad loc.*). L'ange jette, non pas l'encensoir, mais son contenu (*Holtzm.*) c'est-à-dire ce qui reste de charbons ardents non déposés sur l'autel d'or; il le verse sur la terre, qui reçoit ainsi la dernière marque pour la malédiction. Alors les tonnerres, signe de la vengeance imminente de Dieu, rompent subitement le silence d'une demi-heure. La justice symbolisée par ce feu va fondre sur le monde coupable (*Joh. Weiss;* cfr. *Mat.* III, 10-11; I *Cor.* III, 13; II *Thess.* 1, 8; II *Pet.* III, 12). C'est une réminiscence d'*Ezech.* X, 2, où un Ange prend des charbons du temple de Jérusalem pour les disperser sur la ville vouée aux calamités.

Remarquons la double action du même ange intercesseur : le même feu sert à dégager le parfum des prières des saints, et à vouer la terre au châtiment. Ce sont, observe *Joh. Weiss,* les deux grands thèmes des exposés qui vont suivre : l'action symbolique préliminaire doit à la fois rassurer les communautés fidèles et terrifier les eunemis de Dieu et des chrétiens. Il y a un lien, signifié par l'usage du même instrument, entre les deux actes de l'Ange, et les prières des martyrs VI, 10, des hommes marqués du sceau VII, 9-17. Des exégètes anciens et modernes, d'*André* à *Holtzmann,* voient en effet dans le châtiment l'effet des prières des saints. Le premier note bien du reste que leur but dernier est la conversion des pécheurs; et les saints eux-mêmes, ajoutent-ils, désirent la souffrance pour expier leurs fautes en cette vie. *S. Augustin* disait, à propos de VI, 10 : « Ipsa est sincera et plena justitiae et misericordiae vindicta martyrum, ut evertatur regnum peccati..... Non enim contra ipsos homines, sed contra regnum peccati... petierunt, quo regnante tanta perpessi sunt » (De serm. Domini in monte, lib. I, 77).

Ce rapport du feu avec la prière fait déjà prévoir que les fidèles du ch. VII seront épargnés (v. VIII, 4). Mais dans quel sens et dans quelle mesure? Il y a deux manières d'interpréter les fléaux des trompettes; ou bien on les prendra au sens métaphorique, ce seront avant tout des punitions morales, au moins directement : ainsi l'absinthe, les sauterelles, l'inhumanité des Cavaliers, Dieu abandonnant les pécheurs au déchaînement des vices et des remords; et l'on pourrait invoquer en faveur de cette interprétation l'*Ep. aux Romains.* chap. I-II, qui représente apocalyptiquement les châtiments moraux, les vices privés et publics, comme une descente de la colère de Dieu; ou encore, et cela est plus probable, il s'agit bien, en général, de calamités directement matérielles; les justes auront comme tous les hommes leur part de la θλῖψις, mais ils n'en seront pas accablés, ils y achèveront leur purification, et en sortiront « vainqueurs ». C'est une vue plus complète.

**A-C. 6.** σαλπίζω, mot de basse grécité pour σαλπίγγω. — Tout est prêt maintenant pour l'exécution des jugements divins; l'écrivain, par toutes ces scènes préliminaires, a porté à une haute tension l'attente inquiète du lecteur.

### EXC. XX. — LE SENS DES TROMPETTES APOCALYPTIQUES.

Le son des trompettes humaines et angéliques a plus d'un effet dramatique dans l'A. T. Il prélude à la promulgation de la Loi sur le Sinaï (*Ex.* XIX, 16, 19); les *sept* trompettes des prêtres font crouler les murailles de Jéricho (*Josué,* VI, 13-20); enfin, *Joël* II, elles annoncent le « jour de Jahweh ». — Dans le N. T., les

Anges, avec la trompette, rassembleront les élus des quatre vents (*Mat.* XXIV, 31). Cfr. I *Cor.* XV, 52 « au son de la *dernière* trompette — car la trompette retentira, et les morts ressusciteront incorruptibles », et I *Thess.* IV, 16 : « à la voix de l'Archange, au son de la trompette divine, le Seigneur lui-même descendra du ciel, et ceux qui sont morts dans le Christ ressusciteront d'abord ».

Il est certain qu'on a affaire à une tradition, qui se trouve largement représentée dans les Apocryphes. Dans l'*Apoc. Moïse,* 22, la trompette (de Michel) convoque les Anges au jugement d'Adam après la chute; IV *Esd.* VI, 23 met son retentissement au nombre des signes précurseurs de la fin du monde; au même livre, V, 4, avant l'apparition de (?) l'Antéchrist, quelques mss. latins portent « post tertiam tubam » (al. *turbatam*, d'autres supposent *diem, tempora*). Dans l'*Apoc. Abraham* XXXI, Dieu lui-même sonne de la trompette et envoie son Élu grouper son peuple. Cfr. encore *Sib.* VIII, 239; la Sibylle citée dans *Lactance* Inst. div. VII, 16, parmi les ouvrages de *Bède* (P. L. XC, 1183), et divers autres apocryphes tardifs mentionnés par *Bousset* dans son *Antéchrist*, pp. 166-167. En dehors du Judaïsme et du christianisme, on peut même, avec cet auteur, en rapprocher le cor qu'embouche Heimdallr dans le « Crépuscule des Dieux ».

Tous ces derniers textes joignent la trompette au jugement, mais pas toujours au jugement pris du côté menaçant et lugubre. Dans l'A. T., excepté Joël, il s'agit d'alliance avec Dieu, puis d'une victoire éclatante d'Israël; dans *Mat.* et I *Thess.*, la sonnerie annonce le rassemblement et le bonheur définitif des élus; de même dans l'*Apocalypse d'Abraham.* Dans la prière *Shmonê 'Esrê,* 10, les Juifs disent à Dieu : « Sonne dans la grande trompette pour notre délivrance, et dresse une bannière pour le rassemblement de nos exilés »; dans le *Ps. Sal. XI, 1,* Jérusalem est réveillée par la trompette pour voir ses enfants ramenés par le Seigneur. *Eliezer ben Hyrkanos* et *Aqiba* (*Talm. Babyl.*, tr. *Rosch haschana*, 11 b et 16 a) mettent, l'un les sonneries du mois de Tischri en relation avec la délivrance future, qu'il croit devoir se faire en ce mois, l'autre celles de la nouvelle année avec les promesses de miséricorde qu'elles rappellent à Dieu. Aussi *Volz,* p. 310, dit-il assez justement : « Le son de la trompette est destiné généralement à réveiller le salut, et à annoncer que Dieu se lève..... On se représente la délivrance prenant vie au son des trompettes. »

Il nous semble, d'après cela, qu'on peut bien fixer le sens général des trompettes de notre Apocalypse : en donnant le signal de la destruction du monde impie, elles hâtent le salut et la récompense des justes, la consommation du règne de Dieu; elles sonnent le triomphe aux oreilles des élus.

Le passage de I *Cor.* (rapproché du problématique IV *Esd.* V, 4 où, *Volz* juge qu'on pourrait voir « vielleicht eine verstümmelte Trompetenapokalypse »), laisse présumer qu'il existait une tradition sur plusieurs trompettes eschatologiques, peut-être sept. Comme leur retentissement, ainsi que nous l'allons voir, s'étend sur tout le cours de l'histoire terrestre, depuis la glorification du Christ jusqu'à la fin du monde, Jean a peut-être appliqué, en le restreignant à ces « novissima tempora », le vieux schéma des sept époques; peut-être encore la répartition des calamités en sept groupes, — ce qui contraste avec les Cavaliers et les Vents, quoiqu'il s'agisse des mêmes réalités, — lui a-t-elle été inspirée uniquement par la tradition des sept Archanges; à moins que ce ne soit par la division du monde en sept parties, chez les pythagoriciens et ailleurs; il ne manquait pas de modèles

de ce genre, qu'on trouvera énumérés chez *Boll*, pp. 60 suiv. Inutile de dire que *Jérémias*, cédant encore ici à son innocente manie, a rapproché les 7 trompettes de 7 dieux stellaires babyloniens. Enfin, et c'est l'hypothèse qui nous plairait le mieux, s'il fallait en choisir une, la forme littéraire de la vision a pu subir l'influence d'une tradition eschatologique qui transparaît IV *Esd.* VII, 30, d'après laquelle la destruction du monde doit se prolonger sept jours, comme la création; ainsi, depuis que la parole de la « Nouvelle création » a retenti, une semaine symbolique acheminerait le monde au repos de l'éternité. Mais ce n'est qu'un symbole, car les trompettes ne répondent ni à des jours, ni à des périodes (INT. c. V, II, § I, 4).

## 2°-6°. *LA SÉRIE DES TROMPETTES.*

INT. — *Ces Trompettes sont sûrement eschatologiques, mais d'une eschatologie qu'il faut prendre au sens large* (INT. c. V, VIII). *Elles commencent à retentir une demi-heure après que le Livre a été déroulé, et le son de la dernière coïncide avec la fin du monde* (XI, 15-18); *c'est dire qu'elles embrassent tout l'âge de la Rédemption, depuis l'intronisation de l'Agneau, ou l'Ascension du Christ* (c. V), *en d'autres termes toute la première phase du Règne de Dieu, celle qui est* μετὰ διωγμῶν (*Marc*, X, 30). *Parmi les faits qui leur correspondent, et que la « récapitulation », dont il faut savoir user modérément en cette section, fera reparaître dans la section XII-XX (sauf quelques nuances d'extension et de points de vue), il en est donc de passés, d'actuels et de futurs par rapport à l'époque de la vision johannique.*

*Les sept « plaies » qui vont suivre décrivent sous des traits tout à fait généraux et universels, — ce en quoi elles se distinguent des « Sept Coupes » (XV-XVI) qui ont, au moins en premier lieu, un rapport plus spécial avec le milieu historique de l'Empire romain, — la ruine du monde hostile à la domination de Dieu. Elles se répartissent, comme les Sceaux, et même les Lettres, et plus tard les Coupes, en deux séries respectivement de 4 et de 3 membres* (INT. c. VII). *Cette règle qui s'applique dans tous les septénaires aurait dû, comme le note fort bien* Boll. p. 67, n. 2, *empêcher* Joh. Weiss *de les attribuer à une autre main que les Coupes. Pour celui-ci, Jean n'eût composé que le prélude 3-5, la vision de l'Aigle (VIII, 13) et les trois derniers fléaux, les 3 « Vae » (IX-s.). Le reste, VIII, 2, 6; 7-12; 13b; IX, 1; 13-14, 19 serait de l' « Éditeur » qui eût introduit le schématisme des 7 Anges, et ajouté les 4 premières plaies pour faire sept, en les assimilant aux autres séries. Cette vue est artificielle, comme toute sa théorie, mais elle vaut mieux pourtant que celle de* Calmes, *pour qui la série primitive eût été de 4, et les trois derniers fléaux ajoutés pour parfaire le nombre 7; car les « Vae » sont bien moins schématiques que le reste, et n'ont nullement l'air de remplissage.* Charles (Studies, p. 146-152) *regarde au contraire VIII, 7-12 comme une interpolation, dans leur position et leur forme actuelle, et propose d'ordonner autrement le texte de ce qui reste, avec des changements : trois Anges au lieu de sept. Tous ses arguments se heurtent au fait que le caractère original du septénaire est suffisamment garanti par les parallèles; et ses considérations sur la langue ont peu de portée pour ce qu'il affirme; ainsi pour* πολλοὶ τῶν ἀνθρώπων, *VIII, 11, le mot* πολύς *est fréquent dans l'Apocalypse, et rien ne pouvait empêcher Jean de le prendre une fois au sens partitif, qui est très régulier. Le sujet, dans VIII, 7-12, précède onze (ou douze) fois le verbe (sur dix-neuf), tandis qu'à partir de VIII, 13, et au ch. IX, l'ordre est presque toujours inversé; mais, sur ce point, Jean n'a pas de règle fixe; ainsi au 6e sceau du ch. VI, le sujet vient le premier huit fois; on peut noter du reste que jamais, dans cette péricope, l'objet ne précède le verbe; en somme, il n'y a donc aucune particularité sérieuse de construction qui indique une source.*

2° *Les quatre premières trompettes* (VIII, 7-12).

INT. — *Ces premiers fléaux, comme ceux des quatre Premiers sceaux, forment un tableau d'ensemble : c'est la colère de Dieu s'appesantissant sur la nature inanimée, décor de la vie humaine, avant de fondre directement sur l'humanité. Ils offrent une analogie partielle, déjà vue par* Irénée, *avec les plaies d'Égypte dans l'Exode* (Adv. Haer. IV, 30, 4). *Ils peuvent aussi répondre aux « Signes dans le ciel » de l'eschatologie synoptique* (Luc, *XXI, 11* — Joh. Weiss). *Il ne faut pas chercher de progression d'une calamité à l'autre, ni les prendre à la lettre, ni les considérer comme représentant des réalités successives de l'avenir* (*comparer* VIII, 7 à IX, 4, ad loc.). *C'est un schéma établi d'après le seul principe de la division du monde en quatre parties, — ou de la nature en quatre éléments, terre, eau* (*dédoublée en eaux marines et en eaux douces*), *feu et air, si l'on en rapproche le septième fléau; car Jean, tout en se servant des cadres traditionnels, se permettait pourtant de les desserrer et de les briser. Nous verrons aux « Sept Coupes »* (*c. XVI*), *une répartition absolument parallèle. L'ordre est logique, non chronologique; et rien n'indique qu'il faille y voir l'allégorie de faits humains de l'histoire; toutes les applications de cette nature faites par les exégètes anciens sortent absolument du sens littéral; les rapprochements cherchés par* Renan *et l'école « zeitgeschichtlich » avec divers cataclysmes du premier siècle ne prouvent que l'ingéniosité de ces commentateurs, qui n'a pourtant pas suffi à leur faire reconnaître le caractère traditionnel et schématique de ces grandioses lieux communs* (INT. c. V).

**A. B. 7.** ἐν αἵματι, instrum. — « mêlés de sang », cfr. XV, 2; « pluie de feu et de sang », dans *Sib.* V, vers 377. — Cfr. *Ex.* IX, 24, la septième plaie d'Égypte.

**C. 7.** La prohibition de VII, 1, de nuire aux arbres et à la verdure, est donc retirée; c'est arbitrairement que *Holtzm.* suppose la destruction de la verdure limitée aussi au tiers. *Schoettgen* note la même restriction au tiers dans divers écrits rabbiniques. — C'est la plaie de la terre, qui n'a pas une pleine correspondance avec celle de la 1re Coupe, XVI, 2.

——— **A. B. 8.** Dans les 7 plaies des trompettes, l'adjectif précède invariablement le substantif (ὁ δεύτ. ἄγγ., etc.), ce qui est en faveur de l'unité de main. — ὡς montre que ce n'était pas à proprement parler une montagne; plutôt une étoile. Cfr. *Jér.* LI, 25 (dit de Babylone), et les « montagnes brûlantes » d'*Hen. éth.* XVIII, 13; XXI, 3; CVIII, 4. — Cfr. la plaie du Nil, *Ex.* VII, 20, et, la « Deuxième Coupe » *Apoc.* XVI, 3.

**C. 8.** Voici la plaie de la mer, qui est frappée comme le Nil à la première plaie d'Égypte; le fait que dans une masse liquide continue il n'y a encore qu'*un tiers* de transformé montre qu'il n'y a, ici comme ailleurs, qu'une figure conventionnelle, qui ne saurait se réaliser à la lettre. La montagne est surnaturelle, puisqu'elle tombe du ciel; il serait trop mesquin d'y voir un bolide, et contraire à la figuration d'expliquer l'image par quelque éruption historique d'un volcan sous-marin dans les Cyclades, etc. (cfr. *Renan*). D'après *Hen. éth.* XVIII, et le symbolisme des Anges-étoiles, on pourrait penser que tous ces cataclysmes sont produits par des agents personnels; *André* dit que la montagne est le Diable. Ici, toutefois, ce n'est pas certain.

——— **A. 9.** τὰ ἔχοντα, nominatif non construit (INT., c. X, § II), ou apposition à τρίτον. — διεφθάρη, plus régulier, *rec. K.*

——— **B. C. 10.** Cfr. *Is* XIV, 12 (?). — C'est au tour des eaux douces; la limitation à un tiers des fleuves et des sources est encore bien artificielle, à moins, si l'on veut, que l'étoile n'ait couvert de ses débris un tiers de la terre ferme. Cette étoile est-elle un Ange? En tout cas, le parallèle de la chute de l'étoile Gohîkar (*Bundehesh*, XXX,

C. VIII. 7. Καὶ ὁ πρῶτος ἐσάλπισεν· καὶ ἐγένετο χάλαζα καὶ πῦρ μεμιγμένα *ἐν αἵματι καὶ ἐβλήθη εἰς τὴν γῆν· καὶ τὸ τρίτον τῆς γῆς κατεκάη, καὶ τὸ τρίτον τῶν δένδρων κατεκάη, καὶ πᾶς χόρτος χλωρὸς κατεκάη.

8. Καὶ *ὁ δεύτερος ἄγγελος ἐσάλπισεν· καὶ *ὡς ὄρος μέγα πυρὶ καιόμενον ἐβλήθη εἰς τὴν θάλασσαν· καὶ ἐγένετο τὸ τρίτον τῆς θαλάσσης αἷμα, 9 καὶ ἀπέθανεν τὸ τρίτον τῶν κτισμάτων τῶν ἐν τῇ θαλάσσῃ, *τὰ ἔχοντα ψυχάς, καὶ τὸ τρίτον τῶν πλοίων διεφθάρησαν.

10. Καὶ ὁ τρίτος ἄγγελος ἐσάλπισεν· καὶ ἔπεσεν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀστὴρ μέγας καιόμενος ὡς λαμπάς, καὶ ἔπεσεν ἐπὶ τὸ τρίτον τῶν ποταμῶν καὶ ἐπὶ τὰς πηγὰς τῶν ὑδάτων. 11. Καὶ τὸ ὄνομα τοῦ ἀστέρος λέγεται *ὁ *Ἄψινθος. Καὶ ἐγένετο τὸ τρίτον τῶν ὑδάτων εἰς ἄψινθον, καὶ πολλοὶ τῶν ἀνθρώπων ἀπέθανον *ἐκ τῶν ὑδάτων ὅτι ἐπικράνθησαν.

12. Καὶ ὁ τέταρτος ἄγγελος ἐσάλπισεν· καὶ ἐπλήγη τὸ τρίτον τοῦ ἡλίου καὶ τὸ τρίτον τῆς σελήνης καὶ τὸ τρίτον τῶν ἀστέρων, *ἵνα σκοτισθῇ τὸ τρίτον αὐτῶν καὶ ἡ ἡμέρα μὴ φάνῃ *τὸ τρίτον αὐτῆς, καὶ ἡ νὺξ ὁμοίως.

18, 31), avant la fin du monde, mentionné par *Bousset,* est un trait qui peut bien avoir été emprunté par les Perses à l'apocalyptique juive et chrétienne, comme beaucoup d'autres. La fin du ch. VI nous a montré toutes les étoiles déjà tombées du ciel; mais il n'y a pas contradiction, car il ne s'agissait pas encore en ce passage d'effets réalisés (cfr. *Joh. Weiss*).

—— **A. B. 11.** Ἄψινθος est féminin (INT. c. x, § II); aussi ὁ est-il omis ℵ, al, ou le substantif changé en ἄψινθιος. — ἐκ (A : ἐπὶ) marque ici la cause; c'est un des nombreux emplois, dans l'*Apoc.*, de cette préposition envahissante (INT. c. v, § I). — « Absinthe », symbole de souffrances, surtout morales, chez les Prophètes, *passim*, par exemple *Jér.* IX, 14-15; XXIII, 15; cfr. IV *Esd.* v, 9 : in dulcibus aquis salsae invenientur. — Cfr. la « 3e Coupe », XVI, 4-7, où les eaux douces sont changées en sang.

**C. 11.** L'empoisonnement des sources et des eaux courantes éveille en premier lieu l'idée d'épidémies, suivant les préjugés de l'époque, comme le 4e Cavalier; mais le nom symbolique d' « Absinthe », qui signifie amertumes, chagrins, semble, par exception, transporter ce fléau dans le domaine moral. Disons que Jean a combiné diverses idées. Sur un autre point le parallélisme avec les autres fléaux se trouve dérangé : il ne meurt pas un « tiers » des hommes, mais seulement « beaucoup »; c'est que le massacre du tiers des hommes est réservé au fléau de la Sixième Trompette, comme le plus grave de tous : signe de l'unité du morceau. Si Jean n'a employé qu'ici πολλοί au sens partitif, au lieu d'une mesure déterminée, c'est qu'il n'a pas eu ailleurs les mêmes raisons (cfr. *Charles,* supra).

—— **A. B. 12.** ἵνα signifie ici « en sorte que » (INT, c. x, § II). — τὸ τρίτον αὐτῆς omis 1573-38-2020, al. — τὸ τρίτον αὐτῶν, αὐτῆς est d'excellent grec, et cet emploi de l'accusatif est classique; je ne saisis pas pour quelle raison *Charles* regarde ce passage comme incompréhensible, et veut modifier le texte, d'après le copte, et en supposant un original hébraïque, en τὸ τρίτον ἡμέρας καὶ νυκτὸς ὁμοίως (*Studies,* p. 15.). — Cfr. la 4e Coupe, et les Ténèbres de la neuvième plaie d'Égypte, *Ex.* x, 21-23, cfr. *Ex.* VII, 25; lieu commun qui se retrouve *Amos* VIII, 9; *Joël* III (IV), 15; IV *Esd.* v, 4, etc.

**C. 12.** La plupart des exégètes croient qu'il s'agit d'une abréviation de la *durée* du jour et de la nuit, ce qui serait assez étrange; il est bien plus naturel d'y voir une diminution de l'éclat du jour, et de la lumière des astres nocturnes (φάνῃ).

C. VIII. 7. Et le premier sonna de la trompette; et il y eut de la grêle et du feu mêlés de sang, et [cela] fut jeté sur la terre; et le tiers de la terre brûla, et le tiers des arbres brûla, et toute herbe verte brûla.

8. Et le deuxième Ange sonna de la trompette; et comme une grande montagne brûlante de feu fut jetée dans la mer; et le tiers de la mer devint du sang, 9. et il mourut le tiers des créatures qui sont dans la mer, [de] ce qui a des âmes, et le tiers des navires furent détruits.

10. Et le troisième Ange sonna de la trompette; et il tomba du ciel une grande étoile brûlant comme un flambeau, et elle tomba sur le tiers des fleuves et sur les sources des eaux. 11. Et le nom de l'étoile se dit : « l'Absinthe ». Et le tiers des eaux devint absinthe, et beaucoup des hommes moururent à cause des eaux, parce qu'elles étaient devenues amères.

12. Et le quatrième Ange sonna de la trompette; et fut frappé le tiers du soleil et le tiers de la lune et le tiers des étoiles, pour qu'ils fussent obscurcis d'un tiers, et que le jour ne brillât [plus] d'un tiers, et la nuit pareillement.

Ainsi la terre, la mer, les eaux douces et les astres, ont été atteints successivement. Il ne reste plus du monde matériel que l'air (7e trompette), et l' « Abîme », l'Hadès qui va jouer un rôle à la trompette suivante, nouveau signe que ce qui suit est joint intimement aux quatre premières plaies.

### 3° *Proclamation de l'Ange* (VIII, 13)

INT. — *Le trouble est dans la nature, mais jusqu'ici les hommes n'ont été frappés qu'indirectement; maintenant trois « Malédictions » spéciales, annoncées à part, vont fondre sur eux. Un Aigle les proclame. Ce mot* (οὐαί) *qui devrait être neutre, sera mis par l'auteur au féminin* (*infra*). *C'est sans doute qu'elles sont personnifiées comme des espèces d'Erinnyes* (*Swete*).

C. VIII. 13. Καὶ εἶδον, καὶ ἤκουσα *ἑνὸς ἀετοῦ πετομένου ἐν μεσουρανήματι λέγοντος φωνῇ μεγάλῃ· Οὐαὶ οὐαὶ οὐαὶ *τοὺς κατοικοῦντας ἐπὶ τῆς γῆς *ἐκ τῶν λοιπῶν φωνῶν τῆς σάλπιγγος τῶν τριῶν ἀγγέλων τῶν μελλόντων σαλπίζειν.

C. VIII. 13. Et je vis; et j'entendis un aigle qui volait au zénith, disant d'une grande voix : « Malheur, malheur, malheur à ceux qui habitent sur la terre, à cause des voix restantes de la trompette des trois anges qui sont près de sonner de la trompette! »

**A. B. 13.** ἑνός pour τινος (INT. c. V, §§ I-II). — Pour ἀετοῦ, on lit ἀγγέλου P-$\alpha^3$-**025**, quelques mss. du type *André, arm;* dans α 107-13-42 ἀγγέλου ὡς ἀετοῦ. — Τοὺς κ. : l'accusatif est irrégulier (INT. c. X, § II); τοῖς κατοικοῦσιν, A, al. *lat.* — « Aigle » cfr. XII, 14; aigle messager *Bar. syr.* LXXVII, 13-suiv.; emblème du jugement *Mat.* XXIV, 28. — ἐκ causal.

**C. 13.** Il est très difficile de préciser si cet aigle est une figure traditionnelle. On n'est du moins pas obligé d'y voir avec *Boll* (p. 38) la constellation de Pégase. C'est le rapprochement avec *Mat.* qui est le plus séduisant.

4° *Cinquième trompette et première malédiction : les sauterelles* (IX, 1-12).

INT. — *Une invasion de démons, sortis de l'Abîme sous forme de sauterelles fantastiques, tourmente les hommes non marqués du sceau divin, mais sans les faire mourir. Sur les rapports des 3 « Vae » avec les 4 premières Trompettes, vid. supra.*

C. IX. 1. Καὶ *ὁ πέμπτος ἄγγελος ἐσάλπισεν, καὶ εἶδον ἀστέρα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ *πεπτωκότα εἰς τὴν γῆν, καὶ ἐδόθη αὐτῷ ἡ κλεὶς τοῦ φρέατος τῆς ἀβύσσου. 2. Καὶ ἤνοιξεν τὸ φρέαρ τῆς ἀβύσσου, καὶ ἀνέβη καπνὸς ἐκ τοῦ φρέατος ὡς καπνὸς καμίνου μεγάλης, καὶ ἐσκοτίσθη ὁ ἥλιος καὶ ὁ ἀὴρ *ἐκ τοῦ καπνοῦ τοῦ φρέατος. 3. Καὶ ἐκ τοῦ καπνοῦ ἐξῆλθον ἀκρίδες εἰς τὴν γῆν, καὶ ἐδόθη *αὐταῖς ἐξουσία ὡς ἔχουσιν ἐξουσίαν οἱ

A. B. 1. ὁ πέμ., même construction qu'aux 4 autres trompettes. — πεπτωκότα : l'étoile était déjà tombée quand il la vit, usage exact du parfait. — ἄβυσσος (LXX, *passim*), traduit תהום, profondeurs de la mer, puis de la terre, puis Shéol, enfin séjour des démons, des damnés, des fléaux, des monstres (*Hen. éth.* XVIII, XIX, XXI, XC, etc., *Hen. sl.* XXVIII, 3; ibid. XLII, 2, description des monstres qui tiennent « la clé de l'abîme »; cfr. *Apoc.* I, 18, « clés de la mort et de l'enfer », et XX, 1). — Image de l'étoile tombée : cfr. *Sib.* V, 137-suiv., *Sib.* III, VIII, II, *passim; Hen. éth.* LXXXVI, 1-sqq. (Azazel ou Semyaza tombé au milieu des bœufs, avec d'autres étoiles, dans la « Vision des Animaux »); LXXXVIII, 1; XVII-sqq, les 7 étoiles, montagnes ardentes, tombées et enfermées dans un lieu de torture; IV *Esd.* XV (VI *Esd.*, chrétien), 35. Pour le sens, nous croyons qu'on peut très bien rapprocher *Luc* X, 18 : « Je voyais Satan tomber du ciel comme un éclair », cfr. *Is.* XIV, 12.

C. 1. Cette étoile tombée, qui reçoit une clé, est certainement ici un esprit; l'Apocalyptique nous a habitués à cette représentation des Anges (v. *supra,* et bien d'autres passages, dans l'*Asc. Is.*, le *Livre d'Élie hébreu,* etc. INT.). On peut, je crois, l'identifier, à l' « Abaddon » du v. 11, *infra,* et je me demande même s'il ne faut pas y reconnaître le même être qu'au ch. XX (v. *ad loc.*), Satan, dont la chute fut contemplée par le Seigneur (*Luc,* supra). Cette chute, supposée déjà réalisée par le temps de πεπτωκότα, serait décrite plus tard au ch. XII (v. *ad loc.*); alors la plaie qui suit aurait quelque rapport avec le déchaînement de crimes et de malheurs que produira la colère du Diable parcourant la terre. Nous aurions ainsi un parallélisme avec la scène d'ouverture de la 2e section prophétique. Si la plaie des sauterelles n'arrive qu'en cinquième lieu, cela n'importe guère; l'ordre est indifférent, parce qu'il ne s'agit pas de succession chronologique; des raisons traditionnelles ou littéraires ont pu l'amener à cette place, le fléau actuel, ainsi que nous l'allons voir, étant purement typique comme les précédents. Ou bien, mieux encore, c'est qu'il y a dans la vision progression de l'ordre physique à l'ordre moral et humain, du plan individuel au plan social et religieux (v. *infra*).

——— A. B. C. 2. καὶ... ἀβύσσου, omis, par homœoteleuton, ℵ, *rec. K,* al, *Aréthas, Syrsw*, arm., etc.; — ἐκ... καπνός, omis Av20-r1-1r, Av46-35-2018, α1572-41-2021, α404-87-172 — καιομένης pour μεγάλης, *Orig., rec. K.* — ἐκ τοῦ καπνοῦ, instrumental, INT., c. X, § II. — Cet obscurcissement du soleil rappelle la 4e plaie; Jean ne craint pas de se redire, parce que tout cela est figuré, et les images prennent des valeurs nouvelles avec les nouveaux contextes. L'*air*, le quatrième élément, est frappé à son tour, et l' « Abîme », la dernière partie du monde, entre aussi en scène.

——— A. B. 3. Dans ce verset et les suivants, les manuscrits présentent de nombreuses fluctuations entre αὐταῖς, féminin comme l'exige ἀκρίδες (*Orig.* et *And.* partout),

C. IX. 1. Et le cinquième Ange sonna de la trompette, et je vis une étoile qui du ciel était tombée sur la terre, et lui fut donnée la clé du puits de l'Abîme. 2. Et elle ouvrit le puits de l'Abîme, et il sortit une fumée du puits comme une fumée de grande fournaise, et obscurcis furent le soleil et l'air par la fumée du puits. 3. Et de la fumée sortirent des sauterelles sur la terre, et il leur fut donné un pouvoir comme ont pouvoir les scor-

et αὐτοῖς, qui peut être une de ces fautes de distraction assez communes dans l'Apocalypse, ou bien un accord *ad sensum*, car ces sauterelles sont des êtres intelligents, des « δαίμονες », genre masculin. *Tisch.* met partout αὐτοῖς, *Soden* ne l'accepte qu'au v. 5, avec ℵ, A, Av20-r1-1r, α103-7-104, α101-12-181; nous avons suivi son texte, qui est aussi celui de *Swete*. — Sauterelles : cfr. la plaie d'Égypte d'*Ex.* x, 12-15, et *Joël* I, 4-suivants. — Scorpion : cfr. *Luc.* x, 19 : δέδωκα ὑμῖν τὴν ἐξουσίαν τοῦ πατεῖν ἐπάνω ὄφεων καὶ σκορπίων, καὶ ἐπὶ πᾶσαν τὴν δύναμιν τοῦ ἐχθροῦ.

**C. 3.** Le lieu d'où sortent ces insectes, et qui est l'enfer des damnés, le genre de leur malfaisance, leur structure fantastique, et la royauté de l'Ange de l'Abîme, montrent assez que ces sauterelles ne sont pas des animaux, mais des démons ou des entités démoniaques.

Ce tableau est, avec le suivant, un des plus originaux du livre. L'idée d'une invasion de sauterelles était bien fournie par l'*Exode* et *Joël*, mais, ici, la calamité n'est plus de l'ordre matériel (v. *infra*). D'abord ce sont des sauterelles-scorpions; le scorpion (A. T., *passim*), est, avec le serpent, un des animaux nuisibles à l'homme qui symbolisent les forces du *mal spirituel* en action dans le monde (*Swete*), comme le font bien ressortir les derniers mots de notre citation de saint Luc. Il n'y a du reste de commun avec Joël, dans le détail, que la comparaison des chevaux, des dents de lion, et l'image d'une armée, et ce ne sont là chez le prophète que des hyperboles poétiques; ici il en va tout autrement.

Grâce à *Boll* (pp. 68-suiv.), on peut cependant retrouver l'origine probable de ces traits descriptifs. L'esprit de Jean a été influencé non seulement par la Bible, mais par des représentations figurées de la région et de l'époque (Int, c. v, II, § III). Après les hommes-scorpions qui gardent le soleil et la porte de l'enfer (*Gilgamesch*, tablette IX, col. II, 3-9), des figures composites voisines avaient trouvé place dans la mythologie et l'astrologie de Babylone; tels les « centaures » gravés sur les bornes ou les cylindres (*Gunkel*, Verst., p. 52, 4; *King*, Babylonian Boundary Stones, 1912; *Ward*, The Seal Cylinders of Western Asia, 1910, pp. 210 et 382; *Weidner*, Babyloniaca, VI, 4, pl. VII, 1912); parfois ils ont plusieurs queues, mais toujours une de scorpion. Le même monstre, représentant la constellation du Sagittaire, a passé dans la décoration des temples et des momies d'Égypte, à l'époque hellénistico-romaine (*Boll*, p. 69). Des fantasmagories du même goût, dans l' « Histoire véridique » de *Lucien*, I, 11-suiv., chevaux-fourmis, etc., montrent, déclare Boll avec grande apparence de raison, qu'au IIe siècle et au temps de l'Apocalypse, des représentations comme celles de nos sauterelles étaient choses qui ne surprenaient pas le public (*Id.* p. 146). Il est donc vraisemblable que Jean avait eu occasion de voir de ces figures monstrueuses qui nous déroutent de nos jours et nous paraissent à tort le produit d'une imagination échevelée; elles se seront combinées dans sa mémoire avec les sauterelles de l'Exode et de Joël pour lui montrer dans sa vision le présent tableau — tout comme Ézéchiel a utilisé les « Kirubi » de Babylone (Int, c. v). Seulement ces êtres ne sont plus des centaures; ils se sont réduits, comme l'idée l'exigeait (v. *infra*) à la proportion d'insectes malfaisants.

**A. B. 4.** Au lieu de ἀδικήσουσιν (Int. c. x, § II), on a ἀδικήσωσιν, correction, ℵ,

σκόρπιοι τῆς γῆς. 4. Καὶ ἐρρέθη *αὐταῖς ἵνα μὴ *ἀδικήσουσιν τὸν χόρτον τῆς γῆς *οὐδέ πᾶν χλωρὸν *οὐδὲ πᾶν δένδρον, *εἰ μὴ τοὺς ἀνθρώπους οἵτινες οὐκ ἔχουσιν τὴν σφραγῖδα τοῦ θεοῦ ἐπὶ τῶν μετώπων. 5. Καὶ ἐδόθη *αὐτοῖς ἵνα μὴ ἀποκτείνωσιν αὐτούς, ἀλλ' ἵνα *βασανισθήσονται μῆνας πέντε· καὶ ὁ βασανισμὸς αὐτῶν ὡς βασανισμὸς σκορπίου, ὅταν παίσῃ ἄνθρωπον. 6. Καὶ ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ζητήσουσιν οἱ ἄνθρωποι τὸν θάνατον καὶ οὐ μὴ *εὑρήσουσιν αὐτόν, καὶ ἐπιθυμήσουσιν ἀποθανεῖν, καὶ *φεύγει ὁ θάνατος ἀπ' αὐτῶν. 7. Καὶ τὰ *ὁμοιώματα τῶν ἀκρίδων *ὅμοιοι ἵπποις ἡτοιμασμένοις εἰς πόλεμον, καὶ *ἐπὶ τὰς κεφαλὰς αὐτῶν ὡς στέφανοι ὅμοιοι χρυσῷ,

P, Q, la plupart des minusc., *And.*, *Aréthas*, — *B. Weiss.* — Noter l' « hébraïsme » οὐδὲ πᾶν; — οὐδὲ πᾶν χλωρόν omis ℵ, *Prim.*, sans doute pour faire de l'harmonisation avec la 1re trompette. — εἰ μή, au sens de « mais seulement », qu'il ne faudrait pas transporter *Gal.* I, 19; sur six passages de l'Apocalypse, il ne se retrouve que XXI, 27. — εἰ μὴ κτλ. cfr. *Bar. syr.* c. XXVIII, la protection des habitants de la Terre Sainte; se reporter à *Apoc.* VII, 3-suiv.

**C. 4.** Ce premier « Vae », annoncé si solennellement, paraît pourtant à première vue moins grave que les précédents; de plus, il semblerait en contradiction avec la première plaie, qui n'a pas laissé de verdure à protéger; mais en réalité, ce sont là des tableaux séparés et indépendants dans leur symbolisme respectif, quoique rangés dans un même décor général; il n'y faut pas voir des touches successives apportées à un même tableau, encore bien moins une succession rigoureuse dans les temps à venir qui se dévoilent à Jean; la succession n'est que logique (INT. c. V). Il y a bien quand même en fait aggravation des fléaux, parce qu'ils sont transportés dans un autre ordre, et atteignent plus directement les hommes, non seulement dans leur corps, mais dans leur âme. En effet, cette plaie-ci est réservée à ceux qui n'ont pas été marqués du sceau, c'est-à-dire aux méchants; et il résulte bien de ce verset que *tous* les fidèles ont été marqués, et non pas seulement les 144.000 Israélites (*Supra* c. VII). Il en résulte encore, et la suite le confirme, qu'il s'agit à peu près sûrement et exclusivement de maux spirituels, péchés, terreurs, remords, chagrins, etc. *André* interprétait déjà au sens spirituel ces sauterelles et leur malfaisance; mais il différait ce déchaînement des esprits de l'Abîme jusqu'au temps de l'Antéchrist, tandis qu'il faut plutôt y voir les douleurs d'enfer qui tourmentent dans tous les temps les consciences coupables.

——— **A. 5.** Pour βασανισθήσονται (INT. c. X, § II), Q et toute la *rec. K, Orig., And.*, *Aréthas* ont βασανισθῶσιν; al. βασανίσωσιν, tournure plus régulière.

**C. 5.** Cette mesure de cinq mois est inconnue par ailleurs dans l'Apocalyptique. Faut-il y voir seulement un nombre rond, sans signification symbolique précise, comme nous disons « quatre ou cinq »? (cfr. *Luc* XII, 6, 52, al.) Ou bien est-ce la longueur de la période durant laquelle les invasions des vraies sauterelles sont à craindre? Ici l'invasion durerait toute la période (*Bousset*). Mais *Boll*, p. 68, fait une observation digne d'intérêt : les sauterelles, dans les calendriers hellénistiques, apparaissent dans les mois et les années qui sont sous les signes du Cancer et du Scorpion; et, depuis le mois du Scorpion jusqu'à la fin de l'année, il y a *cinq mois*. Cela voudrait donc dire, que le fléau durera jusqu'à la fin de l'année; et nous pouvons croire qu'il s'agit de l'année symbolique du monde, c'est-à-dire qu'il ne cessera pas avant la consommation, le jugement. Voilà qui porterait encore à supposer que Jean s'est inspiré, consciemment ou non, d'un système populaire hellénistique, dont il a spiritualisé les données.

——— **A. B. C. 6.** Le futur après οὐ μὴ ne se trouve ailleurs dans l'*Apoc.* que XVIII, 14; cfr. pour cette tournure, que *Moulton* dit archaïque et en train de dispa-

pions de la terre. 4. Et il leur fut dit qu'elles ne nuisissent pas à l'herbe de la terre, ni à aucune verdure ni à aucun arbre, mais seulement à tous les hommes qui n'ont pas le sceau de Dieu sur les fronts. 5. Et il leur fut donné de ne pas les tuer, mais qu'ils fussent tourmentés cinq mois; et leur tourment [est] comme un tourment de scorpion, lorsqu'il vient à piquer un homme. 6. Et en ces jours-là, les hommes chercheront la mort, et il leur sera impossible de la trouver, et ils désireront mourir, et la mort s'enfuit d'eux. 7. Et les apparences de ces sauterelles [sont] pareils (*sic*) à des chevaux qui ont été préparés pour la guerre, et sur leurs têtes, [il y a] comme des couronnes pareilles à de l'or, et leurs visages [sont] comme des

raître, *Mat.* XVI, 22 et *Luc* XXI, 23; εὕρωσιν dans A et α3-P-**025**. — Pour φεύγει, *Orig.*, *And*, la *rec. K.* ont φεύξεται. C'est un présent dramatique, ou bien Jean exprime un fait continu dans l'histoire humaine. L'âme, empoisonnée de peines secrètes envoyées par l'enfer à la suite du péché, appelle la mort et ne la trouve pas; la pensée et l'expression sont familières aux poètes bibliques et profanes, cfr. *Joh.* VIII, 3, etc. Il est bien superflu d'amener ici avec *Boll* l'idée des gardiens des enfers (Centaures ou hommes-scorpions), qui peuvent en interdire l'entrée.

—— **A. B. 7.** Ὁμοίωμα, qui, dans *Ezéch.* I, 16; X, 21, traduit דְּמוּת, cfr. *Rom.* I, 23; VIII, 3; *Phil.* II, 7, etc., signifierait ici, d'après *Bousset* « Gleichgestalt » ou « die Gestalt, insofern sie einer andern gleich ist » ; le masc. ὅμοιοι (ὅμοια ℵ, al; ὁμοίωμα *Orig.*, ὁμοιώματα A, al.) est une des fautes ordinaires de l'*Apoc.* (INT. c. V, § II). — On attendrait plutôt le génitif après ἐπί; mais, à l'époque, l'emploi des trois cas n'était plus très distinct après ἐπί local (*Moulton*, p. 174). — Description inspirée en partie de *Joël*, II, 4-suiv.

**C. 7.** Il y a des gens qui trouvent une grossière ressemblance entre la sauterelle et le cheval (cfr., après *Holtzm.*, l'allemand « Heupferd », ou l'italien « cavaletta », et un dicton arabe rapporté par Niebuhr et cité par plusieurs commentateurs : « La sauterelle ressemble, pour la tête, au cheval, pour le poitrail au lion, pour les pattes au chameau, pour le corps au serpent, pour les antennes aux cheveux de la vierge »). Mais c'est surtout ici qu'on peut se rappeler les « centaures », à cause du visage d'homme, et aussi de la « couronne »; le Sagittaire de l'astrologie grecque était διαδηματοφόρος (*Boll*).

—— **A. B. 8.** εἶχαν, ℵ, A (INT. c. V, § II; *Soden* veut εἶχον) — « dents de lion » cfr. *Joël* I, 6, où ce n'est qu'une métaphore poétique.

**C. 8.** *Boll* (p. 70), rappelle que dans *Elien*, Traité sur les Animaux, les centaures sont caractérisés par des βαθεῖαι τρίχες; le Sagittaire a parfois aussi une longue chevelure, et d'autres traits féminins, jusque dans des représentations de la Renaissance. Pour *André*, c'est un symbole de la volupté.

—— **A. C. 9.** Le premier θώρακας ne peut signifier que « poitrines » (*Prim.* : « pectora »), par une espèce de jeu de mots. C'est pour *André* le symbole de la dureté de cœur des démons. Malgré leur aspect terrible, et leurs rapports presque évident avec les centaures, il ne faudrait pas, avec certains auteurs, parler des « dimensions extraordinaires » de ces sauterelles; l'auteur n'en souffle mot, et d'ailleurs tout le contexte et le symbolisme entraînent un contraste entre leur petitesse, qui pourrait les faire mépriser, et leur nombre énorme, les cuisantes douleurs qu'elles causent, la dureté de leur cuirasse qui empêche de détruire ces minuscules ennemis; c'est quelque chose de mesquin et de terrifiant à la fois, qui s'attaque aux hommes ennemis de Dieu comme d'insupportables nuées d'insectes.

καὶ τὰ πρόσωπα αὐτῶν ὡς πρόσωπα ἀνθρώπων. 8. Καὶ *εἶχαν τρίχας ὡς τρίχας γυναικῶν, καὶ οἱ ὀδόντες αὐτῶν ὡς λεόντων ἦσαν, 9. Καὶ εἶχον *θώρακας ὡς *θώρακας σιδηροῦς, καὶ ἡ φωνὴ τῶν πτερύγων αὐτῶν ὡς φωνὴ ἁρμάτων ἵππων πολλῶν τρεχόντων εἰς πόλεμον. 10. Καὶ *ἔχουσιν οὐρὰς ὁμοίας σκορπίοις καὶ κέντρα, καὶ ἐν ταῖς οὐραῖς αὐτῶν ἡ ἐξουσία αὐτῶν ἀδικῆσαι τοὺς ἀνθρώπους μῆνας πέντε. 11. *Ἔχουσιν ἐπ' αὐτῶν βασιλέα τὸν ἄγγελον τῆς ἀβύσσου, *ὄνομα αὐτῷ Ἑβραϊστὶ *Ἀβαδδών, καὶ ἐν τῇ Ἑλληνικῇ ὄνομα ἔχει *Ἀπολλύων.

12. *Ἡ οὐαὶ ἡ μία ἀπῆλθεν· ἰδοὺ *ἔρχεται ἔτι δυὸ οὐαὶ μετὰ ταῦτα.

——— **A. B. 10.** Ἔχουσιν (*And.* εἶχον), changement de temps, comme au v. 6, pour les même raisons peut-être. — κεντρα : Cfr. I *Cor.* xv, 16.

**C. 10.** « *L'aiguillon* de la mort est le péché », disait Saint Paul, *loc. cit. Swete,* qui rappelle ce texte, donne du tout une interprétation bien suggestive, quoique partielle : « As to the general sense the locusts of the Abyss may represent to us memories of the past brought home at times of Divine visitations, which hurt by recalling forgotten sins. »

——— **A. B. 11.** Encore ἔχουσιν présent; *rec. K* ἔχουσαι, ailleurs ἔχοντες, εἶχον, « habebant ». — ὄνομα αὐτῷ κτλ, rappelle la proposition nominale hébraïque (שְׁמוֹ אֲבַדּוֹן) cfr. *Joh.* I, 6 ὄνομα αὐτῷ Ἰωάννης; ᾧ préposé א, *af.*, *vulg.*; *And* : αὐτοῦ. — אֲבַדּוֹן (LXX ἀπώλεια, perditio, « haguel » en éthiopien) *Ps. Sal.* xiv, *Asc. Is.* x, *Apoc. Abraham.* xxi, etc., signifiait d'abord la destruction au Shéol, puis, chez les rabbins, la partie la plus profonde du Shéol; il est ici personnifié, comme l' « Hadès » au ch. vi, 8, comme « la Mort et l'Hadès » xx, 14, mais l'était déjà *Job.* xxvi, 6; xxviii, 22. — « Abîme » (qui est lui-même « Abaddon » ou « haguel »), *Hen. éth.* x, xviii, xc; *Ap. Abraham* xxi, *Élie hébreu* et *copte,* etc.

**C. 11.** Ce verset achève de démontrer que les sauterelles sont des démons, ou du moins des œuvres de l'esprit diabolique. Cet « Ange de l'Abîme » qui est leur roi peut bien être, à notre avis, malgré *Bousset,* le même que l'étoile tombée du v. 1; Satan, ayant reçu le pouvoir de déchaîner ses troupes infernales (ouverture du puits de l'Abîme) se met à leur tête pour tourmenter les pécheurs, dès avant leur mort, par les peines morales et le désespoir. Jean a traduit Abaddon en grec, et il est possible qu'il l'ait fait à cause de la paronymie d'Ἀπολλύων avec Apollon. Ce dieu faisait souvent du mal avec son arc, et déjà les Grecs, comme le note *Joh. Weiss,* rapprochaient Ἀπόλλων du verbe ἀπόλλυμι (*Eschyle,* Agamemnon); ce prophète aurait donc fait un jeu de mots sarcastique sur le nom d'un des dieux les plus vénérés du paganisme; mais le rapport ne va pas plus loin, à moins qu'on ne veuille rapprocher l'arc d'Apollon de celui des centaures et de l'aiguillon des scorpions. Cfr. *Gunkel,* Sch. p. 217-suiv., Verst, p. 52; *Gressmann,* p. 188. Celui-ci rappelle que les LXX, dans *Amos* vii, 1, ont introduit *Gog* parmi les sauterelles, comme leur roi : καὶ ἰδοὺ βρύχος εἷς Γὼγ ὁ βασιλεύς; ce qui tend à faire supposer que les sauterelles étaient déjà, dans quelque tradition eschatologique, identifiées à l'ennemi mythique du Nord (voir au ch. xx).

——— **A. B. 12.** ἔρχεται, construction pindarique (Int. c. x, § II). — Pour μία = πρώτη (Int. c. x, § II), cfr. *Mc.* xvi, 2 et parallèles : τῇ μίᾳ τῶν σαββάτων. — οὐαί au féminin, v. *supra,* en tête de la péricope, et Int. c. x, § II. — Le v. 12, pour *Spitta* et *Erbes,* est du dernier rédacteur.

**C. 12.** La « malédiction » est personnifiée, à moins que, avec *Bousset,* on ne veuille sous-entendre quelque mot féminin comme θλῖψις. Remarquer la solennité de l'avertissement. Les démons n'ont encore tourmenté que les âmes des hommes; ils vont maintenant déchaîner contre eux les massacres d'une guerre d'extermination.

visages d'hommes. 8. Et elles avaient des cheveux comme les cheveux des femmes, et leurs dents étaient comme [des dents] de lions. 9. Et elles avaient des thorax comme des cuirasses en fer, et la voix de leurs ailes [était] comme une voix de chars aux nombreux chevaux courant en guerre. 10. Et elles ont des queues pareilles à des scorpions, et des aiguillons, et dans leurs queues [est] leur pouvoir de nuire aux hommes cinq mois. 11. Elles ont au-dessus d'elles [comme] roi l'Ange de l'Abîme; son nom en hébreu est Abaddon, et dans la [langue] grecque il a nom Apollyon.

12. Le « Malheur! » premier a passé; voici qu'il vient deux « Malheur! » après ces choses.

### 5° *Sixième trompette. Antithèse : la deuxième malédiction, qui extermine le tiers de l'humanité, avec, en face, le triomphe des témoins du Christ* (IX, 13-XI, 14).

INT. — *On peut voir dans cette section une nouvelle forme de l'antithèse rencontrée au 6e sceau, parce que nous sommes encore arrivés à un sixième moment* (INT. c. VII). *Entre les deux tableaux se trouve intercalé le ch. X, (qui est d'une très grande importance), comme VII, 1-3 l'a été entre VI, 12-17 et VII, 4-17, et comme VIII, 2-6 entre les Sceaux et les Trompettes.*

#### a. *Deuxième malédiction : le carnage de la cavalerie infernale* (IX, 13-21).

INT. — *Ce fléau présente un grand parallélisme de détails avec le précédent; mais le sens en est tout autre, et tant de similitudes prouvent uniquement l'unité d'inspiration et de main. Les cavaliers, contre* Boll *et d'autres, ne sont pas une simple répétition des sauterelles. La langue accumule les fautes ordinaires du livre. Tous les critiques rattachent ce morceau à la même source que les « Sauterelles », si ce n'est que* Weyland *attribue le v. 18 à l'éditeur chrétien et, que* Spitta *trouve une élaboration du temps de Trajan aux vv. 14 et 15, transposant à la fin la première partie de ce dernier.*

*Tout le tableau, nous le verrons, a des rapports multiples avec diverses parties du livre : signe d'unité.*

**A. B. 13.** φωνῆς ℵc, al; — μίαν, pour τινα (INT. c. X, § II) — τεσσάρων omis ℵc, A, al *am, fuld, syr, boh, eth,* τῶν τεσσ. κερ. omis δ505-78-1948. — τοῦ χρυσοῦ omis δ505-14-69, δ603-92-61, *arm.* Au lieu de κερ. τοῦ θυσ. τοῦ χρ., on a ζώων τῶν ἑστώτων α501-37-432. — « L'autel d'or » cfr. VIII, 3.

**C. 13.** C'est l'autel lui-même qui prend la parole; il semble que ce soit une personnification des prières des saints qui y ont été offertes (VIII, 3-suiv.), et qui atteignent maintenant un de leurs résultats; car cette plaie est la principale de toutes.

**A. B. 14.** λέγοντα ℵ*, A, v. INT. c. X, § II; apposition, accord *ad sensum* (?), ou plutôt solécisme; ailleurs λέγων (*rec. K*), λέγοντος (Q, *Aréthas, Orig.*, al.), λέγουσαν (α3-P-**025**, Av20-r1-1r, al.), λεγούσης (*And.*, ℵc qui a φωνῆς), corrections. — Pour ὁ ἔχων, solécisme, car ici on ne peut guère y voir une parenthèse (voir analogies hellénistiques dans les signalements, *Moulton*, p. 107) on rencontre les corrections τῷ λέγοντι, ὃς εἶχεν; — τέσσαρες (pour τέσσαρας), leçon de ℵ; α404-87-412 (INT. c. X, § II), recommandée par Moulton, p. 104. — « Les 4 Anges » cfr. VII, 1; — L'Euphrate, cfr. XVI, 12 et *Hen. éth.* LVI, 5 (les Parthes).

C. IX. 13. Καὶ ὁ ἕκτος ἄγγελος ἐσάλπισεν· καὶ ἤκουσα *φωνὴν *μίαν ἐκ τῶν *τεσσάρων κεράτων τοῦ θυσιαστηρίου τοῦ χρυσοῦ τοῦ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, 14. *λέγοντα τῷ ἕκτῳ ἀγγέλῳ, *ὁ ἔχων τὴν σάλπιγγα· Λῦσον τοὺς *τέσσαρες ἀγγέλους τοὺς δεδεμένους ἐπὶ τῷ ποταμῷ τῷ μεγάλῳ Εὐφράτῃ. 15. Καὶ ἐλύθησαν οἱ τέσσαρες ἄγγελοι οἱ *ἡτοιμασμένοι εἰς τὴν ὥραν καὶ ἡμέραν καὶ μῆνα καὶ ἐνιαυτόν, ἵνα ἀποκτείνωσι τὸ τρίτον τῶν ἀνθρώπων.

16. Καὶ ὁ ἀριθμὸς τῶν στρατευμάτων τοῦ ἱππικοῦ δισμυριάδες μυριάδων, ἤκουσα τὸν ἀριθμὸν αὐτῶν. 17. Καὶ οὕτως εἶδον τοὺς ἵππους ἐν τῇ ὁράσει καὶ τοὺς καθημένους ἐπ' αὐτῶν *ἔχοντας θώρακας πυρίνους καὶ ὑακινθίνους καὶ θειώδεις. Καὶ αἱ κεφαλαὶ τῶν ἵππων ὡς κεφαλαὶ λεόντων, καὶ ἐκ τῶν στομάτων αὐτῶν *ἐκπορεύεται πῦρ καὶ καπνὸς καὶ θεῖον. 18. *Ἀπὸ τῶν τριῶν πληγῶν τούτων ἀπεκτάνθησαν τὸ τρίτον τῶν

C. 14. L'Euphrate indique, pour *André,* le pays de l'Antéchrist; pour *Bède,* al, la puissance mondaine dont le type est Babylone. Il était naturel, au temps de la terreur parthique, que l'Euphrate entrât dans cette vision de guerre, et dans celle de la 6e coupe (*infra*). Quels sont ces Anges? La différence de situation empêche de les confondre avec ceux de VII, 1; d'ailleurs ceux de notre passage sont liés, donc ils sont mauvais. L'article fait supposer qu'ils sont connus dans la tradition; *Hénoch* aussi (*loc. cit.*) parle des « Parthes » lancés par des Anges contre la terre sainte; et dans le texte syriaque de IV *Esdras,* on trouve un curieux parallèle signalé par *Bousset :* « Que soient déliés ces quatre rois (מולכים pour מולאכים? *Iselin*) qui sont enchaînés sur le grand fleuve de l'Euphrate, qui anéantiront un tiers des hommes ». Le chiffre de 4 suppose un cadre ancien qui a déjà servi au ch. VII, 1, pour signifier autre chose. Ces Anges du châtiment vont se mettre à la tête de la Cavalerie diabolique, comme Abaddon à la tête des sauterelles, comme Satan déchaîné excitera Gog et Magog (ch. XX). La description suivante a donc pu s'inspirer des craintes contemporaines de l'Asie; mais il faut y voir un tout autre sens que celui d'une invasion historique des Parthes; c'est le symbole de toutes les invasions, de toutes les divisions meurtrières que l'enfer excite dans l'histoire.

—— A. B. 15. *Spitta* et *Bousset* corrigent arbitrairement ἄγγελοι en ἀγέλαι; c'est méconnaître le symbolisme du livre. — « Un tiers des hommes » cfr. le « un tiers » des 4 premiers fléaux. — ἡτοιμασμένοι : moyen ou passif?

C. 15. La cinquième trompette n'avait causé que des tortures, surtout morales; celle-ci amène une horrible extermination. L'action infernale s'étend des consciences sur les sociétés; car la guerre est l'œuvre des anges mauvais, et une conséquence des fautes humaines (cfr. 20-21). Un tiers des hommes en est frappé, comme un tiers des objets naturels aux plaies 1, 2 et 3. Cette mesure est donc amenée par la symétrie, et ne signifie pas autre chose qu'une grande proportion, pourtant une minorité. Au ch. VI, il n'y avait qu'un *quart* de la terre dévasté par l'ensemble des fléaux; mais peu importe cette inconsistance des chiffres, car ces mesures n'ont aucune valeur précise en elles-mêmes.

—— B. C. 16. « J'en entendis le nombre », s'est déjà trouvé littéralement VII, 4 : mais ici Jean voit déjà ce dont il parle. Ces myriades de myriades (200.000.000) sont un chiffre pareil à celui des Anges de la cour céleste (V, 11), ce qui nous porte déjà à croire qu'il s'agit d'Anges de l'Abîme; d'ailleurs une telle énormité empêche d'y voir une cavalerie humaine. Le sens est que *tout* l'enfer est déchaîné pour exciter parmi les humains des guerres meurtrières; ce qui convenait à l'époque de Jean, surtout durant l'Interrègne, et encore mieux à la nôtre, mais d'une façon générale à presque tous les siècles de l'histoire.

C. IX. 13. Et le sixième Ange sonna de la trompette; et j'entendis une voix [sortant] des quatre cornes de l'autel d'or qui est en face de Dieu, 14. disant au sixième ange, celui qui avait la trompette : « Délie les quatre Anges qui ont été enchaînés sur le grand fleuve de l'Euphrate ». 15. Et furent déliés les quatre Anges qui s'étaient préparés pour l'heure et le jour et le mois et l'année, afin de tuer le tiers des hommes.

16. Et le nombre des armées de la cavalerie [était de] deux myriades de myriades; j'entendis leur nombre. 17. Et ainsi vis-je les chevaux dans la vision, et ceux qui étaient assis sur eux : [je vis qu'] ils avaient des cuirasses de feu et d'hyacinthe et de soufre. Et les têtes des chevaux [sont] comme des têtes de lions, et de leurs bouches il sort du feu et de la fumée et du soufre. 18. Par suite de ces trois fléaux furent tués le tiers des hommes,

——— **A. B. 17.** Remarquer la construction ἔχοντας, et le passage au présent, comme dans le tableau des sauterelles.

**C. 17.** C'est la seule fois que l'auteur parle expressément des apparences de la vision (ἐν τῇ ὁράσει); il se rend donc bien compte que ce sont des images comme celles des rêves, et qu'il ne faut pas en attendre la réalisation littérale; cette observation peut s'appliquer à tout l'ensemble. Ici, et au v. 19 (*infra*), on peut remarquer une grande analogie, presque un parallélisme, avec la description des sauterelles (cuirasses, chevaux, queues malfaisantes); rien d'étonnant à cela, si les sauterelles étaient des espèces de centaures en réduction; ce peuvent être les monuments qui ont inspiré à Jean ces images.

——— **A. B. 18.** Equivalence d'ἀπό et de ἐκ, tout à fait hellénistique. ὑπό pour ἀπό dans quelques mss. — Pour le feu qui sort de la bouche, cfr. *Job.* XLI, 10-suiv. (Léviathan); *Hen. sl.* I, 5; animaux crachant du feu, dans la mythologie; cfr. encore *Hab.* I, 8-suivants, description de la cavalerie chaldéenne; et *Bahman Yasht*, II, 24-suiv.

**C. 18.** La cavalerie démoniaque de la fin du monde, dans le *Bahman Yasht,* cité ici par *Völter*, peut être un emprunt à notre Apocalypse, ou provenir d'une même source traditionnelle. Toute cette description montre assez qu'il s'agit de démons poussant invisiblement les hommes à se massacrer, et non de Parthes, même très « embellis » par la légende.

——— **A. B. 19.** ἐν instrum. — αἱ γὰρ... ἀδίκουσιν, est omis *syr*$^{gw}$; cfr. les queues des sauterelles, *supra.*

**C. 19.** Les auteurs qui veulent à toute force reconnaître ici des Parthes, ou d'autres barbares orientaux, ont donné à ce verset des interprétations assez curieuses : *Volkmar* pense aux *ruades* des chevaux (!); *Grotius*, à un soldat en croupe, qui tire par derrière; *Spitta,* très érudit, se souvient que les Parthes tressaient la queue de leurs chevaux, d'où l'apparence de serpents, etc., etc. *Holtzmann,* plus raisonnablement, rappelle les membres inférieurs serpentiformes qu'ont les ennemis des dieux dans la Gigantomachie de Pergame, que Jean avait pu voir; souvent on représentait ainsi les Titans, les Géants, d'autres monstres.

——— **A. B. 20.** ἐν instrum. — οὐδέ, difficile à construire (οὔτε A, α$^{3}$-P-**025** Av20-r 1-1$^{r}$, Av30-36-2019, al., *Soden;* οὐ *rec. K,* δ$^{3}$-C-**04**, *And.;* καὶ οὐ 1073), doit signifier « pas même [alors] », comme *Mc.* VI, 31; I *Cor.* III, 3; IV, 3; il n'y a pas d'anacoluthe, comme le suppose *Joh. Weiss,* qui parle ici de maladresse du rédacteur; ce serait en effet bien maladroit pour un « éditeur » qui rédigeait tout à son aise! — προσκυνήσωσι *Orig., rec. K,* etc. *Soden* (INT. c. X, § II). — Caractéristique des idoles, lieu commun

ἀνθρώπων, *ἐκ τοῦ πυρὸς καὶ τοῦ καπνοῦ καὶ τοῦ θείου τοῦ ἐκπορευομένου ἐκ τῶν στομάτων αὐτῶν. 19. Ἡ γὰρ ἐξουσία τῶν ἵππων ἐν τῷ στόματι αὐτῶν ἐστιν καὶ ἐν ταῖς οὐραῖς αὐτῶν· αἱ γὰρ οὐραὶ αὐτῶν ὅμοιαι ὄφεσιν, ἔχουσαι κεφαλάς, καὶ *ἐν αὐταῖς ἀδικοῦσιν.

20. Καὶ οἱ λοιποὶ τῶν ἀνθρώπων, οἱ οὐκ ἀπεκτάνθησαν *ἐν ταῖς πληγαῖς ταύταις, *οὐδὲ μετενόησαν *ἐκ τῶν ἔργων τῶν χειρῶν αὐτῶν, ἵνα μὴ *προσκυνήσουσιν *τὰ δαιμόνια καὶ τὰ εἴδωλα τὰ χρυσᾶ καὶ τὰ ἀργυρᾶ καὶ τὰ χαλκᾶ καὶ τὰ λίθινα καὶ τὰ ξύλινα, ἃ οὔτε βλέπειν δύνανται οὔτε ἀκούειν οὔτε περιπατεῖν, 21. Καὶ οὐ μετενόησαν *ἐκ τῶν φόνων αὐτῶν οὔτε ἐκ τῶν *φαρμακιῶν αὐτῶν οὔτε ἐκ τῆς πορνείας αὐτῶν οὔτε ἐκ τῶν κλεμμάτων αὐτῶν.

de l'A. T. *Ps.* CXIII, 12-suiv. (CXV, 4-7); *Dan.* V, 4, 23; *Ps.* CXXXV, 15-17; *Is.* XL, etc; dans les Apocryphes, *Hen. éth.* XCIX, 7; *Sib.* V, 80-suiv. etc.

C. 20. D'après ce verset, c'est le monde païen qui est victime (cfr. 5e plaie); pourtant les 2/3 sont respectés, pour avoir le temps de se convertir (*Orig.* sch. XXXV). Qu'advient-il des chrétiens dans cette calamité à laquelle ils ne peuvent cependant échapper aussi complètement qu'à la cinquième? Il n'en est rien dit, mais, d'après l'analogie de l'ensemble, on peut conclure qu'ils en sont purifiés, au lieu de désespérer et de se réfugier dans le blasphème. Voilà pourquoi l'auteur parle comme si le fléau ne les atteignait pas (cfr. lettre à Philadelphie, etc.).

——— A. 21. φαρμακιῶν à conserver (A, Q, al.) contre φαρμάκων, de *Soden;* φαρμακία = maléfice, sortilège. — πονηρίας pour πορνείας, A, ℵ, al. — Remarquer, ici et au verset précédent, μεταν. ἐκ, au lieu de ἐπί dat.

C. 21. S'il n'est pas question expressément des adorateurs de la Bête (XIII-suiv.), c'est que la série des Trompettes est de portée absolument générale, elle concerne tous les pays et tous les temps, et ne présente aucune de ces attaches historiques avec l'Empire romain que nous trouverons après le chap. XI (vid *ad loc*); cfr. *Joh. Weiss* et *Bousset.* Depuis le chap. VII, on a l'impression que Jean voit des aspects divers, mais *continus* et *simultanés*, de la réalité présente et future. Il les donne bien sous forme de tableaux successifs, mais ces descriptions demeurent, dans une large mesure, indépendantes les unes des autres, au point d'offrir des traits qui seraient inconciliables (p. ex. 1re et 5e plaies), si on voulait les réduire à l'unité symbolique d'un seul tableau. Ce sont des fléaux génériques, qui peuvent se réaliser historiquement sous mille et mille formes, successivement ou à la fois; rien ne porte à y trouver les « périodes » des écoles anciennes (INT. c. V, § I).

Tous ces fléaux, peines vindicatives, affaiblissent la puissance du mal, et sont destinés ainsi à faciliter la conversion du monde (*And.*, *Orig.*); toutefois ils ne sont pas sur ce dernier point efficaces par eux-mêmes, comme le constate le Prophète dans les deux derniers versets; ce qui décidera le retour des pécheurs à Dieu, c'est l'exaltation des Deux Témoins symboliques qui vont nous être présentés au chap. XI. Ce contraste est conscient et voulu chez l'auteur; il signifie, comme chez saint Paul, la supériorité de la loi de grâce sur toute loi de crainte et de colère.

(« Intermède »). *Un Ange vient annoncer la consommation prochaine, et préciser à Jean une partie de sa mission* (*le petit livre ouvert*) C. X.

INT. — *Nous approchons maintenant d'un tournant du livre, du passage à une série prophétique de caractère différent* (*XII-XX*). *Un « Ange puissant », analogue, comme l'a bien noté* Calmes, *à celui de V, 2, vient annoncer la consommation prochaine*

par le feu, et la fumée, et le soufre qui sortait de leurs bouches. 19. Car le pouvoir des chevaux est dans leur bouche et dans leurs queues; car leurs queues [sont] pareilles à des serpents, elles ont des têtes, et [c'est] par elles [qu'] elles nuisent.

20. Et le reste des hommes, qui ne furent pas tués par ces fléaux, ne se repentirent même pas des œuvres de leurs mains, pour ne [plus] adorer les démons, et les idoles d'or, et celles d'argent et celles de bronze et celles de pierre et celles de bois, qui ne peuvent ni regarder ni entendre ni marcher; 21. Et ils ne se repentirent pas de leurs meurtres, ni de leurs maléfices, ni de leur fornication ni de leurs vols.

*des jugements divins, comme l'autre en avait, d'une certaine manière, annoncé et provoqué le commencement. Ce parallélisme, quoique peu apparent, est indéniable. Le « Mystère de Dieu », dont il annonce l'accomplissement, opère déjà dans le monde, et prépare son triomphe décisif par l'action des « Deux Témoins » du ch. XI. Ainsi cet « intermède » se relie, par l'idée au moins, avec le second tableau de la 6e trompette; il n'est pas non plus sans lien avec les fléaux qui précèdent; maintenant qu'ils ont été portés à leur comble, dans leurs effets matériels, par la Cavalerie infernale, il convenait d'en prévenir l'effet démoralisateur par l'annonce du prochain salut, en vue duquel Dieu les a décrétés. Ainsi, dans l'« Apocalypse synoptique », Jésus disait : « Lorsque vous verrez ces choses arriver, sachez que le Règne de Dieu est proche »* (Luc, *XXI, 31;* Mat. *XXIV, 33;* Mc. *XIII, 29*). *Puis, comme la proclamation de l'Ange de V, 2 se rapportait au grand livre des décrets généraux sur l'humanité, celle du Deuxième Ange a un second objet, qui est de remettre à Jean* « un petit livre ouvert » *contenant de nouveaux détails sur une partie de l'avenir, ceux qui ont le plus d'intérêt direct pour les chrétiens d'Asie, et qui en même temps, en s'amplifiant jusqu'à des vues générales sur les luttes de l'Église et de Satan, montreront la manière dont le « Mystère de Dieu » doit s'accomplir. Ce sera le sujet des chapitres XII-XX; nous avons ici le premier et le plus remarquable des six cas d'« emboîtement »* (V. Int. c. vii). *Du reste certains traits de la vision du ch. XI supposent déjà, par anticipation littéraire, ces nouvelles conditions qui ne seront exposées que dans la section à venir (la victoire de la Bête).*

*Nous croyons que tous les éléments de ce chapitre proviennent d'une vraie vision; il est bien possible que Jean, en rédigeant son livre, ait combiné des traits dispersés dans ses extases pour en faire un tout qui servît de transition entre deux sections. Mais c'est tout autre chose qu'une feinte vision destinée seulement à rendre compte de la disposition ultérieure de l'écrit, comme le voudraient certains critiques (cfr.* Weiszäcker, Sabatier, Bousset); *il ne faut pas ainsi se figurer l'auteur de l'Apocalypse comme un ajusteur littéraire inventant de toutes pièces des scènes de liaison dans la tranquillité de son cabinet. Cette vision a un caractère tout aussi réel que les autres, quoiqu'elle prépare bien de fait ce qui suivra jusqu'au ch. XVIII* (Bousset, Sabatier), *et au delà.*

*Ces critiques reconnaissent d'ailleurs, par le fait même, qu'elle est de la même main que l'ensemble du livre.* Bousset *note de nombreuses expressions communes avec les chapitres précédents et suivants* (τοὺς δοῦλους τοὺς προφήτας, *X, 7, cfr. I, 1; XI, 18;* (*XV, 3*)*; XIX, 2, 5; XXII, 3-6.* — ἐπὶ λαοῖς, κτλ, *Apoc. passim;* εὐαγγελίζειν *transitif, comme XIV, 6*). *Les fautes notables, les tournures spéciales, sont les mêmes; la description de l'Ange rappelle celle du Fils d'Homme du ch. I; son rôle, celui de de l'« Ange puissant » de V, 2; le* χρόνος οὐκέτι ἔσται *de X, rappelle VI, 9-suiv;*

*remarquer encore les expressions* ἄλλον, πάλιν (*1 et 11*). *Mal fondées apparaissent donc, du premier coup, les opinions de* Völter, *qui fait ici commencer son apocalypse de Cérinthe; — de* Weyland, *qui y trouve le début de sa source juive* ב, *sauf le v. 7, œuvre de l'éditeur; — de* Spitta, *qui répartit le chapitre entre* $J^1$ (*source juive sous Caligula : 1a; 2b; 3; 5-7*), $J^2$ (*juive du temps de Pompée : 1b; 2a; 8a; 9b; 10-11*), *et l'éditeur chrétien sous Trajan* (*4; 5*; 7a**); *Bousset a raison de trouver cette savante division « ungemein künstlich »; — de* Bruston, *qui sépare 2a et 8-11* (*Apoc. sous Néron*) *de 1; 2b-7* (*disciple de Jean*); *— de* Joh. Weiss, *qui fait commencer sa source Q* (*juive, du temps de la guerre contre les Romains*) *avec 1-9, et attribue 7*, 10-11 à l' « Éditeur »; — de* Schmidt, *qui fait de X, 1-XI, 13 un morceau secondaire intercalé.* Erbes *attribue le tout à l'Apocalypse chrétienne primitive, de 62;* Schœn *n'y voit qu'une introduction faite par l'auteur à XI, 1-13, qui serait un fragment emprunté à une apocalypse juive* (*v.* infra) *et* Holtzmann *croit que les deux ch. X-XI ne concernent que le sort de Jérusalem et du Temple, nouveaux épisodes qui reculent la catastrophe finale, comme le ch. VII entre le 6e et le 7e sceau. Nous critiquerons ces dernières opinions au commentaire du ch. XI.*

C. x. 1. Καὶ εἶδον *ἄλλον ἄγγελον *ἰσχυρὸν καταβαίνοντα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, περιβεβλημένον νεφέλην, καὶ ἡ ἶρις ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ, καὶ τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος, καὶ οἱ *πόδες αὐτοῦ ὡς στῦλοι πυρός. 2. Καὶ *ἔχων ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ *βιβλαρίδιον ἠνεῳγμένον. Καὶ ἔθηκεν τὸν πόδα αὐτοῦ τὸν δεξιὸν ἐπὶ τῆς θαλάσσης, τὸν δὲ εὐώνυμον ἐπὶ τῆς γῆς. 3. Καὶ ἔκραξεν φωνῇ μεγάλῃ *ὥσπερ λέων μυκᾶται. Καὶ ὅτε ἔκραξεν, ἐλάλησαν *αἱ ἑπτὰ βρονταὶ τὰς ἑαυτῶν φωνάς. 4. Καὶ ὅτε ἐλάλησαν αἱ

**A. B. 1.** ἄλλον omis P, Q, Av20-r1-1r, *rec.* K; ἰσχυρόν omis *syr*gw. — πόδες ne peut ici signifier que jambes, ce qui est parfois le sens de l'hébreu רֶגֶל; on aurait donc ici un hébraïsme (*Charles*, Studies, p. 97, qui renvoie à I *Sam.* xvii, 6; *Deut.* xxviii, 57; *Is.* vii, 20). — ἄλλος ἄγγ. ἰσχ. cfr. v, 2, et xviii, 21 (v. *ad loc.*). — Description : cfr. celle du « Fils d'Homme » au ch. i, et de l'Ange Iaoël, *Apoc. Abr.* xi. — ἶρις, cfr. iv, 3, mais ici il s'agit de l'arc-en-ciel ordinaire — νεφέλην, véhicule des êtres célestes, i, 7; xi, 12; xiv, 14-suiv.; *Ps.* ciii (civ), 3; *Dan.* vii, 13; *Act.* i, 9-suiv.; I *Thess.* iv, 7, etc.

**C. 1.** Cet « Ange puissant » n'est qu'un Ange, comme au ch. v, et non le Christ, en dépit d'une certaine analogie de description avec le « Fils d'Homme », malgré *Vict., Prim, Haymon, Albert* et quelques autres. Nous avons parlé de son rôle dans l'introduction à la péricope. Quoique son aspect inspire la crainte, l' « arc-en-ciel » est pourtant le signe de la miséricorde; car le jugement général qu'il va annoncer, et même les jugements particuliers qu'il va donner à promulguer au Prophète, satisferont les aspirations des fidèles.

Jean voit cet Ange descendre du ciel; c'est donc qu'il est lui-même retourné sur la terre (cfr. verset 4), sans doute à Patmos, puisqu'il a la mer devant lui (cfr. xiii, 11, *ad loc.*); cependant il assistera encore plus loin à des scènes célestes. C'est l'ordinaire des visions hellénistiques (*Boll*, p. 6). L'âme du Voyant, libérée par l'extase, parcourt l'univers entier, suivant que l'Esprit la transporte; il n'y a même pas là un changement de scène qu'il faille notifier, tout le champ du monde étant sous ses yeux; aussi cela n'indique pas un changement de source.

——— **A. B. 2.** καὶ ἔχων, proposition participiale elliptique, ou solécisme (Int. c. x, § II). — βιβλαρίδιον, hap. leg. absolu (Int. c. x, § I), sauf *Hermas*, vis. ii, 1, 3; iv, 3, changé dans plusieurs témoins, ici et aux versets suivants, en βιβλίον, βιβλάριον, βιβλίδιον, βιβλιδάριον; c'est un diminutif du diminutif βιβλάριον, formé lui-même comme

d'autres mots du N. T., παιδάριόν, ὠτάριον. — Cfr. la scène d'*Ezéch.* II, 9 (INT. c. V, II, § II).

**C. 2.** La petitesse de ce livre, contrastant avec le grand livre scellé du ch. V, montre qu'il contient des révélations moins étendues dans leur objet, quoiqu'elles doivent être plus développées dans le détail; de fait, nous verrons qu'il précise un fragment de la révélation générale du Grand Livre, un fragment déjà mûr pour une communication détaillée (*Swete*) : ce sont les destinées de l'Empire romain, considéré dans ses relations avec l'Église, et pris comme type des puissances qui doivent être vaincues par le Christ; nous allons donc bientôt nous trouver d'accord en substance avec l'exégèse de l'école Alcazar-Grotius-Bossuet (INT. c. XIV, § VI). *Vict.* y voyait le registre de toutes les actions des hommes, *And.* celui des actes des plus insignes scélérats, notamment, à cause de la position des jambes de l'Ange, des bandits de terre et de mer. Mais la signification est à la fois moins étendue et plus précise.

Ajoutons que ce livre est déjà confié à un des ministres immédiats de la révélation prophétique, à un Ange. Contrairement au premier livre, il est « *ouvert* », et cela

C. X. 1. Et je vis un autre ange puissant qui descendait du ciel, enveloppé d'une nuée; et l'arc-en-ciel [était] sur sa tête, et son visage comme le soleil, et ses jambes (*litt.* ses pieds) comme des colonnes de feu. 2. Et il avait dans sa main un petit livre ouvert. Et il posa son pied droit sur la mer, et le gauche sur la terre. 3. Et il cria d'une grande voix, comme un lion rugit. Et quand il eut crié, les Sept Tonnerres parlèrent [avec] leurs propres voix. 4. Et quand eurent parlé les sept tonnerres, j'étais près d'écrire.

pour deux raisons, croyons-nous : 1°) parce que tous les sceaux de l'avenir ayant déjà été brisés par l'Agneau, le contenu du βιβλαρίδιον doit déjà avoir été révélé sous quelque forme dans la vision des Sept Trompettes; 2°) parce qu'il exposera l'avenir d'une façon plus immédiatement intelligible pour les lecteurs d'Asie (v. au v. 11). — La taille et la puissance colossales de l'Ange répondent à la grandeur de sa mission.

——— **A. B. 3.** αἱ, omis devant βρονταί ℵ, Av20-r1-1r, O14-4-91, α103-7-104, Av24-18-94, *arm.*, al., doit cependant être conservé, et cet article montre qu'il s'agit d'une entité connue, traditionnelle; on peut y comparer les tonnerres des scènes célestes, *Apoc.* passim, la septuple mention du tonnerre comme « voix de Yahweh » dans le *Ps.* XXIX (*Züllig, Holtzm., Swete,* etc.), ou la voix céleste qui se fait entendre dans le Temple, *Joh.* XII, 28, et que le peuple prend pour un tonnerre (*Swete*). Mais ces lointains parallèles ne rendent pas compte de leur détermination, ni du chiffre 7. L'origine première du symbole est peut-être à chercher dans la mythologie babylonienne : la voix d'Adad, dieu de l'orage, retentissant dans les sept sphères planétaires (*Boll*, p. 18). — ὡς λέων κτλ. construction semblable à I, 16 : ὡς ὁ ἥλιος φαίνει.

**C. 3.** Ces tonnerres sont distincts du cri de l'Ange (cfr. *And.*), et, puisqu'ils révèlent quelque chose, ne sont pas simplement, contre *Holtzm.* et *Spitta,* un écho de ce cri. *Vict.* y voyait l'Esprit septiforme, parlant par les Prophètes; *Orig.* (Sch. XXXVI), des entités morales : σοφία, σύνεσις, etc. Nous croyons qu'ils représentent tout l'ensemble de la révélation prophétique accordée par Dieu à Jean, dont celui-ci doit tenir secrète une partie (v. *infra*).

——— **A. B. 4.** ὅσα pour ὅτε, ℵ, al. *g, Prim., arm.* — μετὰ ταῦτα γράφεις (γράψον), pour μὴ αὐτὰ γράψῃς, erreur de quelques mss. du type *André.* — Cfr. l'ordre de sceller la révélation, *Is.* VIII, 16; *Dan.* VIII, 26; XII, 4, 9; IV *Esd.* XIV, 18-48, les 70 livres tenus secrets.

ἑπτὰ βρονταί, ἔμελλον γράφειν. Καὶ ἤκουσα φωνὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ λέγουσαν· Σφράγισον ἃ ἐλάλησαν αἱ ἑπτὰ βρονταί, καὶ μὴ αὐτὰ γράφῃς. 5. Καὶ ὁ ἄγγελος, ὃν εἶδον ἑστῶτα ἐπὶ τῆς θαλάσσης καὶ ἐπὶ τῆς γῆς, ἦρεν τὴν χεῖρα αὐτοῦ τὴν δεξιὰν εἰς τὸν οὐρανόν, 6. Καὶ ὤμοσεν *ἐν τῷ ζῶντι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ὃς ἔκτισεν τὸν οὐρανὸν καὶ τὰ ἐν αὐτῷ καὶ τὴν γῆν καὶ τὰ ἐν αὐτῇ καὶ τὴν θάλασσαν καὶ τὰ ἐν αὐτῇ, ὅτι *χρόνος οὐκέτι ἔσται, 7. ἀλλ' ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς φωνῆς τοῦ ἑβδόμου ἀγγέλου, ὅταν μέλλῃ σαλπίζειν, *καὶ *ἐτελέσθη τὸ μυστήριον τοῦ θεοῦ, ὡς *εὐηγγέλισεν τοὺς ἑαυτοῦ δούλους τοὺς προφήτας. 8. Καὶ ἡ φωνή, ἣν *ἤκουσα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, πάλιν

C. 4. Jean a compris ce que disaient les tonnerres, puisqu'il voulait en confier le secret à l'écriture. Que signifie donc cette interdiction de les écrire, portée par Dieu, ou par le Christ, ou par un des Anges demeurés au ciel? Une explication qui a fait fortune, et qu'on retrouve chez *Weiszäcker, Schœn, Pfleiderer, Bousset, Calmes, Joh. Weiss,* etc., consiste à dire que l'auteur utilise ici une source écrite (Q pour *Joh. Weiss,* une Apocalypse juive où les 7 Tonnerres auraient joué le rôle des 7 trompettes), mais qu'il l'abrège volontairement, et exprime son procédé en disant qu'il « scelle », — c'est-à-dire qu'il garde pour lui — le contenu de cette révélation, dont il ne donnera que certains traits choisis, sans doute parce que Dieu lui a révélé quelque chose de mieux encore (*Bousset*). Interprétation assez plate, et bien artificielle; Jean n'était pas homme à combiner ainsi à tête reposée de ces ruses d'écrivain professionnel. *Swete,* ici encore, a vu beaucoup plus clair, et son interprétation est à la fois beaucoup plus digne de l'auteur inspiré, plus simple et plus naturelle. Jean reçoit d'en haut l'ordre de garder pour lui seul, enfouies dans sa mémoire, des connaissances surnaturelles qu'il a reçues, mais telles qu'il ne peut ni se les remémorer ni les exprimer d'une manière satisfaisante; tout de suite on pense à ces ἄρρητα ῥήματα qu'entendit aussi Paul dans son rapt (II *Cor.* XII, 4). Cette impuissance à elle seule peut être pour le Prophète comme un ordre de Dieu. — Cet épisode sert de plus, croyons-nous, à faire ressortir le caractère partiel, particulier, des révélations contenues dans le βιβλαρίδιον; dans ce qu'elles auront de précis, elles ne constituent qu'un fragment d'un vaste ensemble que Jean a entrevu, d'une connaissance surnaturelle fulgurante comme des tonnerres, mais intraduisible peut-être en un langage humain qu'eussent compris ses lecteurs. Le « petit livre » se bornera, de fait, à décrire, en ses grandes lignes, l'avenir de l'Empire romain ainsi que de l'Église dans cet empire, et ce qui, dans la suite des temps, offrira de l'analogie avec l'état des premiers siècles. Car la mission de Jean était de fortifier les chrétientés d'Asie contre la persécution. Tout autre est le passage parallèle de Daniel : là la révélation ne doit rester obscure que jusqu'à l'événement, tandis qu'ici nous ne pouvons et ne pourrons jamais savoir ce que la voix articulée des Tonnerres a dit au Prophète. — Un tel mystère nous invite déjà à croire que cette scène sert d'introduction à des révélations plus vastes que celle du sort futur de Jérusalem, — contre ceux qui voient dans le ch. x une introduction à un fragment d'Apocalypse juive sur la Cité Sainte.

——— A. B. 5. *Spitta* supprime, sans raison valable, de ὃν εἶδόν à ἐπὶ τῆς γῆς. — Serment de l'Ange, cfr. *Dan.* XII, 7.

——— A. B. 6. ἐν après ὀμνύναι, déjà signalé par *Aréthas* comme une tournure très inusitée en grec, a été supprimé ℵ, *rec. K,* al., *Orig., boh;* mais il se trouve aussi *Dan.* XII, 7, dans Théodotion. — οὐκ ἔστιν pour οὐκέτι ἔσται, dans ℵ, δ408-40-141, *boh.* — ὁ ζῶν εἰς τοὺς αἰῶνας κτλ, cfr. I, 18; IV, 9-suiv.; XV, 7; *Dan.* VII, 12. — ὃς ἔκτισεν κτλ; formule biblique fréquente, *Gen.* XIV, 22; *Ex.* XX, 11; Ps. CXLVI, 6. — Pour χρόνος οὐκέτι ἔσται, cfr. la συντελεία καιροῦ de *Dan.* XII, 7 (*Holtzmann*).

C. 5-6. Il faut prendre ici χρόνος au sens de « délai », qui est classique (*Holtzmann,*

Et j'entendis une voix du ciel qui disait : « Scelle les choses dont ont parlé les Sept Tonnerres, et ne les écris pas. » 5. Et l'Ange, que je vis debout sur la mer et sur la terre, leva sa main droite au ciel, 6. et jura par le Vivant aux siècles des siècles, qui a créé le ciel et les choses qui sont en lui, et la terre et les [choses qui sont] en elle, et la mer et les [choses qui sont] en elle, qu'il n'y aura plus de délai, 7. mais qu'aux jours de la voix du septième Ange, quand il sonnera de la trompette, est accompli le Mystère de Dieu, comme il en a donné la bonne nouvelle à ses serviteurs les prophètes. 8. Et la voix que j'avais entendue du ciel, de nouveau

*Swete,* al.), et ne pas l'entendre, avec des exégètes anciens, *Bède,* etc., suivis par *Spitta,* du « Temps » en soi, qui serait sur le point de faire place à l'éternité. *André* propose les deux sens, « temps », et « délai ». L'idée philosophique du temps opposé à l'éternité ne paraît guère s'accommoder à l'esprit de l'Apocalypse, qui n'a rien de spéculatif; c'est un rapprochement bien fantaisiste que celui qui est fait par *Spitta* avec IX, 14-suiv., où il trouve des « Anges du temps ». Dans le prétendu parallèle d'*Hen. sl.* XXXIII, 2 et LXV, 6-suiv., il est bien question de la cessation des divisions du temps après le jugement, dans le huitième Millénaire, mais dans un contexte d'idées si différent qu'il n'y a pas trace de parallélisme. *Joh. Weiss,* après *Spitta,* supprime 7a comme glose de l' « Éditeur », et traduit 6 et 7b : ... « Die Zeit ist vorüber, und vollendet ist das Geheimnis Gottes »; mais son exégèse tombe avec sa théorie des sources. Au contraire, le parallélisme est très visible — et il n'a pas manqué d'être vu par *Holtzmann, Erbes, Bousset,* al., — avec *Dan.* XII, 7, où l'Ange jure avec le même geste et dans les mêmes termes, qu'il n'y a plus qu'un certain délai avant la fin. Le présent verset fait contraste avec VI, 11, où un délai, avant le début des calamités contenues dans le grand Livre, était imposé aux espérances des martyrs. *Swete,* qui le note avec d'autres, observe encore que cette assurance venait bien à propos à la fin de l'âge apostolique, quand l'ancien espoir d'une Parousie immédiate s'était dissipé, cfr. II *Pet.* III, 3-suiv. Beaucoup pouvaient être tentés de se dire : « Où est la promesse? Tout durera toujours comme depuis le commencement de la création ». — L' « Ange puissant » annoncerait-il donc que la Parousie est imminente à la fin du Ier siècle? Nullement; la Parousie est proche par rapport à un moment de l'avenir qui suivra la sixième trompette, et non pas, contre *Bousset,* par rapport au moment où Jean eut sa vision. Toutefois c'est une réponse à la sainte impatience qu'ont le Prophète et l'Église de voir le triomphe du Christ; c'est une assurance que le déploiement des calamités prédites ne fera que rapprocher la consommation du bonheur, que des fléaux en nombre limité suffiront à détruire tout obstacle à l'épanouissement du Règne de Dieu, déjà commencé, du reste, par l'activité du Premier Cavalier (ch. VI) et des Deux Témoins (ch. XI, *infra*).

**A. B. 7.** Καί à l'apodose, hébraïsme, pourrait être, comme l'indique *Bousset,* le ו consécutif devant le parfait avec le sens du futur; ἐτελέσθη, aoriste d'anticipation (*Swete*), corrigé en τελεσθῇ (Q, al., *Orig., And.*), ou τελεσθήσεται (Aréthas, lat.), ou τελεσθῆναι. — εὐαγγελίζειν, forme active, INT. c. X, § II. — « Mystère de Dieu », chez Paul, I *Cor.* II, 1; cfr. II, 7; IV, 1; *Col.* II, 2; μ. τοῦ χριστοῦ *Eph.* III, 4; *Col.* IV, 3; μ. τῆς βασιλείας *Marc* IV, 11.

**C. 7.** Le « χρόνος οὐκέτι ἔσται » n'indiquait pas la fin immédiate, puisqu'il faut encore attendre la 7e trompette (*Swete*). Cette dernière sera celle du jugement, triomphe de Dieu, de l'Agneau et des fidèles. Le « Mystère de Dieu » est l'accomplissement définitif de la volonté bienfaisante d'En Haut, après la destruction des obstacles;

*λαλοῦσαν *μετ' ἐμοῦ καὶ *λέγουσαν· Ὕπαγε λάβε τὸ *βιβλαρίδιον τὸ ἠνεῳγμένον ἐν τῇ χειρὶ τοῦ ἀγγέλου τοῦ ἑστῶτος ἐπὶ τῆς θαλάσσης καὶ ἐπὶ τῆς γῆς. 9. Καὶ *ἀπῆλθα πρὸς τὸν ἄγγελον λέγων αὐτῷ δοῦναί μοι τὸ βιβλαρίδιον. Καὶ *λέγει μοι· Λάβε καὶ κατάφαγε αὐτό· καὶ πικρανεῖ *σου τὴν κοιλίαν, ἀλλ' ἐν τῷ στόματί σου ἔσται γλυκὺ ὡς μέλι. 10. Καὶ ἔλαβον τὸ βιβλαρίδιον ἐκ τῆς χειρὸς τοῦ ἀγγέλου καὶ κατέφαγον αὐτό, καὶ ἦν ἐν τῷ στόματί μου ὡς μέλι γλυκύ· καὶ ὅτε ἔφαγον αὐτό, ἐπικράνθη ἡ κοιλία μου. 11. Καὶ *λέγουσί μοι· Δεῖ σε πάλιν προφητεῦσαι ἐπὶ λαοῖς καὶ ἔθνεσιν καὶ γλώσσαις καὶ βασιλεῦσιν πολλοῖς.

de là l'emploi du mot εὐαγγελίζειν, qui signifie toujours quelque chose de joyeux et de consolant (*Bousset*), une nouvelle joyeuse (*Holtzm.*); car ce sera alors le repos éternel des saints (*And.*). Il ne faut pas y voir seulement, comme *Bousset*, le drame du ch. XII, la défaite historique de Satan; d'ailleurs les événements de XII-suiv. ne se déroulent pas au son d'une trompette. Ne cherchons pas pour le « Mystère de Dieu », dans des églises pauliniennes et pour une expression aussi caractéristique, un autre sens que le sens paulinien. L'Ange jure que la réalisation du plan du salut, l'union de tous les élus entre eux et à Dieu par le Christ — tel est le μυστήριον — sera parfaite quand aura sonné la dernière trompette, annonciatrice du jugement dernier, de la pleine rétribution; et que cette sonnerie doit suivre de près la consommation de la sixième plaie décrite, la plus horrible de toutes (cfr. ch. XX, la guerre de Gog et Magog).

—— **A. B. C. 8.** λαλοῦσαν en désaccord avec φωνή (INT. c. X, § II); peut-être faut-il sous-entendre un second ἤκουσα avant le participe, qu'*Orig.*, *And.*, etc. mettent au nominatif; καὶ ἤκουσα φωνὴν... πάλιν λάλουσαν dans α103-7-104, *syr*$^{sw}$, *arm.*, *g*, *Prim.* — Pour toute la scène, jusqu'au v. 10, cfr. *Ezéch.* III, 1-3 (INT. c. V, II, § II). — La voix doit être celle de Dieu ou du Christ, comme V, 4.

—— **A. B. 9.** ἀπῆλθα (A, α400-23-367, 1072, 1073) a été corrigé presque partout en ἀπῆλθον (INT. c. X, § II). — γλυκύς dit des jugements de Dieu, *Ps.* XVIII (XIX), 10-11, et CXVIII (CXIX), 103. Jean a pris cette idée dans *Ezéch.* III, 3, mais y a joint l'antithèse de l'amertume.

**C. 9.** Ce petit livre n'avait pas besoin d'être ouvert, ni lu publiquement au ciel, l'Agneau ayant déjà déroulé tout le grand livre de l'avenir; il faut seulement qu'il soit consommé par le Voyant, suivant l'image d'Ézéchiel, c'est-à-dire que Jean se pénètre de son contenu pour l'annoncer aux églises. Ce contenu ne peut être que le ch. XII et tout ce qui suit (*Calmes*, *Bousset*, v. *infra*); ce n'est pas encore le ch. XI qui ne renferme pas de prophéties détaillées sur « des peuples... et des rois nombreux » (verset suivant). Il est doux et amer à la fois, parce qu'il prophétise le jugement en même temps que la miséricorde (*Swete*). Ou, comme dit *André*, douce est la connaissance des choses futures que Dieu a décrétées, mais, comme les châtiments y sont compris, le Prophète sera pris de compassion.

—— **A. C. 10.** Aoristes hellénistiques, κατέφαγα, ἔφαγα, dans 1073, al. — « Manger ce livre » veut dire « le confier à sa mémoire » (*Vict.*, al.).

—— **A. B. 11.** λέγουσιν, indéterminé : « on me dit » (INT, c. X, § II); λέγει dans P, Av20-r1-1$^{r}$, α103-7-104, al. *vulg.*, *syr.*, *boh.*, *arm.*, *éth.*, *Prim.* — ἐπὶ λαοῖς κτλ, comme V, 9; VII, 9; XI, 9; XIII, 7; XIV, 6, caractéristique du style de l'Apocalypse, mais ici les βασιλεῖς remplacent les φυλαί, sans doute à cause des chap. XVI et XVII.

**C. 11.** On trouve chez les Anciens de curieuses interprétations données à cet ordre : *Vict.* : Jean sera délivré pour prophétiser encore, après la mort de Domitien; — mais il pouvait déjà bien prophétiser à Patmos! *And.*, parmi d'autres interprétations

parla avec moi, et dit : « Va, prends le petit livre qui est ouvert dans la main de l'Ange qui se tient debout sur la mer et sur la terre. 9. Et je m'en fus vers l'Ange, lui disant de me donner le petit livre. Et il me dit : « Prends, et dévore-le; et il te sera amer aux entrailles, mais dans ta bouche il sera doux comme du miel ». 10. Et je pris le petit livre de la main de l'Ange, et je le dévorai; et il était dans ma bouche doux comme du miel; et quand je l'eus mangé, mes entrailles sentirent l'amertume. 11. Et on me dit : « Il te faut de nouveau prophétiser sur des nations et des peuples et des langues et des rois nombreux ».

possibles : Jean ne mourra pas, et reviendra à la fin des temps prophétiser contre l'Antéchrist. Les anciens n'avaient pas compris la grande division de la partie prophétique en deux sections (Int, c. vii et xiv).

Le vrai sens est que Jean, arrivé à la fin des Trompettes, devra encore, avant de clore son Apocalypse, publier des visions qui s'identifient avec le contenu du βιβλαρίδιον. Puisque c'est *parce que* il a mangé le livre qu'on lui dit cette phrase, et qu'on lui donne ce nouveau mandat, ce verset nous aide beaucoup à préciser le sens de l'épisode. Il s'agit des scènes des chap. xii à xviii (*Calmes*, *Bousset*, *Swete*), et d'autres encore qui se rapportent, quoique non uniquement, à l'Empire romain. De là la mention de « rois » au lieu de « tribus ». Il va venir des « prophéties politiques », comme dit *Hilgenfeld,* (Z.W.T. 1890, 432, cité par *Holtzm.*) Δεῖ : il *faut,* c'est une nécessité intérieure qui le presse depuis qu'il a mangé le livre, et qu'il s'est rempli de la science des décrets divins les plus intéressants pour ses églises d'Asie. Πάλιν n'est pas, comme voudrait *Joh. Weiss* qui attribue ce verset à l' « Éditeur », l'aveu que celui-ci, (ou l'auteur même), s'est approprié un livre déjà fait, une ancienne prophétie qu'il *réédite* (πάλιν), pour rappeler à la communauté des prédictions non encore réalisées. Nous avons déjà dit ce qu'il faut penser de pareils artifices prêtés à Jean. Mais πάλιν veut dire « une seconde fois, une fois encore », par rapport à toutes les prophéties qu'il a déjà données (*Bousset*). Sa mission prophétique se spécialise désormais. Et nous pouvons ajouter que ce seront en partie les mêmes prédictions que précédemment, mais à un autre point de vue et sous une autre forme; l'adverbe πάλιν, selon nous, exprime cela. La théorie de la « récapitulation », restreinte et amendée, va trouver une juste application. *Swete* dit à peu près la même chose. *Beckwith,* lui, ne veut voir dans le contenu du « petit livre » que l'ordre écrit donné à Jean de continuer ses prophéties; point n'eût été besoin de tant d'embarras pour si peu.

### b. *Présentation de l'Église au milieu des fléaux et victoire de l'Évangile sur l'Antéchrist, par la prédication des « Deux Témoins »* (xi, 1-14).

Introd. 1°) Place et rôle de cette péricope dans l'Apocalypse. — *Ici la marche de la Révélation n'est pas des plus faciles à suivre, à cause de l'enchevêtrement des deux images des Sept Trompettes et des « Trois Vae », dont le dernier ne peut être identifié qu'à la suite de reconnaissances exégétiques. Cependant une analyse attentive fait voir que l'écrivain a voulu mettre en contraste le résultat de l'activité des « Deux Témoins » avec les calamités du fléau précédent. Nous retrouvons donc ici le diptyque, l'antithèse périodique du sixième moment des septénaires. Nous croyons que le double tableau de IX et de XI présente en raccourci, sous ses deux faces, toute la suite de l'exécution des volontés de Dieu consignées dans le Grand Livre du ch. V;*

θεωρέω *(11 et 12), qui est caractéristique du IVe Évangile (23 fois* Joh. *et 1 fois* I Joh., *tandis qu'il n'apparaît que 7 fois* Marc, *7 fois* Luc, *14 fois* Act., *2 fois* Mat., *1 fois* Heb., *et nulle part ailleurs dans le N. T.). L'anacoluthe* Δώσω... καὶ... *du v. 3 est une tournure qui ressemble assez à* ἰδοὺ διδῶ... ἰδοὺ ποιήσω... *de la lettre à Philadelphie, III, 9, ou du moins n'est pas plus extraordinaire (vid.* ad. loc.). *Les changements de temps s'expliquent psychologiquement, par le mouvement de la pensée de l'écrivain, qui retombe du sentiment renouvelé et vivant de la vision qu'il a eue, ou de l'état mental du prophète qui a conscience de décrire l'avenir déjà en germe dans le temps présent, au simple souvenir du narrateur qui se rappelle un phénomène visionnel (*Int. c. x, § III). *C'était l'inverse au ch. VII (v. ad. loc.), où il passait du présent visionnel au futur prophétique; les chap. XXI et XXII nous présenteront encore des oscillations analogues. Quant à l'ordre des mots, les places respectives du sujet et du verbe ne sont pas très fixes dans le style de Jean; ici le sujet vient quinze fois le premier, et six fois le second; mais dans les Lettres, au ch. V au ch. VII, 9-16, au ch. XIV, 1-13, et surtout du chapitre XVI jusqu'à la fin, c'est cette construction qui domine; l'ordre inverse ne l'emporte résolument qu'au ch. IX; il faut croire que Jean se laissait aller sur ce point au hasard de sa plume. La position du régime direct devant le verbe est quelque chose de plus rare et significatif; toutefois nous pouvons noter que l'auteur se permettait cette construction chaque fois qu'il voulait attirer l'attention sur l'objet (voir, par exemple, II, 3, 4, 5; III, 19, etc.). Cette particularité de notre péricope peut provenir, en partie d'une intention, en partie du hasard; elle prouverait tout au plus que Jean l'a écrite avec une certaine emphase, ou dans le même état d'animation que lorsqu'il traçait les lignes de la lettre à Ephèse; on n'est pas plus fondé à y voir les vestiges d'une source transcrite qu'on ne le serait dans le ch. IX à cause de la position presque exclusive du verbe devant le sujet. Du reste, si nous y regardons de près, l'objet ne précède le verbe que 8 fois contre seize, et, sur ces huit cas, on trouve trois fois le pronom démonstratif, et une fois l'expression stéréotypée* ἐξουσίαν ἔχουσιν, *analogue à* ὄνομα ἔχει; *la proportion n'est donc guère plus forte qu'au ch. XVII ou dans la lettre à Ephèse; dans les 4 cas qui restent, le commentaire fera très bien voir la raison de l'ordre des mots; ce n'était vraiment pas la peine d'attacher tant d'importance à une particularité si minime. Ajoutons que Jean ne s'astreignait pas sur ce point là une telle régularité; au ch. IV, 8, il écrit :* ἀνάπαυσιν οὐκ ἔχουσιν, *et au ch. XIV,11* οὐκ ἔχουσιν ἀνάπαυσιν.

*En réalité, il n'y a donc que la faute* εἰσῆλθεν ἐν αὐτοῖς *du v. 11 — laquelle n'est même pas admise de Soden, qui supprime* ἐν — *à être une particularité linguistique de notre tableau des 2 Témoins. C'est trop peu pour y découvrir une source écrite.*

4°) Conclusion. — *Nous ne nierons pas catégoriquement pour autant qu'il puisse y en avoir une; mais c'est une pure possibilité, et il faudrait admettre en tout cas que Jean ne l'a citée que de mémoire, — puisque son style est si reconnaissable dans tout le morceau; il l'aurait d'abord mangée et digérée, comme le* βιβλαρίδιον, *pour l'exprimer ensuite sous sa forme à lui, en fonction de ses idées les plus personnelles. Alors, à quoi bon s'attacher à une hypothèse qui devient invérifiable? Nous devons en effet maintenir, après la plus rigoureuse analyse, que cette péricope n'est pas un intermède, mais la contre-partie, conformément au procédé johannique, de IX, 13-21. Toutes les images qu'elle contient peuvent, nous le verrons, s'expliquer directement par la Bible, sans recours forcé à l'Apocalyptique antérieure; l'« emboîtement » de la « Bête », au v. 7, la relie solidement à la 2e section prophétique, quoiqu'elle fasse encore partie de la première; et par là cette scène, qui est du 2e Vae, implique le troisième (v. ch. XIII, comment.), — preuve nouvelle que tout cela ne représente pas de succession chronologique rigoureuse* (Int. c. v et vii). *Enfin, la puissance des « Témoins » et leur résurrection nous aidera fort à comprendre le difficile « Millenium » du ch. XX.*

*Concluons donc que, si nous n'avions pas cet « intermède », qui a dérangé tant d'analystes, l'Apocalypse serait moins liée, moins cohérente, et moins* symétrique, *qu'elle ne l'est en réalité.*

**A. B. 1.** Le singulier participe λέγων, qui ne se rapporte à aucun mot exprimé, mais seulement à l'agent impliqué dans le passif ἐδόθη (est-ce l'hébreu לאמור? Int. c. x, § II), a été changé en λέγει (א), λέγουσα; καὶ φωνὴ λέγουσα, dans quelques mss. du type *André;* ou bien l'on a intercalé après ῥάβδῳ les mots καὶ εἱστήκει ὁ ἄγγελος, (א^c^, *syr*^gw^, *Orig.*, *Vict.* etc.). — Ἔγειρε est pris ici au sens intransitif; un impératif aoriste « ingressif » suit très justement le présent. — Pour cette mesure symbolique, qui reparaît *Apoc.* xxi, 15, et provient d'*Ezéch.* xl, 1-6; xlii, 20, cfr. *Zach.* ii, 1; *Is.* xxxiv, 11; *Hen. éth.* lxi, 1-suiv.

**C. 1.** Il est évident, malgré *André,* qui cherche ici quelque symbolisme spirituel, que λέγων, dû à une singulière négligence de style de l'auteur, ne peut se rapporter à κάλαμος. Mais qui est-ce qui parle? Est-ce encore l'Ange du ch. x (*Bousset*) ? Nous croirions plutôt que c'est le Christ lui-même, à cause de τοῖς... μάρτυσί μου du v. 3. Comment se fait-il alors que Jean ne l'ait pas nommé? C'est peut-être parce que, redescendu sur la terre, il y a retrouvé le « Fils d'Homme » du ch. i^er^. Les grandes figures rentrent pour un temps dans la pénombre, mais ne disparaissent pas; et toutes ces visions sont censées n'en faire qu'une ; le Christ, comme maître des églises et révélateur, demeure toujours sous les yeux de son prophète. « Lève-toi », lui dit-il, ne reste pas inactif à réfléchir sur la nouvelle mission que mon Ange t'a donnée, mais « mesure le temple de Dieu, et l'autel » et — ici encore il y a une dure négligence de style — « [mesure] aussi ceux qui y adorent ».

Que signifient ce temple et cette mesure? Le contexte montre à l'évidence que ce n'est ni le Temple du ciel connu des Apocryphes, ni l'autel du ciel dont il a été question aux ch. vi et suivants. C'est un temple terrestre, celui de Jérusalem, et le symbolisme de la mesure signifie que Jean, par mandat du Christ, doit le préserver de malheurs à venir, car on mesure symboliquement, ou ce qui doit être détruit (*Is. loc. cit.*), ou ce qui doit être conservé (*Zach. loc. cit.*); c'est une manière d'annoncer les desseins de Dieu sur les hommes; ainsi Hénoch (*loc. cit.*) voit au ciel des Anges qui mesurent la foi et la justice des Justes, et leur résidence. Ici il s'agit de sauver une partie du temple de Jérusalem. Il ne faut pas penser à un bâtiment futur, comme dans *Ezech.* xl; et surtout le contexte est beaucoup trop clair pour qu'on songe, avec *Erbes,* à une menace de destruction du temple juif.

Mais faut-il prendre ce temple au sens propre ou au figuré? La plupart des commentateurs modernes, croyant ce chapitre écrit avant l'an 70, opinent pour le sens propre. — « Au moins, explique prudemment *Bousset,* dans le sens du document primitif ». — C'est inadmissible, au moins dans le sens actuel, car Jean n'a composé son Apocalypse que sous Domitien, longtemps après la guerre juive. Nous discuterons les opinions des critiques dans l'Exc. xxi. Ce ναός est une figure — comme celui de II *Thess.* ii, 4 v. Introd. c. ix — et il représente allégoriquement l'Église, par une image paulinienne. Ainsi l'ont bien vu *Victorin, André,* les médiévaux, *Albert le Grand,* etc. *Corn. a lap.*, etc., *Bossuet,* et, parmi les contemporains, *Swete,* qui dit fort justement que ce temple est l'édifice spirituel dont la forme est suggérée par celle du Temple de Jérusalem. La partie à mesurer comprend donc, si l'on compare le v. 2, le « Saint des Saints », et les parvis jusqu'à celui des gentils exclusivement (*Spitta, Holtzm.*). Le θυσιαστήριον peut donc aussi bien être l'autel des holocaustes, dans la cour des prêtres, que celui des parfums. Quant à « ceux qui y adorent », nous allons voir, contre *B. Weiss* et *Beyschlag,* que ce ne sont pas seulement les Juifs fidèles, les 144.000 du ch. vii; le sens est bien plus général, et nous le fixerons bientôt.

θεωρέω *(11 et 12), qui est caractéristique du IVe Évangile (23 fois* Joh. *et 1 fois* I Joh., *tandis qu'il n'apparaît que 7 fois* Marc, *7 fois* Luc, *14 fois* Act., *2 fois* Mat., *1 fois* Heb., *et nulle part ailleurs dans le N. T.). L'anacoluthe* Δώσω... καὶ... *du v. 3 est une tournure qui ressemble assez à* ἰδοὺ διδῶ... ἰδοὺ ποιήσω... *de la lettre à Philadelphie, III, 9, ou du moins n'est pas plus extraordinaire (vid.* ad. loc.). *Les changements de temps s'expliquent psychologiquement, par le mouvement de la pensée de l'écrivain, qui retombe du sentiment renouvelé et vivant de la vision qu'il a eue, ou de l'état mental du prophète qui a conscience de décrire l'avenir déjà en germe dans le temps présent, au simple souvenir du narrateur qui se rappelle un phénomène visionnel (*Int. c. x, § III). *C'était l'inverse au ch. VII (v. ad. loc.), où il passait du présent visionnel au futur prophétique; les chap. XXI et XXII nous présenteront encore des oscillations analogues. Quant à l'ordre des mots, les places respectives du sujet et du verbe ne sont pas très fixes dans le style de Jean; ici le sujet vient quinze fois le premier, et six fois le second; mais dans les Lettres, au ch. V au ch. VII, 9-16, au ch. XIV, 1-13, et surtout du chapitre XVI jusqu'à la fin, c'est cette construction qui domine; l'ordre inverse ne l'emporte résolument qu'au ch. IX; il faut croire que Jean se laissait aller sur ce point au hasard de sa plume. La position du régime direct devant le verbe est quelque chose de plus rare et significatif; toutefois nous pouvons noter que l'auteur se permettait cette construction chaque fois qu'il voulait attirer l'attention sur l'objet (voir, par exemple, II, 3, 4, 5; III, 19, etc.). Cette particularité de notre péricope peut provenir, en partie d'une intention, en partie du hasard; elle prouverait tout au plus que Jean l'a écrite avec une certaine emphase, ou dans le même état d'animation que lorsqu'il traçait les lignes de la lettre à Ephèse; on n'est pas plus fondé à y voir les vestiges d'une source transcrite qu'on ne le serait dans le ch. IX à cause de la position presque exclusive du verbe devant le sujet. Du reste, si nous y regardons de près, l'objet ne précède le verbe que 8 fois contre seize, et, sur ces huit cas, on trouve trois fois le pronom démonstratif, et une fois l'expression stéréotypée* ἐξουσίαν ἔχουσιν, *analogue à* ὄνομα ἔχει; *la proportion n'est donc guère plus forte qu'au ch. XVII ou dans la lettre à Ephèse; dans les 4 cas qui restent, le commentaire fera très bien voir la raison de l'ordre des mots; ce n'était vraiment pas la peine d'attacher tant d'importance à une particularité si minime. Ajoutons que Jean ne s'astreignait pas sur ce point là une telle régularité; au ch. IV, 8, il écrit :* ἀνάπαυσιν οὐκ ἔχουσιν, *et au ch. XIV,11* οὐκ ἔχουσιν ἀνάπαυσιν.

*En réalité, il n'y a donc que la faute* εἰσῆλθεν ἐν αὐτοῖς *du v. 11 — laquelle n'est même pas admise de Soden, qui supprime* ἐν — *à être une particularité linguistique de notre tableau des 2 Témoins. C'est trop peu pour y découvrir une source écrite.*

4°) Conclusion. — *Nous ne nierons pas catégoriquement pour autant qu'il puisse y en avoir une; mais c'est une pure possibilité, et il faudrait admettre en tout cas que Jean ne l'a citée que de mémoire, — puisque son style est si reconnaissable dans tout le morceau; il l'aurait d'abord mangée et digérée, comme le* βιβλαρίδιον, *pour l'exprimer ensuite sous sa forme à lui, en fonction de ses idées les plus personnelles. Alors, à quoi bon s'attacher à une hypothèse qui devient invérifiable? Nous devons en effet maintenir, après la plus rigoureuse analyse, que cette péricope n'est pas un intermède, mais la contre-partie, conformément au procédé johannique, de IX, 13-21. Toutes les images qu'elle contient peuvent, nous le verrons, s'expliquer directement par la Bible, sans recours forcé à l'Apocalyptique antérieure; l'« emboîtement » de la « Bête », au v. 7, la relie solidement à la 2e section prophétique, quoiqu'elle fasse encore partie de la première; et par là cette scène, qui est du 2e Vae, implique le troisième (v. ch. XIII, comment.), — preuve nouvelle que tout cela ne représente pas de succession chronologique rigoureuse* (Int. c. v et vii). *Enfin, la puissance des « Témoins » et leur résurrection nous aidera fort à comprendre le difficile « Millenium » du ch. XX.*

*Concluons donc que, si nous n'avions pas cet « intermède », qui a dérangé tant d'analystes, l'Apocalypse serait moins liée, moins cohérente, et moins* symétrique, *qu'elle ne l'est en réalité.*

**A. B. 1.** Le singulier participe λέγων, qui ne se rapporte à aucun mot exprimé, mais seulement à l'agent impliqué dans le passif ἐδόθη (est-ce l'hébreu לאמור? Int. c. x, § II), a été changé en λέγει (א), λέγουσα; καὶ φωνὴ λέγουσα, dans quelques mss. du type *André;* ou bien l'on a intercalé après ῥάβδῳ les mots καὶ εἱστήκει ὁ ἄγγελος, (אc, *syrgw*, *Orig.*, *Vict.* etc.). — Ἔγειρε est pris ici au sens intransitif; un impératif aoriste « ingressif » suit très justement le présent. — Pour cette mesure symbolique, qui reparaît *Apoc.* xxi, 15, et provient d'*Ezéch.* xl, 1-6; xlii, 20, cfr. *Zach.* ii, 1; *Is.* xxxiv, 11; *Hen. éth.* lxi, 1-suiv.

**C. 1.** Il est évident, malgré *André,* qui cherche ici quelque symbolisme spirituel, que λέγων, dû à une singulière négligence de style de l'auteur, ne peut se rapporter à κάλαμος. Mais qui est-ce qui parle? Est-ce encore l'Ange du ch. x (*Bousset*) ? Nous croirions plutôt que c'est le Christ lui-même, à cause de τοῖς... μάρτυσί μου du v. 3. Comment se fait-il alors que Jean ne l'ait pas nommé? C'est peut-être parce que, redescendu sur la terre, il y a retrouvé le « Fils d'Homme » du ch. ier. Les grandes figures rentrent pour un temps dans la pénombre, mais ne disparaissent pas; et toutes ces visions sont censées n'en faire qu'une ; le Christ, comme maître des églises et révélateur, demeure toujours sous les yeux de son prophète. « Lève-toi », lui dit-il, ne reste pas inactif à réfléchir sur la nouvelle mission que mon Ange t'a donnée, mais « mesure le temple de Dieu, et l'autel » et — ici encore il y a une dure négligence de style — « [mesure] aussi ceux qui y adorent ».

Que signifient ce temple et cette mesure? Le contexte montre à l'évidence que ce n'est ni le Temple du ciel connu des Apocryphes, ni l'autel du ciel dont il a été question aux ch. vi et suivants. C'est un temple terrestre, celui de Jérusalem, et le symbolisme de la mesure signifie que Jean, par mandat du Christ, doit le préserver de malheurs à venir, car on mesure symboliquement, ou ce qui doit être détruit (*Is. loc. cit.*), ou ce qui doit être conservé (*Zach. loc. cit.*); c'est une manière d'annoncer les desseins de Dieu sur les hommes; ainsi Hénoch (*loc. cit.*) voit au ciel des Anges qui mesurent la foi et la justice des Justes, et leur résidence. Ici il s'agit de sauver une partie du temple de Jérusalem. Il ne faut pas penser à un bâtiment futur, comme dans *Ezech.* xl; et surtout le contexte est beaucoup trop clair pour qu'on songe, avec *Erbes,* à une menace de destruction du temple juif.

Mais faut-il prendre ce temple au sens propre ou au figuré? La plupart des commentateurs modernes, croyant ce chapitre écrit avant l'an 70, opinent pour le sens propre. — « Au moins, explique prudemment *Bousset,* dans le sens du document primitif ». — C'est inadmissible, au moins dans le sens actuel, car Jean n'a composé son Apocalypse que sous Domitien, longtemps après la guerre juive. Nous discuterons les opinions des critiques dans l'Exc. xxi. Ce ναός est une figure — comme celui de II *Thess.* ii, 4 v. Introd. c. ix — et il représente allégoriquement l'Église, par une image paulinienne. Ainsi l'ont bien vu *Victorin, André,* les médiévaux, *Albert le Grand,* etc. *Corn. a lap.*, etc., *Bossuet,* et, parmi les contemporains, *Swete,* qui dit fort justement que ce temple est l'édifice spirituel dont la forme est suggérée par celle du Temple de Jérusalem. La partie à mesurer comprend donc, si l'on compare le v. 2, le « Saint des Saints », et les parvis jusqu'à celui des gentils exclusivement (*Spitta, Holtzm.*). Le θυσιαστήριον peut donc aussi bien être l'autel des holocaustes, dans la cour des prêtres, que celui des parfums. Quant à « ceux qui y adorent », nous allons voir, contre *B. Weiss* et *Beyschlag,* que ce ne sont pas seulement les Juifs fidèles, les 144.000 du ch. vii; le sens est bien plus général, et nous le fixerons bientôt.

Ch. XI. 1. Καὶ ἐδόθη μοι κάλαμος ὅμοιος ῥάβδῳ, *λέγων· *Ἔγειρε καὶ μέτρησον τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ καὶ τὸ θυσιαστήριον καὶ τοὺς προσκυνοῦντας ἐν αὐτῷ. 2. Καὶ *τὴν αὐλὴν τὴν *ἔξωθεν τοῦ ναοῦ ἔκβαλε ἔξωθεν, καὶ μὴ αὐτὴν μετρήσῃς, ὅτι ἐδόθη τοῖς ἔθνεσιν, καὶ *τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν πατήσουσιν μῆνας τεσσαράκοντα δύο. 3. Καὶ *δώσω *τοῖς δυσὶ μάρτυσί μου, *καὶ προφητεύσουσιν ἡμέρας χιλίας διακοσίας ἑξήκοντα *περιβεβλημένους σάκκους. 4. *Οὗτοί εἰσιν *αἱ δύο ἐλαῖαι καὶ *αἱ δύο λυχνίαι αἱ *ἐνώπιον τοῦ κυρίου τῆς γῆς *ἑστῶτες. 5. Καὶ εἴ τις αὐτοὺς θέλει ἀδικῆσαι, πῦρ

Grâce à la mesure divine dont Jean, en vision, a été l'instrument, — il s'agit sûrement ici d'une promulgation, non d'une réalisation, du plan divin par son moyen (cfr. *Vict.*), quoique son Apocalypse elle-même ait contribué à préserver les fidèles; cfr. les actes symboliques des prophètes, qui n'étaient pas cause de ce qu'ils signifiaient, — ces adorateurs vont être sauvés des maux dont la description suivra. Rappelons-nous qu'au ch. VII, 2-3, il y avait aussi une mesure de préservation, entre les deux aspects du sixième moment d'un septénaire. Ce parallélisme est à noter. On peut encore rapprocher cette image, quant au sens, de la « montagne de Sion » du ch. XIV, et du « camp des saints » du ch. XX (v. *ad loc.*).

——— **A. B. 2.** τὴν αὐλήν est préposé pour attirer l'attention de celui qui mesure : « quant à la cour extérieure, ne la mesure pas »; de même, plus bas, τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν. Ce verset a été profondément altéré dans ℵ*, qui ne donne aucun sens satisfaisant; puis ἔξωθεν[1] a été remplacé par ἔσωθεν, ℵ, Av 20-r1-1[r] α 1598-12-181, Av 46-35-2018, al., *syr*[sw], *Vict.*, *von Soden;* et ἔξωθεν[2] par ἔσω ou ἔσωθεν (α 3-P-**025**, al.); on n'y peut voir que des méprises de scribes, trompés par l'assonance, ou ne croyant pas devoir répéter le même mot. — μετρήσουσιν pour πατήσουσιν est une distraction de A. — πατήσουσιν κτλ peut être une réminiscence de *Zach.* XII, 3; *Dan.* VIII, 13 (Theod.), de plusieurs passages des *Psaumes,* des *Ps. Sal.* II, 19; VII, 2; XVII, 25; mais il y a un parallèle direct dans le discours eschatologique de *Luc* XXI, 24 : Ἰερουσαλὴμ ἔσται πατουμένη ὑπὸ ἐθνῶν ἄχρις οὗ πληρωθῶσιν καιροὶ ἐθνῶν. — ἡ πόλις ἡ ἁγία, pour désigner Jérusalem, fréquent dans la Bible — « 42 mois », mesure consacrée pour le temps d'épreuve, est constante dans l'Apocalypse, mais exprimée ailleurs en années ou en jours, XI, 3; XII, 6; 14; XIII, 5. Elle apparaît pour la première fois *Dan.* VII, 25; IX, 27 et XII, 7; cfr. le même temps assigné à la sécheresse produite par la prière du prophète Élie , non dans l'A. T. ( I *Reg.* XVII, 1, *trois ans*), mais *Luc* IV, 25 et *Jac.* V, 17.

**C. 2.** Le parvis extérieur est donné aux nations pour être profané, avec tout le reste de la Cité sainte; c'est « le temps des gentils » de *Luc* (supra). Il ne s'agit pas d'« anéantir », comme voudrait *Bousset*, mais de fouler aux pieds, de souiller le parvis et la ville par leur présence et leur idolâtrie. Comme cela fait contraste avec le sort du sanctuaire et des parvis intérieurs, c'est la preuve certaine que ceux-ci n'étaient mesurés que pour être épargnés. La « cour extérieure » signifie pour *André* la synagogue des Juifs infidèles et des gentils; pour *Swete*, la cour signifie la religion des Juifs, la « Cité sainte » leur état politique. Mais nous ne pensons pas qu'il faille restreindre à Israël cette partie de la prophétie, aussi peu que la « montagne de Sion » du ch. XIV (v. *ad loc.*). Il paraît plus juste, d'après l'analogie de bien d'autres passages, de considérer cette « cour extérieure » et cette « Cité Sainte » comme représentant allégoriquement les conditions *externes* et mondaines dans lesquelles doit vivre l'Église. C'est seulement à l'extérieur qu'elle est foulée, qu'elle souffre, qu'elle subit persécution, tandis que, dans le sanctuaire intérieur des âmes, figurée par les « adorateurs » du verset précédent, elle demeure prosternée devant Dieu, dans la prière et dans la paix. Une idée absolument équivalente se trouvera au ch. XII où la

Ch. XI, 1. Et il me fut donné un roseau pareil à une canne, [en] disant : « Lève-toi, et mets-toi à mesurer le temple de Dieu, et l'autel, et ceux qui y adorent. 2. Et la cour qui est en dehors du temple, rejette-[la] dehors, et ne la mesure pas, car elle a été donnée aux nations; et la Ville Sainte, elles [la] fouleront aux pieds pendant QUARANTE-DEUX MOIS. 3. Et je donnerai à mes DEUX TÉMOINS, de prophétiser (*litt :* et ils prophétiseront) MILLE DEUX CENT SOIXANTE JOURS, s'étant enveloppés de sacs. » 4. Eux, ce sont les deux oliviers et les deux flambeaux qui se tiennent debout en face du Seigneur de la terre. 5. Et si quelqu'un veut leur nuire, du feu sort de leur

Femme (l'Église) est en sûreté au désert, tandis que « ses enfants » sont persécutés dans le monde par le Dragon.

Les 42 mois (*alias* 3 ans 1/2, 1260 jours = 12 mois de 30 jours) sont un symbole d'une signification certaine; ils désignent, depuis Daniel (*supra*) le temps que durera le règne des ennemis de Dieu, d'après celui que dura la persécution d'Antiochus Epiphane; mais nous verrons, aux versets suivants et dans l'Exc. XXIII, de quel sens multiple et profond S. Jean a chargé cette mesure, si accidentelle qu'en pût être l'origine.

——— **A. 3.** καὶ δώσω... καὶ προφητεύσουσιν (*Syr*$^{sw}$ suppose ἵνα au lieu de καί$^{2}$, ce qui répond bien au sens), pourrait être un hébraïsme : וְנִתַּתִּי ··· וְנִבְּאוּ; cfr. une anacoluthe du même genre, *Apoc.* III, 9. — περιβεβλημένους pour le nominatif, admis par *W-H*, d'après ℵ*, A, Q-1070-**046**, P-α 3-**025**, O14-4-91, α 103-7-104, α 1580-28-2015, δ 206-48-242, Λν 40-79-2036, α 1475-96-2041, nous semble authentique, comme une de ces négligences familières à l'auteur (INT., c .x, § II). L'article τοῖς indique que ces « Témoins » (μάρτυς signifie *témoin*, et pas encore *martyr*, sens dérivé du premier) doivent être une figure connue, traditionnelle.

**B. 3.** Pour l'attente apocalyptique d'un seul « témoin » — qui est dans ce cas toujours Élie, — cfr. *Malachie* III, 1-3; 23-suiv.; *Ecclésiastique* XLVIII, 10-11; dans le Nouveau Testament, *Marc* VI, 15 et parall.; VIII, 28 et parall.; IX, 11 et parall.; *Mat.* XI, 10, 14 et parall.; *Apocryphes* et *Pères*, v. l'Exc. XXII. Pour deux ou plusieurs témoins ou précurseurs. on peut se reporter à la scène de la Transfiguration, *Marc*, IX, 4 et parall.; IV *Esd.* VI, 26, etc.); traditions rabbiniques postérieures nommeront, avec Élie et Hénoch, ou Élie et Moïse, Esdras, Baruch, Jérémie, Job; cfr. aussi le « Messie ben-Joseph ». L'*Apoc. d'Élie*, tardive, connaît 60 précurseurs du Messie (Voir VOLZ, WEBER, LAGRANGE, BOUSSET, etc. Exc. XXII).

**C. 3.** L'Église est réfugiée dans la prière et la contemplation, dans les parties intérieures du temple, tandis que les « gentils » l'entourent et sont les maîtres au dehors. Mais s'interdit-elle pour cela toute action extérieure? Bien au contraire : le Christ envoie deux « Témoins », revêtus d'un « sac », ce vêtement grossier des prophètes de l'Ancien Testament, signe de pénitence. Ils prêchent avec éclat au beau milieu des ennemis, et leur prédication doit durer tout aussi longtemps que la ville sainte sera profanée (1260 jours = 42 mois); ce sera une protestation perpétuelle contre la victoire apparente du mal.

Les auteurs anciens et médiévaux ont presque tous identifié ces Deux Témoins à Élie et à Hénoch; un autre courant d'interprétation, qui remonte au moins à *Tyconius*, et qui a été suivi par l'école *Alcazar-Bossuet*, y voit des forces collectives de l'Église. C'est la seconde qui nous semble s'imposer, à cause du contexte très clair (vv. 4 et suiv.) et pour les nombreuses raisons que nous exposons plus loin, Exc. XXII. Mais, grâce à l'influence de la tradition apocalyptique, leur activité va être décrite sous des traits empruntés en grande partie à celle d'Élie et de Moïse (non pas d'Hénoch).

ἐκπορεύεται ἐκ τοῦ στόματος αὐτῶν, καὶ κατεσθίει τοὺς ἐχθροὺς αὐτῶν. Καὶ εἴ τις θελήσῃ αὐτοὺς ἀδικῆσαι, οὕτως δεῖ αὐτὸν ἀποκτανθῆναι. 6. Οὗτοι ἔχουσιν τὴν ἐξουσίαν κλεῖσαι τὸν οὐρανὸν, ἵνα μὴ ὑετὸς βρέχῃ τὰς ἡμέρας τῆς προφητείας αὐτῶν, καὶ ἐξουσίαν ἔχουσιν ἐπὶ τῶν ὑδάτων στρέφειν αὐτὰ εἰς αἷμα, καὶ πατάξαι τὴν γῆν *ἐν πάσῃ πληγῇ, ὁσάκις *ἐὰν θελήσωσιν. 7. Καὶ ὅταν τελέσωσιν τὴν μαρτυρίαν αὐτῶν, *τὸ θηρίον τὸ ἀναβαῖνον ἐκ τῆς ἀβύσσου ποιήσει μετ' αὐτῶν πόλεμον καὶ νικήσει αὐτοὺς καὶ ἀποκτενεῖ αὐτούς. 8. Καὶ τὸ πτῶμα αὐτῶν *ἐπὶ τῆς πλατείας τῆς πόλεως τῆς

——— **A. B. 4.** L'article αἱ doit encore reporter l'esprit vers les images connues ; il n'est omis que 1581-46-209 ; — solécisme ἑστῶτες, masculin (Int. c. x, § II), corrigé en ἑστῶσαι, *rec. K, Hipp.* — Il n'y a pas à chercher longtemps la référence ; Jean l'a faite très ostensiblement à *Zach.* iv, 2-suiv., 14 : ἰδοὺ λυχνία χρυσῆ ὅλη (Israël)..... καὶ δύο ἐλαῖαι ἐπάνω αὐτῆς (Jésus le prêtre et Zorobabel)..... οὗτοι οἱ δύο υἱοὶ τῆς πιότητος παρεστήκασιν Κυρίῳ πάσης τῆς γῆς. Notre passage ne peut être qu'une adaptation libre de ce texte (λυχνία, δύο ἐλαῖαι, οὗτοι, κυρίῳ (πάσης) τῆς γῆς).

**C. 4.** Par cette référence, Jean explique lui-même ce qu'il entend par ses « Deux Témoins » : Il ne renvoie pas au prophète Élie ni au patriarche Hénoch, mais au chef civil et au chef religieux du peuple d'Israël, au retour de la captivité. Jésus fils de Josédec et Zorobabel étaient eux-mêmes les représentants typiques du sacerdoce et de la maison de David. Aussi *Bossuet* était-il bien fondé à reconnaître ici « les consolateurs de l'Église, pris dans le clergé ou dans le peuple ». *Swete* y voit « tous les saints en général ». D'une manière plus précise, à cause du contexte, nous pouvons dire qu'il s'agit de tous les bons prédicateurs de l'Évangile, qui combattent l'influence de l'Antéchrist, dont le règne est conçu comme coëxtensif en durée, ou presque, à celui du Messie sur la terre (v. Exc. xxiii, et comment. du ch. xx). Ils incarnent l'action de l'Église, celle qui éclate aux yeux de ses adversaires, en dehors du sanctuaire de la vie intérieure.

——— **A. B. 5.** Le présent ἐκπορεύεται au lieu du futur, 1072, *g, vulg.* — Le « feu » est une allusion possible au châtiment envoyé par Élie aux messagers d'Ochozias, II *Reg.* i, 10-suiv. Mais il faut comparer surtout *Jér.* v, 14 : ἰδοὺ ἐγὼ δέδωκα τοὺς λόγους μου εἰς τὸ στόμα σου ὡς πῦρ, et *Ecclésiastique* xlviii, 1 : καὶ ἀνέστη Ἠλίας προφήτης ὡς πῦρ, καὶ ὁ λόγος αὐτοῦ ὡς λαμπὰς ἐκαίετο.

**C. 5.** Les Témoins, explique *André*, font des miracles pour neutraliser les prestiges de l'Antéchrist, et il est impossible à toute puissance ennemie de leur nuire jusqu'à empêcher leur témoignage, pour aussi longtemps que Dieu veut qu'il soit rendu. Cette image du feu qui sort de la bouche rappelle encore divers traits attribués au Messie-Juge dans les Apocryphes : IV *Esd.* xiii, 10-suiv., l'Homme monté de la mer extermine sans armes ni mouvement une armée innombrable, « quoniam emisit de ore suo sicut flatum ignis, etc. » ; *Asc. Is.* iv, 18 : « le Bien-Aimé fera monter un feu de lui-même, et il consumera tous les impies ». Là, ces images sont à prendre dans un sens plus ou moins matériel, car il s'agit d'extermination et de damnation au grand Jour du Seigneur. Mais ici il n'y a pas lieu, avec *Düsterdieck, Bousset*, etc., de forcer le rapprochement avec II *Reg.* i, 10-suiv. Le feu doit se prendre au sens figuré, comme dans les passages de *Jérémie* et de l'*Ecclésiastique ;* c'est une image qui signifie la puissance de la parole (*Victor.* : ignem... potestatem verbi dicit), comme l' « épée » qui sort également de la bouche (voir comment. de i, 16 et ii, 12). On peut comparer les deux à *Isaïe,* xi, 4 : « Il jugera dans l'équité pour les humbles de la terre ; et il frappera la terre de la verge de sa bouche, et par le souffle de ses lèvres il fera mourir l'impie », qui semble commenté, par le *Ps. Sal.* xvii : « Purifie Jérusalem des païens qui la foulent...

bouche, et dévore leurs ennemis. Et si quelqu'un veut leur nuire, ainsi faut-il que lui-même soit mis à mort. 6. Eux, ils ont le pouvoir de fermer le ciel, pour qu'il ne tombe pas de pluie les jours de leur prophétie, et ils ont pouvoir sur les eaux, de les tourner en sang, et de frapper la terre de tout fléau aussi souvent qu'ils le veulent. 7. Et quand ils auront complété leur témoignage, la Bête qui monte de l'Abîme guerroira avec eux, et les vaincra et les mettra à mort. 8. Et leur cadavre

de manière à détruire les païens impies d'une parole de sa bouche,... de manière à reprendre les pécheurs par la parole de leur cœur,... car il réduira la terre par la parole de sa bouche pour toujours » *Ps. Sal. XVII,* 25, 27, 39). Il peut bien du reste, dans notre passage, y avoir allusion implicite au feu de la géhenne, ou à l'image du feu eschatologique, dont les Témoins donneraient aux impies un avant-goût, par leurs anathèmes, les châtiments que leur prière, comme celle d'Élie, attire du haut du ciel, mais surtout par l'efficacité de leur prédication, qui tient en respect ou fait tomber en dissolution les forces morales de l'adversaire.

—— **A. B. C. 6.** ἐν πάσῃ πληγῇ, cfr. I *Sam.* IV, 8, ἐν instrum. (Int. c. V, § II). — ἐάν pour ἄν, hellénistique. — La sécheresse est une référence à l'histoire d'Élie, I *Reg.* XVII, 1, car Élie était le type des précurseurs. *Luc,* IV, 25 et *Jac.* V, 17, assignent de même à cette sécheresse une durée de 3 ans 1/2. Le sens général est toujours celui de la puissante efficacité de leur prière, cfr. *Jac.*, *loc. cit.* — Pour le pouvoir sur les eaux; cfr. la plaie d'Égypte, *Ex.* VII, 19-suivants, *Ps.* CIV (CV), 29, et les fléaux de la 2e Trompette (VIII, 8), et des 2e et 3e Coupes (XVI, 3-5). C'est encore un indice du fait que les diverses plaies — les Témoins agissent parallèlement à la 6e — peuvent coïncider. Après Élie, voici qu'on se rappelle Moïse; mais il n'est ni ne sera question d'Hénoch.

Les versets 4 à 6 pourraient être considérés comme une continuation de 1-3, encore de la bouche du Christ. Mais ils sont plutôt une explication du prophète lui-même, qui voit la prophétie du verset 3 déjà réalisée de son temps, au moins sous une certaine forme, en germe : l'Église est bien là sous ses yeux, qui affirme sa vigueur défensive et son pouvoir conquérant. Elle fait reculer, ou du moins arrête, le mal, comme le mystérieux κατέχων de II *Thess.* II (V. comment. du ch. XIII, Exc. XXX). C'est pourquoi les temps sont au présent; mais les luttes les plus graves sont encore à venir, et le récit va alors passer au futur.

—— **A. B. 7.** ὅτε τελέσουσιν pour ὅταν τελέσωσιν dans quelques mss. du type *André.* — τὸ τέταρτον a été ajouté après θηρίον, d'après *Dan.* VII, 3, par le cod. A, qui montre parfois par de telles gloses sa réflexion indépendante. — Pour la « Bête », cfr. les chap. XIII, XVII, XIX, avec les parallèles à cette figure cités dans les excursus. — Pour ἀβύσσου (l'Abîme a déjà été mentionné IX, 1-suiv.), la *syrsw* a dû lire θαλάσσης, ce qui rappelle encore *Dan.* VII, 3; il faut se rappeler que ces deux mots ont eu primitivement le même sens (*Holtzm.*).

**C. 7.** Les Témoins sont donc intangibles, immortels, tant que leur office n'a pas été rempli. Leur témoignage sera-t-il rendu tout entier d'un seul coup, en une seule période? Sans doute non, car ὅταν embrasse les deux sens de « lorsque » et « pourvu que », « toutes les fois que », cfr. IV, 9; ici il est suivi régulièrement de l'aoriste subjonctif.

Quelle est cette « Bête qui monte de l'Abîme »? Nous aurons à en disserter longuement dans l'Exc. XXX et au commentaire du ch. XIII. Disons déjà qu'elle provient de Daniel (glose de A), et représente l'Antéchrist en général, mais d'abord l'Antéchrist sous sa forme contemporaine, l'Empire romain persécuteur. Elle vient de l'ἄβυσσος,

μεγάλης, ἥτις καλεῖται πνευματικῶς Σόδομα καὶ Αἴγυπτος, ὅπου *καὶ ὁ κύριος αὐτῶν ἐσταυρώθη. 9. Καὶ βλέπουσιν *ἐκ τῶν λαῶν καὶ φυλῶν καὶ γλωσσῶν καὶ ἐθνῶν τὸ πτῶμα αὐτῶν ἡμέρας τρεῖς καὶ ἥμισυ, καὶ τὰ πτώματα αὐτῶν οὐκ *ἀφίουσιν τεθῆναι εἰς μνῆμα. 10. Καὶ οἱ κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς *χαίρουσιν ἐπ' αὐτοῖς καὶ εὐφραίνονται, καὶ δῶρα *πέμψουσιν ἀλλήλοις, ὅτι οὗτοι οἱ δύο προφῆται *ἐβασάνισαν τοὺς κατοικοῦντας ἐπὶ τῆς γῆς. 11. Καὶ μετὰ τὰς τρεῖς ἡμέρας καὶ ἥμισυ, πνεῦμα ζωῆς ἐκ τοῦ θεοῦ εἰσῆλθεν *ἐν αὐτοῖς, καὶ ἔστησαν ἐπὶ τοὺς πόδας αὐτῶν, καὶ φόβος μέγας ἔπεσεν ἐπὶ

parce que c'est l'Enfer qui la suscite, et aussi, d'après le double sens du mot, parce qu'elle s'élève de la mer, de l'Occident; de son île de Patmos, Jean contemple sa montée, et la voit venir faire une guerre sanglante à ses églises.

Nous réservons à l'Exc. xxx l'exposé des opinions exégétiques. Ce verset est une prolepse des chapp. XIII et XVII, un deuxième et frappant exemple d' « emboîtement » (INT. c. VII). *Bousset,* faute de comprendre ce mécanisme de style, n'a pu saisir l'identité de cette Bête avec le pouvoir impérial, et n'y veut voir qu'une figure mythologique, un Dragon en lutte avec deux héros qui eussent été transformés en prophètes. *Spitta,* lui, se débarrasse cavalièrement de cette Bête pour faire mourir les témoins de mort naturelle. Notre commentaire et nos excursus démontreront, je l'espère, quel est le sens véritable et la profonde unité de la pensée johannique.

Cet Antéchrist apparaît figurativement dans Jérusalem, à cause de la tradition apocalyptique; mais ce n'est là qu'une allégorie (v. comment. des versets 8-s. et Exc. XXIV). Il prévaut contre les Témoins, comme la « corne » de la 4e Bête de Daniel (*Dan.* VII, 21), qui faisait la guerre aux saints. Les verbes sont au futur : Jean prédit, pour qu'il n'y ait pas d'illusion chez ses lecteurs, quelle sera l'issue — transitoire du reste, et seulement apparente — des persécutions romaines déjà commencées. Mais sa vue s'étend sans doute bien plus loin : elle embrasse au-delà de Domitien, au-delà des conflits entre toutes les forces de l'Empire et de l'Église, comme il y eut sous Dèce et Galère, tous les martyrs de la vérité au cours de l'histoire (*Swete*).

——— **A. B. 8.** Καὶ τὸ πτῶμα (πτώματα, plus correct, ℵ, P, *vulg., syr, And,* etc.) αὐτῶν..., proposition sans verbe (INT. c. X, § II). On a suppléé « jacebunt » (*g, vulg.*), al. « ponet », « projicietur », ἐάσει, ἔσται, ἔσονται. — Καὶ omis après ὅπου, ℵc, *boh.*, *syrgw*, al. — Juda est appelé Sodome, ou comparé à cette ville infâme, *Is.* I, 9-suiv.; *Ezech.* XVI, 42, 55; cfr. *Jér.* XXIII, 14; *Deut.* XXXII, 32; « Égypte » nom typique pour « lieu de servitude », *Ps.*, A.T. passim. — Le nom de « la grande ville » désigne *Rome* dans l'*Apoc.* XIV, 8; XVI, 19; XVII-XVIII; mais il est aussi appliqué à *Jérusalem, Sib.* V, aux vers 154, 226, 413, et dans quelques mss. de l'*Apoc.* à XXI, 10.

**C. 8.** D'*Aréthas* jusqu'à *Bossuet,* et, de nos jours, à *Spitta,* beaucoup de commentateurs ont voulu que la « grande ville » soit Rome; aussi plus d'un prend-il le parti violent de supprimer la mention du crucifiement de Jésus; *Bousset* y incline, et *Joh. Weiss* y voit une glose de l' « Éditeur »; *Calmes* en fait une addition rédactionnelle. Quant à *Weyland* et à *Vischer,* qui tiennent pour Jérusalem, ils changent μεγάλη en ἁγία (cfr. v. 2). Mais cela n'est pas nécessaire; Jérusalem, à plus d'un titre, pouvait s'appeler une « grande ville », comme dans les passages indiqués des Sibyllins; les mots ὅπου κτλ, attestés par tous les témoins, montrent à l'évidence que cette ville est Jérusalem, et c'est celle-ci qui a été appelée par les prophètes (πνευματικῶς) une Sodome. Le décor n'a pas changé depuis les premiers versets. *Swete,* tout en reconnaissant que les symboles, dans leur signification dernière, conviendraient mieux à Rome, où Jean pouvait dire que le Christ était de nouveau crucifié dans ses saints (cfr. la légende des *Actes de Pierre* : Vado Romam, iterum crucifigi), tient cependant à Jérusalem, où le

[gît] sur la place de la grande ville, qui est appelée spirituellement Sodome et Égypte, où leur Seigneur aussi a été crucifié. 9. Et d'entre les nations et les tribus et les langues et les peuples, [beaucoup] regardent leur cadavre durant trois jours et demi; et leurs cadavres, on ne permet pas de [les] mettre au tombeau. 10. Et ceux qui habitent sur la terre se réjouissent à leur sujet, et se félicitent; et ils s'enverront des présents les uns aux autres, parce que ces deux prophètes tourmentèrent ceux qui habitent sur la terre. 11. Et après les trois jours et demi, un esprit de vie [venant] de Dieu entra en eux, et ils se mirent debout sur leurs pieds, et une grande

Christ a été crucifié en personne, et où ont eu lieu les premiers martyres. Par une étrange ironie, dit-il, Jérusalem est représentée ici comme l'antagoniste de la Cité de Dieu. Mais il admet, et nous aussi, que, en fin de compte, Jérusalem représente le monde entier, de même que le Temple intérieur représente l'Église dans sa vie intime. Toute l'économie de la vision l'établit, et surtout les versets qui vont suivre. « Domini est terra et plenitudo ejus », comme dit le Psaume. Toute la terre est en quelque sorte la Cité de Dieu, corrompue et profanée par les ennemis du ciel, le paganisme persécuteur, comme l'est cette Jérusalem symbolique par la Bête et les Gentils qui l'adorent. L'universalité des images suivantes démontrera la rectitude de cette exégèse. Si la vision a pris ce caractère, qui paraît à première vue la rapporter aux Juifs, c'est en raison de ce même symbolisme qui, après les Prophètes et saint Paul, a fait représenter l'Église par le Temple, puis à cause des traditions eschatologiques sur l'apparition d'un Antéchrist juif à Jérusalem, dont on trouve aussi des traces II *Thess.* II, et sur la prédication future d'Élie en Palestine. Jean ne réédite pas ces traditions-là, mais sa vision et sa prophétie leur empruntent des traits dont l'ensemble forme un tableau très cohérent avec les premières figures; seulement il les applique à un objet chrétien et universel.

——— **A. B. 9.** βλέπουσιν (βλέψουσιν dans δ 600-57-296, *g, vulg., boh., eth., Prim.*) et ἀφίουσιν (*rec. K* ἀφήσουσιν, al. ἀφίησιν, ἀφέωνται), temps présents : Jean passe de la prophétie intellectuelle à la vision sensible de l'avenir, (Int. c. x, § III). — Sur la forme ἀφίουσιν, cfr. ἀφεῖς de II, 20, (et ἥφιε de *Marc* I, 34) voir Int. c. x, § II. — ἐκ τῶν λαῶν κτλ, servant de sujet, cfr. *Joh.* I, 24, Int. c. xiii, § I; locution semblable servant de régime direct, *Apoc.* Lettre à Smyrne. — L'énumération λαῶν, etc., est stéréotypée à travers l'*Apoc.* (Int. c. x, § III) : signe d'unité de main.

**C. 9.** Leurs cadavres gîsent sans sépulture 3 jours 1/2; ainsi le triomphe apparent des gentils et de la Bête durera juste autant de *jours* que l'activité victorieuse des Témoins a duré d'*années* (*And.*), c'est-à-dire que le temps d'illusion de ceux qui se figurent avoir tué l'Église est toujours très court; *Bossuet* pense ici à la victoire qui suivit la rude persécution de Dioclétien. — Cette mesure de 3 jours 1/2 est formée par analogie sur les 3 ans 1/2, et doit y être comprise; en tout cas, elle ne peut répondre au temps que le Sauveur demeura au tombeau. *Holtzmann* note encore ici « die gebrochene Siebenzahl », ce qui est juste (Exc. xxiii); mais il admettrait, après *Wettstein, Eichhorn, Herder* et *Völter,* une allusion aux prêtres Ananias et Jésus, assassinés et laissés sans sépulture (*Fl. Josèphe,* Bell. jud. iv, 5, 2), interprétation « zeitgeschichtlich » qui tombe avec la légende d'une source écrite entre 67 et 70 (Exc. xxi). *Calmes*, à contresens, voit des « années » dans les jours; *Clemen* croit assez gratuitement que ces 3 jours 1/2 sont d'origine mythologique.

——— **A. B. 10.** Avec πέμψουσιν, futur, Jean reprend conscience qu'il prophétise. On trouve d'ailleurs les futurs χαρήσονται, εὐφρανθήσονται, « gaudebunt », et le présent

τοὺς *θεωροῦντας αὐτούς. 12. Καὶ *ἤκουσα *φωνῆς μεγάλης ἐκ τοῦ οὐρανοῦ λεγούσης αὐτοῖς· *Ἀνάβατε ὧδε. Καὶ ἀνέβησαν εἰς τὸν οὐρανὸν ἐν τῇ νεφέλῃ, καὶ ἐθεώρησαν αὐτοὺς οἱ ἐχθροὶ αὐτῶν. 13. Καὶ ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ ἐγένετο σεισμὸς μέγας, καὶ τὸ *δέκατον τῆς πόλεως ἔπεσεν, καὶ ἀπεκτάνθησαν ἐν τῷ σεισμῷ *ὀνόματα ἀνθρώπων χιλιάδες ἑπτά, καὶ οἱ λοιποὶ ἔμφοβοι ἐγένοντο καὶ *ἔδωκαν δόξαν τῷ θεῷ τοῦ οὐρανοῦ.

14. *Ἡ οὐαὶ ἡ δευτέρα ἀπῆλθεν, ἰδοὺ ἡ οὐαὶ ἡ τρίπη ἔρχεται ταχύ.

πέμπουσιν, à travers *And.*, *Aréthas*, *rec. K*, *vulg.*, *syrr*, α1573-38-2020, ℵ*, etc. — οἱ κατ. ἐπὶ τῆς γῆς, formule éminemment apocalyptique, surtout avec ἐπί gén. : III, 10; VI, 10; VIII, 13; XIII, 8; 12, 14; XVII, 8; seulement XII, 12 et XVII, 2 : κατ. τὴν γῆν. Signe d'unité de main.

**C. 10.** Ce mélange de temps, présent, futur, aoriste, pour des faits évidemment simultanés, montre bien l'oscillation pathétique de l'esprit de l'écrivain entre la vision qui se représente à sa mémoire, et la connaissance intellectuelle prophétique qui en ressort, laquelle aussi, par moments, devient aiguë jusqu'à la vision. Il faut chercher à cette singularité une explication psychologique, et non grammaticale, tout en reconnaissant qu'un Juif a dû moins se soucier qu'un autre de ces changements, à cause de l'alternance des imparfaits et des parfaits dans les récits prophétiques de sa langue. Οἱ κατ. ἐπὶ τῆς γῆς, d'après l'usage de tout le livre, désigne essentiellement le monde païen. Ce sont donc bien encore, malgré *Bousset* (qui, par exception voudrait que ἡ γῆ signifiât ici la Palestine, au moins dans la « source »), les mêmes que les λαοί, φυλαί, etc. du verset précédent. Et nous voyons par là que ces « peuples, tribus, langues », ne pouvaient être seulement des citoyens des diverses nations réunis comme soldats de l'Antéchrist dans la Jérusalem historique; ce n'était là qu'un pis-aller exégétique, pour les auteurs qui veulent voir ici une simple prophétie sur le sort de la nation juive. Mais puisque les « habitants de la terre » en général ont pu apprendre, *de visu*, et dans le court intervalle de 3 jours 1/2, la mort des Deux Témoins, c'est que cette « Jérusalem » où se rencontrent les peuples, s'étend sur le monde entier.

——— **A. B. 11.** εἰσῆλθεν ἐν αὐτοῖς, faute unique dans l'Apocalypse, est pourtant très bien attesté par A, beaucoup de mss. *André*, 1072, 1073, 1576-150-2057, etc. Corrections : εἰς αὐτούς, ἐπ' αὐτούς, *rec. K*, *And.* — Θεωρεῖν, mot Johannique, voir l'Introd. à la péricope. — Futurs στήσονται, etc., dans un petit nombre seulement de mss, et non des meilleurs. — Les termes sont empruntés à la scène de la résurrection dans *Ezech.* XXXVII.

**C. 11.** Ainsi la joie des païens et leur illusion sont très courtes; Jean a vu — car les aoristes nous ramènent à un récit de vision — l'Église des martyrs retrouver une nouvelle vie après les persécutions. C'est une vue tout à fait prophétique. Chaque « résurrection » de l'Église, surtout après Dioclétien, chaque reprise de son activité extérieure a dû frapper d'étonnement et d'effroi le monde païen (*Swete*). Puisque les « Témoins » sont des types, leur mort et leur résurrection doivent bien être symboliques aussi; ce verset et le suivant forment un parallèle implicite avec le *Millénaire*, qu'ils aident beaucoup à comprendre (V. comment. du chap. XX).

——— **A. B. 12.** *Bousset*, *Soden*, hésitent entre ἤκουσα (ℵ^c, Q, trente-cinq minuscules, *boh.*, *arm*, *Orig.*, *And.*, *Aréthas*, *g*, *Tyc.*) admis de *de Wette*, *Düsterdieck*, al., et ἤκουσαν (ℵ, A, beaucoup de mss. *And.*, α3-P-**025**, *vulg.*, *syr.* — 1573-38-2020 : ἀκούσονται) admis de *W-H*, *Tisch.*, *Nestle*, *Swete*. Nous préférons la première personne, à cause de l'analogie : cfr. I, 10; IX, 13; X, 4; XII, 10, etc. — Génitif φωνῆς après ἀκούω, (accus. dans A, *rec. K*, *Aréthas*), comme III, 20; XIV, 13; XVI, 1; XXI, 3 (INT, C. X, § II). — φωνὴ μεγάλη, expression stéréotypée : I, 10; V, 12; VI, 10; VII, 2, 10; VIII, 13; X, 3; XI,

crainte tomba sur ceux qui les contemplaient. 12. Et ils entendirent une grande voix [descendue] du ciel qui leur disait : « Montez ici ! » Et ils montèrent au ciel dans la nuée, et leurs ennemis les contemplèrent. 13. Et à cette heure-là il se fit un grand tremblement de terre, et le dixième de la ville tomba, et il périt dans le tremblement de terre des noms humains [jusqu'à] sept mille, et le reste fut plongé dans la crainte, et rendit gloire au Dieu du ciel.

14. Le deuxième « Malheur ! » a passé ; voici que le troisième « Malheur ! » vient promptement.

15; XII, 10; XIV, 7, 9, 15; XVI, 17; XIX, 1, 17; XXI, 3, c'est-à-dire à travers toutes les sections : signe d'unité de main. — ἀνάβατε, hellénist., corrigé en ἀνάβητε, *rec. K.*

C. **12**. Les Témoins (= l'Église) triomphent ainsi sous les yeux de leurs ennemis, qui ont pensé pour un peu de temps s'être défaits d'eux à jamais. Non seulement ils vivent encore, mais ils montent au ciel, d'où ils exerceront encore plus efficacement leur puissance. Y a-t-il là une réminiscence de l'enlèvement d'Hénoch et d'Élie, et serait-ce une des raisons pour lesquelles on leur a identifié les Deux Témoins? Ce n'est pas impossible en soi; mais ce trait est plutôt inspiré de l'Ascension du Sauveur, quoique celle-ci n'ait eu lieu que devant les disciples. En tout cas, le sens est celui de la glorification de l'Église au sortir de ses luttes avec le monde : « Sanguis martyrum semen christianorum », comme disait Tertullien. *Swete,* avec les exégètes catholiques, pense aussi au triomphe de l'Église par ses martyrs, que les yeux de la foi voient régner au ciel; sur terre on les canonise, et leur influence se fait encore sentir sur le monde, et même sur leurs anciens persécuteurs. Cfr., sous un certain aspect, la « Première Résurrection » du ch. XX (*ad loc.*). — La guérison ou résurrection de la Première Bête (XIII, 3, 12; XVII, 8, 11) sera un contraste et une parodie de cette vie indéfectible du Christ et de l'Église (v. *ad loc.*). Je ne sais si Jean a voulu consciemment cette opposition; elle est au moins latente dans sa pensée, et sert à fortifier l'impression de l'unité générale.

——— **A. B. 13.** ἡμέρᾳ pour ὥρᾳ, *rec. K.* — Au lieu de δέκατον, Q-1070-**046** a lu τρίτον (par assimilation aux fléaux des trompettes), et α1582-32-2017, δωδέκατον. — ὀνόματα ἀνθρώπων = ἄνθρωποι, cfr. *Apoc.* III, 4; *Act.*, I, 15, et les papyrus de Tebtunis 24, 65. Voir DEISSMANN, N. Bib. St. — Pour le tremblement de terre, cfr. VI, 12; XI, 19; XVI, 18, etc.

C. **13**. *André* propose soit de prendre ce tremblement de terre à la lettre, soit d'y voir une révolution qui bouleverse tout pour que tout repose ensuite sur de plus fermes assises. En effet, dans le style prophétique, c'est l'image perpétuelle des grandes transformations dans l'ordre social, politique ou moral (INT. c. V, § I et comment. à VI, 12). Le châtiment, comparé à ceux des fléaux précédents, est très modéré. Le nombre de 7.000, s'il correspond à peu près au « dixième », montre qu'on est à Jérusalem (symboliquement) plutôt qu'à Rome (*Bousset, Calmes,* al.) Ce ne peut être la consommation, puisque la catastrophe est si limitée; elle contraste avec IX, 21 et XVI, 9.

Et c'est là justement ce qui montre le sens profond de toute cette scène, et même de toute la section des Trompettes, laquelle, nous l'avons vu, répond à tout le déroulement de l'histoire. Les troubles de la nature, les révolutions, les peines morales du vice, les massacres de la guerre, n'avaient pu suffire par eux-mêmes à ouvrir les yeux de l'humanité : mais la gloire de l'Église indestructible opère à la fin. Le Cavalier évangélique de VI, 2 « parti vainqueur et pour vaincre » a par là atteint son

but. Les peuples de la terre rendent gloire au « Dieu du ciel », c'est-à-dire qu'ils se convertissent au monothéisme issu d'Israël; cette désignation, en effet, était technique au temps du Syncrétisme, et, après s'être appliquée d'abord au Baal-Samin de Syrie (considéré du reste comme dieu suprême), elle avait passé à Jéhovah, Dieu des Juifs et des chrétiens.

Il semble donc que le cycle des intentions divines sur l'histoire humaine soit clos; il n'y a plus à attendre que la consommation et la rétribution dernière qu'amènera la Septième Trompette. Cependant le 3e « Vae » n'a pas encore été décrit. Le chap. XI, avec sa mention de la victoire de la Bête, le comprenait bien implicitement (car ces fléaux rentrent les uns dans les autres); mais le détail en était réservé à la deuxième série prophétique, celle qui était contenue dans le βιβλαρίδιον (V. comment. du ch. XII).

——— **A. C. 14.** Toujours οὐαί au féminin. — ἔρχεσθαι ταχύ, observe Swete, semble toujours ailleurs (II, 16; III, 11; XXII, 7, 12, 20), se rapporter à la venue du Christ, ou aux événements qui en sont le prodrome. Peut-être donc ce 3e Vae inclut-il la Parousie, comprise au sens que nous verrons (ch. XIX et XX). — En tout cas, ce verset, venant à cette place, montre matériellement que l' « intermède » de XI, 1-13 fait corps, dans l'intention de l'auteur, avec IX, 13-21.

Nous avons démêlé le sens de ce passage ardu. Mais il reste à démontrer et à expliquer plus d'une de nos assertions. Nous allons le faire dans une série d'excursus.

## EXC. XXI. — LA PRÉTENDUE ORIGINE JUIVE DE XI, 1-13.

Pour la plupart des interprètes modernes, ce passage décrirait le sort de la nation juive, soit au temps de sa ruine politique, soit dans les derniers jours. *Henten, Alcazar* le rapportent aux événements de l'an 70, *Grotius* étend sa vue jusqu'à la révolte de Barcochébas; de même plus tard *Corrodi, Bleek,* etc. *Renan, Holtzmann, Bousset, J. Weiss, Erbes, Calmes,* etc. font entrer ces événements dans une perspective proprement eschatologique. Nous avons exposé les raisons qui s'opposent à l'admission de ce point de vue. Mais déjà *Victorin, André* ont bien vu qu'il s'agissait de la chrétienté universelle, ainsi que les médiévaux, tels *Haymon, Albert,* et autres. L'action de mesurer le Temple, qu'ils entendent diversement, a pour objet soit l'Église militante soit l'Église triomphante; et Jérusalem, s'ils la prennent au sens propre, n'apparaît que comme capitale future de l'Antéchrist. Le Temple, pour la majorité des interprètes catholiques, est donc allégorique, comme celui de *Lactance* (*Inst. div.* VII), très probablement celui de II *Thess.* II (INTROD. C. IX). *Bossuet* a soutenu ce sens, et, avec *Swete,* nous nous y tenons très catégoriquement.

Chez les critiques indépendants, l'interprétation historico-eschatologique, s'appuie sur un petit roman de *Wellhausen* qui a eu un grand succès. Le voici in extenso, à propos de τοὺς προσκυνοῦντας ἐν αὐτῷ : « Tous les Juifs adorent dans le Temple à l'occasion; cependant, en tout cas, l'expression ne doit pas les embrasser tous, mais présenter à part ceux-là pour qui le séjour dans le Temple est une marque distinctive. Ils doivent donc être tels, que non seulement ils y viennent et en sortent, mais qu'ils s'y trouvent d'une manière continuelle. Or, pour un certain temps, le Temple, en particulier le Temple intérieur (à l'exclusion du Parvis des gentils), fut pendant la guerre romaine le quartier général des Zélotes. Ils en usaient tout d'abord comme d'une forteresse, mais, comme leurs prédécesseurs au temps de Jérémie et au temps de Sosius et

d'Hérode, ils se cramponnaient en même temps au sanctuaire de la maison de Dieu, et, dans un tel lieu, se tenaient pour consacrés. Leurs prophètes les affermirent dans cette foi fanatique jusqu'à la dernière extrémité, quand déjà les Romains avaient pénétré dans les ouvrages avancés. Un intéressant oracle d'un de ces prophètes zélotes, qui d'après Josèphe étaient nombreux et avaient une grande influence, nous a été conservé dans l'*Apoc.* XI, 1-2 : ceux qui attendent jusqu'à la fin dans le Temple, c'est le « Reste » messianique, et ils seront sauvés par Dieu ». (WELLHAUSEN, *Skizzen u. Vorarbeiten* VI, pp. 221-223).

*Jülicher* (Einl.[5-6], pp. 247-248), *Bousset,* de la façon que nous avons vu, en considérant 3-13 comme plus ancien que 1-2, et *Joh. Weiss,* avec certaines réserves, rattachent leurs explications à cette théorie. Ce dernier a le bon sens d'observer que le grand contexte auquel appartient le morceau n'a pas la couleur de l'esprit zélote, et du reste ces fanatiques, assiégés dans le Temple, avaient autre chose à faire que des Apocalypses; seulement XII, 1-13 aurait été écrit, entre la chute de la ville et celle du Temple (mai-août 70) par un Juif — un Pharisien, déclare *Jülicher* — qui suivait de loin, avec anxiété, les affaires de Jérusalem (*Offenb.* pp. 129-130). L' « Éditeur » eût emprunté cette scène à la source Q, en y ajoutant la mention du crucifiement de Jésus.

Nous croyons inutile, après notre commentaire, d'entrer ici dans des réfutations de détail. Nous avons vu combien, avec une interprétation plus haute et plus large que celle de la « Zeitgeschichte », toute cette scène devient cohérente et belle, parfaitement homogène au reste du livre; nous avons montré le peu de valeur des raisons linguistiques alléguées. Enfin soulignons l'invraisemblance qu'il y a à faire adopter, directement ou non, par un prophète chrétien du 1[er] siècle, écrivant pour des Hellènes, les rêveries d'un de leurs ennemis acharnés, zélote ou pharisien nationaliste.

### EXC. XXII. — « ÉLIE » ET « HÉNOCH ».

Parmi les anciens et les médiévaux, la plupart ont vu dans les « Deux Témoins » deux prophètes particuliers de l'Ancien Testament, qui doivent reparaître parmi les hommes avant la fin du monde. En général, ils nomment *Élie* et *Hénoch.* On trouve cette opinion chez *Hippolyte, Tertullien* (De Anima, 50), *saint Jérôme* (ep. LIX, 3), *Primasius*, *Cassiodore*, etc.; — dans les Apocalypses tardives qui s'inspirent de notre chapitre (v. *Bousset,* Antichrist, pp. 134-139); — dans l'ensemble des commentateurs latins du Moyen Age; — chez *Ribera, Cornelius a Lapide, Gallois, Eyzaguirre,* etc. *André* rapporte que telle est, de son temps, l'interprétation de beaucoup de docteurs; *Aréthas* la donne comme une tradition.

Pour quelques-uns cependant, ce ne serait pas Élie et Hénoch, mais, pour *Victorin* — combattu par *Ansbert* — c'est Élie et *Jérémie,* car on ne connaît pas la mort de celui-ci, et il doit être un jour « prophète parmi les nations » (*Jér.* I, 5), ce qu'il n'a pas été dans l'A. T. On a nommé encore Élie et *Moïse,* qui apparurent tous deux ensemble dans la scène de la Transfiguration; et certes, ainsi que nous l'avons vu, les symboles de notre passage font penser à Moïse bien plus qu'à Jérémie ou à Hénoch. Aussi *Bousset* croit-il que telle était l'idée de l'Apocalyptique; c'est Moïse, d'après beaucoup d'auteurs, que l'on

attendait avant le Messie comme le « Prophète » par excellence (ὁ προφήτης *Joh.* I, 20; VI, 14; VII, 40), à la suite d'une interprétation de *Deut.* XVIII, 15 restreinte à un individu. Ainsi jugent également *Joh. Weiss,* et *Calmes,* celui-ci toutefois ajoutant très justement que « ils personnifient la portion choisie de l'humanité, la catégorie des saints ».

En face de cette tradition — tradition exégétique, non doctrinale — on peut en suivre une autre tout à fait différente, mais qui cherche encore des *personnes,* non des *types :* ainsi *Nicolas de Lyre*, qui admet la multiplicité du sens littéral, n'exclut pas Élie-Hénoch, à cause de l'autorité des anciens, mais croit que Jean a eu principalement en vue le pape Sylvère et le patriarche Mennas, au temps du monothélisme; toute cette école a ainsi cherché à y reconnaître des personnages de l'histoire ecclésiastique. Le jésuite *Mariana,* avec beaucoup plus de sens, y a vu *Pierre* et *Paul,* mis à mort par Néron, la Bête. *Beckwith* y verrait deux prophètes de la fin des temps, pareils à Moïse et à Élie.

Enfin reste l'interprétation allégorique et typique, à laquelle nous nous sommes rangés comme au sens vrai et exclusivement voulu par saint Jean, parce que, selon nous, c'est celle qu'imposent tout le grand contexte de l'Apocalypse et la référence à Zacharie. Elle remonte au moins à *Tyconius* pour qui les Deux Témoins sont « ecclesia *duobus testamentis* praedicans et prophetans ». Beaucoup l'ont reprise, et ont parlé de la Loi et des Prophètes, de la Loi et de l'Évangile, etc. *Alcazar,* avec moins d'abstraction, sans dire un mot d'Élie ni d'Hénoch, a compris que les Deux Témoins, persécutés et ressuscités au temps de la ruine de Jérusalem, sont l'image typique du christianisme qui se relève alors avec une nouvelle magnificence, et attire à soi une partie des Juifs. Il faut généraliser ce sens, et l'étendre à toute la vie de l'Église, surtout à ses grandes crises à travers l'histoire, comme il ressortira des deux excursus suivants. C'est, nous l'avons vu, l'idée du grand *Bossuet.* Bien qu'il pense « qu'il faudrait être plus que téméraire pour improuver la tradition d'Hénoch et d'Élie à la fin des temps, puisqu'elle a été reconnue de tous, ou de presque tous les Pères », il ne la trouve cependant pas dans notre chapitre de l'Apocalypse. *Saint Augustin* (Civ. Dei XX, § 29) penche à admettre le retour eschatologique d'Élie, parce que « celeberrimum est in sermonibus cordibusque fidelium.... non immerito speratur esse venturus, quia etiam nunc vivere non immerito creditur. » Mais il ne s'appuie que sur Malachie (v. *infra*), et non sur l'Apocalypse. Quant à *saint Jérôme,* dans son Comment. sur Matthieu, ch. XI, il donne l'interprétation Élie-Hénoch comme étant « de quelques-uns ».

Ce n'est pas à dire pourtant que la tradition d'Élie et d'Hénoch et mieux encore d'Élie-Moïse soit dénuée de fondement historique, et qu'elle n'ait exercé sur le symbolisme d'*Apoc.* XI une influence qui explique comment ce système d'interprétation a pu devenir si commun. Il avait en sa faveur une tradition judaïque très ferme (INTROD. c. V, I, § III, 4), au moins pour ce qui est d'Élie. Le point de départ s'en trouve dans la Bible, *Malachie* IV, 5-6, cfr III, 1 : « Voici que je vous envoie Élie le prophète, avant que vienne le jour de Jéhovah, grand et terrible. Il ramènera le cœur des pères vers leurs enfants et le cœur des enfants vers leurs pères, de peur que je ne vienne frapper le pays d'anathème », texte qui a inspiré l'*Ecclésiastique,* XLVIII, 10 : « Toi [Élie] qui as

été désigné dans d'austères oracles pour des temps (futurs), comme devant apaiser la colère avant qu'elle ne prenne feu, ramener le cœur du Père vers les enfants, et restaurer les tribus d'Israël ». Le grand prophète était devenu le type des précurseurs; aussi l'Ange Gabriel annonce-t-il que Jean-Baptiste doit venir « dans la force et la vertu d'Élie » (*Luc* I, 17). Cette attente était très populaire au Ier siècle, comme il ressort de la question des disciples à Jésus après la Transfiguration; et quoique le Sauveur leur eût expliqué qu' « Élie était déjà venu », dans la personne de Jean-Baptiste (*Marc,* IX, 11-13, et parall., v. *Lagrange,* Évangile selon saint Marc, pp. 222-223), on continua à prendre Malachie au sens littéral. Nous voyons là que c'était un enseignement courant des scribes; aussi Notre-Seigneur lui-même (*Marc,* VI, 15 et parall.) et Jean-Baptiste (*Joh.* I, 21) furent-ils pris pour Élie.

L'origine de l'attente d'Hénoch est moins certaine. Mais on sait la popularité dont jouit, dès le IIe siècle avant notre ère, le nom de ce patriarche qui, comme Élie, « était disparu, car Dieu l'avait pris » (*Gén.* V, 24 cfr. *Eccl.* XLIV, 16, et *Heb.* XI, 5), ainsi que les révélations apocryphes qu'on couvrit de son autorité. Si le retour du seul Élie est attesté *Sib.* II, vers 187-189, dans *saint Justin,* Dial. cum Tryphone, VIII et XLIX, chez *Lactance* (Inst. div. VII, 17), et dans l'Apocalyptique juive tardive (*Apoc. de Daniel,* etc.) où il est parfois remplacé comme précurseur par le « Messie ben Joseph », à une époque antérieure les Juifs lui ont souvent donné un ou plusieurs compagnons; on trouve surtout les noms de *Moïse* et de *Jérémie*, mais aussi ceux d'*Esdras* (cfr. IV *Esd.* XIV, 9), de *Baruch,* et même de *Job* (*Bousset,* Rel. Jud², pp. 266-267). V *Esd.* II, 18 (chrétien) introduit par exception le couple *Isaïe-Jérémie,* et l'*Apoc. d'Élie* tardive connaît jusqu'à soixante précurseurs. Mais, en général, le compagnon d'Élie, ce fut *Hénoch*, à cause du mystère de son sort, et parfois *saint Jean-Baptiste* fut associé aux deux dans des commentaires chrétiens (*Méthodius*, cité par *And.* et *Aréthas* sur ce passage, al, *abbé Joachim,* v. *Bousset,* Antichrist, p. 137). Déjà la croyance au retour d'Hénoch apparaît *Hen. éth.* XC, 31; dans les *Jub.* IV, 23-suiv.; X, 17, Hénoch, dans l'Eden, écrit le jugement du monde et les péchés des hommes; il est bien probable aussi qu'il s'agit d'Élie et d'Hénoch *IV Esd.* VI, 26 : « Et videbunt[ur] qui recepti sunt homines, qui mortem non gustaverunt a nativitate sua, et mutabitur cor inhabitantium. » *S. Irénée* (Adv. Haer. V, 5, 1), *Tertullien* (De Animâ, 50, al.), l'*Apoc. d'Élie* copte et l'*Évangile de Nicodème,* 25 (qui copient notre chapitre XI), *Commodien,* l'*Apocalypse de Paul,* etc. confirment cette tradition. Ces deux hommes qui ont échappé à la mort reviendront lutter contre l'Antéchrist « morituri reservantur, ut Antichristum sanguine suo exstinguant » (*Tert.*). Voir MALVENDA, De Antichristo (1647), II, 142-159; BOUSSET, Rel. Jud², pp. 266-suiv., Antichrist, pp. 134-139; LAGRANGE, Mess. pp. 210-suiv., SZEKELY, pp. 62-63; VOLZ, pp. 146, 192-suiv., al. L'influence de la tradition touchant Hénoch s'est peut-être fait sentir jusque dans le texte donné par la *Vulgate* d'*Eccli.* XLIV, 16 : « Henoch placuit Deo, et translatus est in Paradisum, *ut det gentibus poenitentiam* » (LXX : Ἐνὼχ εὐηρέστησε κυρίῳ καὶ μετετέθη, ὑπόδειγμα μετανοίας ταῖς γενεαῖς; il s'agit en réalité des générations d'avant le déluge).

Inutile de se mettre en frais pour démontrer qu'il n'y a pas dans tout cela de « tradition catholique ». Si *Bossuet,* avant d'interpréter notre passage dans le

vrai sens, se croyait tenu de prendre les précautions oratoires que son époque exigeait, du moins n'a-t-il pas manqué de faire remarquer que « l'inviolable autorité des Saints Pères pour l'intelligence des Écritures » n'est fondée « que dans leur consentement unanime et dans les matières de foi et de mœurs » (v. *Bossuet*, Apoc., Préface, §§ XIII, XIV, XV).

Mais saint Jean a fort bien pu, après la réminiscence de Zacharie, être inspiré secondairement de passages bibliques sur Élie d'abord, — puis sur Moïse, plutôt que sur Hénoch. Moïse et Élie étaient apparus ensemble à la Transfiguration; l'un et l'autre, à des titres divers, pouvaient être considérés comme les grands types des précurseurs du Messie et des Témoins de Jahweh devant le monde païen ou impie. Leur souvenir a donc influencé le symbolisme. Mais le sens profond de la vision de Jean lui est absolument propre, et diffère de tout cliché des Apocalypses non inspirées. *Swete* le rend d'une manière très satisfaisante : « Les Témoins représentent l'Église dans la fonction qu'elle a de rendre témoignage (*Act.* I, 8 : ἔσεσθέ μου μάρτυρες.... ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς); son témoignage est symbolisé par *deux* témoins, en partie par référence à la loi bien connue du *Deut.* XIX, 15 (ἐπὶ στόματος δύο μαρτύρων... στήσεται πᾶν ῥῆμα, cfr. *Joh.* VIII, 17 : ἐν τῷ νόμῳ δὲ τῷ ὑμετέρῳ γέγραπται ὅτι δύο ἀνθρώπων ἡ μαρτυρία ἀληθής ἐστιν), en partie par correspondance à l'image de *Zach.* IV, 2-suiv.;..... Le témoignage de l'Église, rendu par ses martyrs et ses confesseurs, ses saints et ses docteurs, et par la parole et la vie de tous ceux en qui le Christ vit et parle, est une prophétie continuelle (cfr. XIX, 10 : ἡ γὰρ μαρτυρία τοῦ Ἰησοῦ ἐστιν τὸ πνεῦμα τῆς προφητείας), qui dure à travers les 1260 jours du triomphe du paganisme », ou de l'incrédulité en général. Les Témoins apocalyptiques, dont la description a emprunté des traits à Moïse, à Élie, à Jésus fils de Josédech, à Zorobabel — et à Hénoch bien plus douteusement, — représentent tous ceux qui, au temps de Jean et dans l'avenir, doivent être animés de cet esprit.

### EXC. XXIII. — LES « 42 MOIS », « 3 ANS ET DEMI », « 1260 JOURS ».

Ces trois mesures équivalentes se rencontrent : « **42** », *Apoc.* XI, et XIII, 5; « **3 1/2** », seulement *Apoc.* XI, 9, 11 (transposée à des jours), mais sous la forme καιρὸν καὶ καιροὺς καὶ ἥμισυ καιροῦ, *Apoc.* XII, 14; « **1260** », *Apoc.* XI, 3; XII, 6. Deux observations préliminaires s'imposent : 1°) les 3 jours 1/2 de XI, 9, 11, ne représentent pas des « années », comme l'ont cru certains; au contraire, ainsi que nous l'avons vu, l'opposition qu'il y a entre leur brève durée et celle de 1260 jours est un trait essentiel du symbolisme; ils n'en forment qu'un 360e, comme un jour dans toute l'année; 2°) la comparaison de XI, 3 avec XI, 2 et XIII, 5, montre que cette mesure s'applique à une seule et même époque, et non à deux époques contiguës d'égale longueur : c'est pendant que les gentils foulent la Sainte Cité, et pendant que la Bête sévit (XIII, 5. v. *ad loc;* cfr. XI, 7), que les Deux Témoins exercent leur activité; voilà pourquoi elle est présentée comme une lutte. Saint Jean entend bien faire un synchronisme, ce que n'ont pas compris *Victorin* et les autres qui font succéder à la prédication d'Élie et d'Hénoch le règne de l'Antéchrist. La Bête qui coexiste bien aux Témoins, puisqu'elle les combat et les tue, n'aura, d'après XIII, 5, le pouvoir d'opérer que 42 mois, — c'est-à-dire tout le temps de la domination des gentils

(xi, 2) et de la prédication des envoyés de Dieu (xi, 3) ; les 3 jours 1/2 que ceux-ci passeront dans la mort sont à prendre sur cette période, à la fin, bien loin d'en constituer une autre d'égale durée. Bref, il ressort de ce chapitre, comparé aux deux suivants (v. *ad loc.*), que le nombre 3 ans 1/2 et ses substituts mesurent une période qui verra à la fois le règne des puissances du Mal, la résistance de l'Église, et la victoire de celle-ci après que son action extérieure aura paru détruite à jamais.

Mais quelle peut être la signification absolue de ces chiffres, que les exégètes anciens, y compris saint Augustin, ont généralement tendu à prendre à la lettre, comme, de nos jours, l'exégète indépendante?

D'abord **3 1/2.** L'usage apocalyptique de ce chiffre remonte certainement à *Daniel;* il répond chez ce prophète au temps de la persécution d'Antiochus Épiphane jusqu'à la nouvelle dédicace du Temple de juin 168 à déc. 165, (vii, 25), prise comme type des épreuves eschatologiques, (*Dan.* xii, 7), et il s'exprime par les mots araméens עִדָּן וְעִדָּנִין וּפְלַג עִדָּן, et hébraïques מוֹעֵד מוֹעֲדִים וְחֵצִי, où l'on suppose justement que le pluriel est pour un duel, donc « un temps, des (= deux) temps, et la moitié d'un temps ». Au ch. ix, 27, la dévastation du Temple (cfr. *Apoc.* xi, 2) durera une demi-semaine d'années = 3 1/2. Pour trouver ce nombre appliqué en propres termes à des années, il faut chercher chez *Luc* et *Jac.* (v. *supra*), où il répond au temps de la sécheresse provoquée par la prière d'Élie. Avait-il déjà anciennement une portée symbolique? Rien n'est plus probable. Mais c'est par une spéculation fort hasardée que *Gunkel* en cherche l'origine dans l'astronomie babylonienne, comme s'il s'agissait du régime de l'hiver, où le soleil semble mort; car il est absent des sources assyro-babyloniennes à nous connues. Mieux vaut donc recourir simplement, pour conjecturer cette origine, à un raisonnement très simple de la mystique des nombres : comme « sept » représente la plénitude normale, « **3 1/2** », qui en est la moitié, signifie ce qui est arrêté au milieu de son cours. Telle est l'opinion très plausible de *Holtzmann* et d'autres, qui l'appellent « die gebrochene Siebenzahl ». Mais un autre aspect, et des plus intéressants, de ce chiffre, c'est qu'il répond à la durée du ministère public du Sauveur, que saint Jean tout seul a noté dans son Évangile : depuis le baptême au Jourdain jusqu'à la Résurrection du Seigneur, il s'est écoulé en effet trois années, plus une fraction assez longue entre le baptême et la première Pâque, en gros trois ans et demi (environ, semble-t-il, 3 ans et 3 mois).

Pour **1260,** l'auteur n'a employé ce chiffre, peut-être, que pour varier ses formules. *Dan.* xii, 11-12, a parlé de 1290 et 1335, chiffres qui ne s'en éloignent pas beaucoup, et répondent aussi approximativement aux 3 ans 1/2. Mais nous pensons que saint Jean, qui ne s'en est servi que pour mesurer le ministère des Témoins (correspondant à la retraite de la Femme au Désert xii, 6, idée identique à celle de la préservation des adorateurs au Temple xi, 2), avait une raison particulière de le choisir : il voulait faire ressortir le contraste entre le temps de leur activité et celui de leur mort symbolique : 1/360e, un jour en face d'une année!

Le chiffre de **42** mois est encore bien plus significatif. Jean est le seul qui ait converti ainsi en mois les « temps » ou les jours. Dans quel but? Suivait-il encore une tradition?

On a voulu trouver à ce nombre un caractère funéraire, provenant soit de la Babylonie (*O. Strauss,* Orientalistische Literaturzeitung, pures suppositions), soit de l'Égypte : au ch. 125 du *Livre des Morts* il y a 42 juges infernaux, comme 42 nomes en Égypte, 42 péchés (*Joh. Herrmann*, Orient. Literaturzeitung). Il aurait passé de là dans l'Ancien Testament, comme « Totenzahl »; en effet, sur cinq passages où il apparaît, *Num.* xxxv, 6; *Jud.* xii, 6; II *Reg.* ii, 24 et x, 14; *Neh.* vii, 28 = *Esd.* ii, 24, il exprime trois fois un nombre de « tués ». Ces spéculations, surtout celles des panbabylonistes, sont d'une valeur plus que douteuse.

Mais 42 présente un autre aspect qui mérite d'être approfondi, et qui a très bien pu lui donner une valeur spéciale dans la Mystique des nombres. C'est en effet le multiple de 7 par 6. Nous connaissons déjà assez l'importance du nombre 7; le nombre 6 devait bien avoir aussi la sienne dans l'Apocalypse, à en juger par les tableaux que donne Jean à chaque sixième moment des septénaires, et, plus loin, par le mystère du nombre homogène 666, chiffre de la Bête (xiii, 18). Avait-il une signification déterminée? On peut le croire; de même que l'addition d'une unité à un chiffre consacré (ainsi 8, l'octave = 7 + 1, le chiffre du Christ 888 *Sib.* i, v. 326-331) signifie la plénitude surabondante, ou la mise hors pair du membre ajouté, — p. ex. *Prov.* xxx, 15, 16; 18, 19, un ajouté à 3; dans la littérature profane ou les usages populaires, 31, 101, 1001, 13 pour 12, 15 jours pour 14, etc., ainsi, dans le folk-lore, la soustraction d'une unité faite à un ensemble est bien souvent une cause de malheur ou un présage sinistre (v. *Richard M. Meyer*, ARW, fév. 1907, *Mythologische Fragen*). Or 6 = 7 — 1; il y a des raisons de croire qu'il signifie ce qui est tronqué, ce qui manque d'une quantité, d'une note, d'une durée essentielle pour avoir sa plénitude normale, atteindre son but, réussir. On pourrait, en usant d'une métaphore analogue à « die gebrochene Siebenzahl » de 3 1/2, l'appeler un « verfehlte Siebenzahl », « un sept manqué ». Si cette observation se trouve vérifiée, elle placerait 42 dans la même catégorie que 3 1/2, avec cette idée en plus, que le but échappe quand il paraît presque atteint; elle aura son importance pour l'interprétation du chiffre de la Bête, au ch. xiii.

Une autre raison du choix pourrait être celle-ci : 6 est le chiffre de la vie présente, des périodes du monde; et, quoique Jean n'ait pas usé de cette division en périodes, elle a cependant exercé quelque influence sur son symbolisme, comme nous l'avons dit à propos des 7 trompettes.

Mais le plus grand intérêt du chiffre 42 réside ailleurs, et dans un caractère qui est justement opposé aux précédents; c'est qu'il était, suivant toute vraisemblance, *un chiffre messianique.*

Un critique catholique allemand, *J. M. Heer*, a développé récemment une théorie fort intéressante sur la « généalogie » de saint Matthieu. Dans le ch. Ier du premier évangile, 42 représente la somme des trois séries de quatorze générations qui vont d'Abraham au Christ. Le nombre n'est pas écrit expressément dans le texte, excepté dans l'éthiopien, et quelques manuscrits latins où il a le caractère d'une interpolation; pourtant il est indéniable que l'Évangéliste a attaché de l'importance au fait que le nombre total de ces générations était le triple de quatorze; il a même ramené artificiellement à ce chiffre la série qui va de David à la captivité.

Or, 14 représente la valeur numérique du nom hébraïque de David, écrit sui-

vant l'orthographe déficiente, mais commune, דוד. Comme ד = 4 et ו = 6, on a ד + ו + ד = 4 + 6 + 4 = 14, chiffre qui attirait assez naturellement l'attention, comme double du nombre sacré 7, la « gematria » florissant partout au Ier siècle. Cette réduction à trois fois quatorze, faite en supprimant dans les rois de Juda plusieurs générations de la race d'Achab, eût été une manière, nous ne dirons pas, avec Heer, de *prouver*, mais de *signifier* symboliquement aux lecteurs juifs de l'Évangile, que Jésus était *un nouveau David*, un David au degré suprême, transcendant, ce qu'explime la multiplication par trois.

Heer apporte de curieuses confirmations à cette valeur messianique présumée : ainsi les trois fois quatorze victimes immolées à Jahweh par Balak et Balaam *Num.* XXIII-XXIV, en rapport avec la prophétie messianique de ce devin; *Rab*, ou *Abbi Ariqa*, un Amora de Babylonie (mort en 247 de notre ère, mais dont telle ou telle « haggada » pouvait reproduire des idées beaucoup plus anciennes), y voyait une relation à David qui, selon lui, descendait de Balak par Ruth la Moabite. En tout cas, le ch. XXIII de *Num.* est sûrement messianique, et le chiffre des victimes immolées n'est point tel par un simple effet du hasard (*Talm. tr. Sôta*, 47a, *tr. Sanhedrin*, 105a). — Un trait non moins frappant est fourni par *Bar. syr.*, apocryphe du IIe, ou de la fin du Ier siècle. L'« éclair » qui « guérit le monde » après la chute du *treize* ondées symboliques, et occupe par conséquent le *quatorzième* rang, est interprété par l'Ange comme représentant l'époque du Messie (*Bar. syr.* ch. 72). On peut donc concéder, au moins comme une grande vraisemblance, que le nombre 14, et à fortiori son multiple par trois, 42, avait reçu au Ier siècle une signification messianique (v. JOSEPH-MICHAEL HEER, Die Stammbäume Jesu nach Matthäus und Lukas, ch. IV, 1, pp. 107-129, 1910. — Même conception, dans ses traits essentiels, chez W. C. ALLEN, dans son Commentaire sur saint Matthieu, p. 7 de la 2e éd., 1907, et G. H. BOX *The gospel narratives of nativity and the alleged influence of heathen ideas*, dans l'*Interpreter*, janv. 1906).

Mais, s'il en est ainsi, il en résulte une conséquence d'une immense portée pour l'exégèse : c'est que, *dans l'Apocalypse, la durée du pouvoir du mal sur la terre est représentée par un chiffre messianique*. En d'autres termes, la phase terrestre du Règne de Dieu, celle des conquêtes de l'Évangile, coïncide adéquatement avec les derniers et les plus violents efforts de Satan pour empêcher ce Règne. Ce que nous avions déjà entrevu à propos de 3 1/2, — temps des persécutions et ministère du Christ, — se trouve ainsi singulièrement confirmé par 42.

Le second avènement du Christ est préparé par 42 divisions du temps, de même que le premier l'avait été par les 42 générations des croyants du peuple élu (1). L'abbé *Joachim* avait bien saisi cela, quoiqu'il ait tiré du fait des conclusions extravagantes. Et si l'on admet avec *Swete* la division possible du texte de l'Apocalypse en 42 sections, en trois séries de 14, on ne doutera plus de l'importance qu'avait ce nombre symbolique dans l'esprit de Jean, comme répondant à toute la vie de l'Église, dont la Révélation trace les destinées.

Cette fusion des perspectives les plus sinistres avec les aspects les plus radieux du présent et de l'avenir n'est nullement inadmissible *à priori*. Elle ne l'était pas dans les milieux juifs, à en juger d'après les dires de divers rabbins, que les

(1) Ce n'est peut-être point non plus par hasard que les *Odes de Salomon* sont au nombre de 42.

temps du Messie devaient connaître plus d'une calamité. *Khiya ben Nehemia* représente les jours du Messie comme si tristes sous un certain rapport qu'on n'y saura plus distinguer la faute de l'innocence (*Koheleth rabba,* XII, 1; mais auparavant déjà dans le Talmud idées similaires. Voir *Volz*, pp. 62-63; *Lagrange,* Mess. pp. 99-115). L'idée devait être aussi familière aux chrétiens qui se reportaient à l'Évangile. L'Apocalypse synoptique, en effet, envisage la période du progrès évangélique comme un temps d'âpres batailles. Jérusalem doit être foulée aux pieds jusqu'à ce que « le temps des nations soit accompli » (*Luc,* XXI, 24); et il n'y est pas question d'une période de paix et de domination absolue du bien avant la Parousie du Fils de l'Homme, qui n'arrivera qu'à la fin du monde. D'ailleurs, dans notre Apocalypse elle-même, nous avons déjà vu les deux aspects continuellement mélangés : le Cavalier bienfaisant de VI, 2, part pour *vaincre* spirituellement *pendant que* les autres cavaliers répandront le désastre; les élus de Dieu au ch. VII seront préservés *pendant* la grande tribulation, etc. (v. *infra,* ch. XII). C'est la transposition toute simple des ὠδῖνες τοῦ Μεσσίου à la préparation du deuxième Avénement; eschatologie parfaitement homogène, et dans l'Apocalypse synoptique, et dans *Joh.* XV-XVI, et dans I *Joh.* II, 18-suiv, IV, 3, et chez saint Paul, II *Thess.* II, cfr. I *Thess.* IV, 13-suiv., et ailleurs. — Elle est pure de tout chiliasme.

*Tyconius* avait saisi cette vérité, car les 3 1/2 (pour lui les « jours » de XI, 9, 11) lui représentaient les 350 ans qu'il pensait devoir s'écouler entre l'Incarnation et la fin du monde. *Albert le Grand,* après d'autres médiévaux, dit que les 42 mois représentent soit le règne de l'Antéchrist, soit « totum tempus vitae praesentis, propter sex aetates mundi, et septem dies quibus omne tempus volvitur ».

Il faut du reste bien nous garder de croire que saint Jean ait pris à la lettre ces chiffres 3 1/2, 1260, 42. Si, sous leur aspect le plus apparent, ils expriment la brièveté, cette idée de brièveté est elle-même symbolique, et signifie le caractère précaire et désespéré du règne de Satan, qui, dès la glorification du Christ, sait qu'il lui demeure « peu de temps » (XII, 12); le ch. XVII démontrera jusqu'à l'évidence qu'il est absolument impossible que Jean ait voulu restreindre à une faible durée réelle le Règne de l'Antéchrist.

Ailleurs, pour une période coëxtensive, nous trouverons le chiffre de 1.000 ans. Cette disproportion dans les symboles pourrait causer un mouvement de surprise et un vif embarras chez les lecteurs qui admettent notre thèse, si nous ne nous rappelions un fait général dont nous avons vu déjà plus d'une application : d'une vision à l'autre, Jean ne tient aucun compte du rapport arithmétique de ses nombres. Il en fait abstraction pour ne conserver que leur signification morale, ce qui peut établir une identité ou une connexité de sens entre des chiffres en soi très disparates; 3 1/2 et 42 signifient un aspect, 1.000 un autre aspect d'une seule et même période (v. comment. du ch. XX).

Les considérations que nous venons d'exposer sont, à nos yeux, d'une valeur capitale pour l'intelligence de toute l'Apocalypse.

### EXC. XXIV. — L'ANTÉCHRIST ET JÉRUSALEM.

Nous tenons déjà pour acquises plusieurs propositions qui ne seront complètement démontrées qu'aux chapitres XIII et XVII. D'abord, la Bête de XI, 7-suiv.,

en dépit des scrupules trop subtils de *Bousset*, influencé par sa croyance à une source juive, est bien la même que celle des chapitres ultérieurs. Pour l'unanimité — au moins morale — des anciens et des modernes, elle représente l'Antéchrist. L'origine de cette figure presque essentielle à l'eschatologie, et des symboles qui la représentent, sera étudiée au ch. XIII. Cet Antéchrist, nous le démontrerons également là, n'est pas chez Jean une personne unique, mais une collectivité animée d'un certain esprit (voir I *Joh.*, II, 18, 22; IV, 3). *Irénée*, *Hippolyte*, *André*, *Aréthas*, les médiévaux en général, y ont vu, comme les Juifs, une personnalité qui devait surgir à la fin des temps; mais *Victorin* y a découvert la figure de l'empire romain (idée qui n'est du reste pas étrangère aux Pères primitifs), et, semble-t-il, Néron — le *Nero redivivus* — en s'appuyant sur II *Thess.*, II, 7 : « arcanum malitiae *jam* molitur ». Pour l'école d'*Alcazar*, *Grotius*, *Hammond*, *Bossuet*, la Bête représente cet empire. Et, en effet, la puissance des Augustes est bien la première réalité visée, de même que, *Dan.* VII, 17, les quatre Bêtes, prototypes de celle de Jean (d'après le ch. XIII), sont des royaumes. La Bête apocalyptique est aussi un pouvoir impérial qui monte de « l'Abîme », soit parce que, sous l'aspect qu'elle prend aux yeux du Voyant, ces persécuteurs tirent leur puissance malfaisante de l'Enfer, soit parce que ce pouvoir s'est étendu sur l'Asie des régions de la mer occidentale (cfr. XIII, 1 : ἐκ τῆς θαλάσσης θηρίον ἀναβαῖνον).

Tout cela, nous le présupposons. Mais la question qui nous intéresse proprement ici, c'est de savoir pourquoi ce monstre a été placé dans le cadre de Jérusalem plutôt qu'ailleurs. Quoique cette Jérusalem soit symbolique (v. comment., *supra*), ce rapprochement de symboles a dû être imposé par une tradition. En effet, « l'homme d'iniquité », « le fils de perdition » de II *Thess.* II, s'assied « dans le temple de Dieu ». Le « séducteur du monde », κοσμοπλανής », qui apparaît sous forme de « fils de Dieu », *Didachè*, XVI, 3-4, le tyran eschatologique qui fait son apparition dans un verset d'Esdras (« et regnabit quem non sperant, qui inhabitant super terram » IV *Esd.*, V, 6), pourrait bien aussi être en rapport étroit avec les Juifs. Le βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως de *Dan.*, IX, 27; *Mat.*, XXIV, 15, cfr. *Marc* XIII, 14, sévira aussi dans le temple de Jérusalem; toutefois, dans l'Évangile, il ne s'agit pas des derniers temps, mais de la ruine historique de cette cité, comme le fait bien voir le parallèle de *Luc*. Enfin rappelons-nous la tradition sur l'Antéchrist sorti de la tribu de Dan (v. comment. à VII, 1-8). *Bousset* pense que cette modification de l'ancienne donnée de Daniel, pour faire de l'Antéchrist un membre de la race d'Israël, a dû s'accomplir sur le sol juif avant le christianisme, au temps des derniers Asmonéens ou d'Hérode. Quoi qu'il en soit, la Bête de l'Apocalypse, bien que siégeant à Jérusalem, apparaît comme étant en relation moins avec les Juifs qu'avec les gentils qui foulent les parvis extérieurs et la ville Sainte.

Il est cependant possible que cette tradition sur un Antéchrist juif, ou se donnant comme roi des Juifs et conçu comme faux Messie, faux prophète, ait influé, avec la tradition de Daniel, sur la forme de notre prophétie, comme sur celle de II *Thess.* Nous disons seulement « sur la forme »; car, pour le fond, la Bête est d'abord, très certainement, l'Empire romain persécuteur. Mais enfin cette influence expliquerait pourquoi cette scène d'une portée universelle, eschatologique au sens le plus large, a été placée à Jérusalem, pourquoi le temple,

quoique déjà détruit, est apparu comme figure, et pourquoi les « Témoins » ont des traits de Moïse, d'Élie, et peut-être d'Hénoch. — A moins que ce ne soit l'inverse, c'est-à-dire que la part de symbolisme empruntée à l'histoire de ces personnages de l'Ancienne Loi n'ait entraîné pour toute la scène où ils figurent le décor de la Terre-Sainte.

Existe-t-il quelque parallèle à ce rapport des « Témoins » avec l'Antéchrist? — J'entends un parallèle formel et explicite; car il était facile de *déduire* ce rapport du rôle « eschatologique » assigné à l'un comme aux autres. — Deux ont été signalés : d'abord la figure du *Messie fils de Joseph* (précurseur du vrai Messie fils de Juda), qui doit périr dans la lutte contre Gog et les païens. Seulement, c'est une création apocalyptique beaucoup trop tardive pour qu'elle ait influé sur notre passage. Mais, déjà dans l'*Assomption de Moïse*, ch. VIII-IX, apparaît le personnage fort énigmatique de *Taxo* (τάξων (?), participe futur de τάσσω, « ordonner », d'après l'hypothèse de *Clemen*, KAUTZSCH, II, p. 326, admise de *Bousset, Rel. Jud.* et *Antichrist;* pour les uns, il pourrait avoir un rapport avec Élie, pour d'autres, ce qui n'est pas vraisemblable, avec le Messie, ou bien c'est une gematrîa). Ce Taxo est un vieillard qui fuit avec ses sept fils devant un tyran ennemi de Dieu, mélange d'Antiochus et d'Hérode, régnant à Jérusalem; Taxo meurt, et alors vient la fin. Le parallèle avec les Témoins, si parallèle il y a, est encore assez lointain; nous en chercherions plutôt un avec l'histoire de Mathatias et de ses fils les Macchabées.

Le rapprochement le plus étroit qu'on puisse faire, selon nous, ce serait donc avec II *Thessal.* II. (V. INTROD., C. IX, p. CXIV). Le κατέχων et le κάτεχον de saint Paul, opposés à la pleine manifestation de l'«homme d'iniquité » (= la Bête), sont des termes mystérieux qui répondraient à l'activité par laquelle, trois ans et demi durant, les deux témoins arrêtent les progrès de l'Antéchrist. Alors l'idée ne serait pas « traditionnelle », mais purement chrétienne et sans attache juive, malgré le décor symbolique du temple et de Jérusalem.

### 6° *Septième et dernière Trompette. — La consommation* (XI, 15-18).

INT. — *La rupture du 7e sceau avait été le signal de l'exécution des décrets divins; ainsi la 7e trompette en amène la consommation. Ces versets n'indiquent donc pas, comme le voudraient* Holtzmann, Joh. Weiss *et d'autres, une préparation au 3e Vae. Il y a bien une allusion aux événements du 3e Vae — qui sont pour nous aussi la matière des chapitres XII et suiv. — dans le cantique céleste 17-18. Mais il y sont notés comme passés déjà; les temps au passé, l'absence de* ὁ ἐρχόμενος *dans la formule stéréotypée de 17, montrent que le grand événement, l'acte essentiel attendu dans tout le livre, s'est accompli pendant que la trompette retentissait. Mais Jean ne l'a pas vu; il a seulement entendu dire au ciel que tout était consommé. C'est qu'il ne convenait pas de décrire la fin du monde avant d'avoir donné les prophéties du* βιβλαρίδιον, *annoncées au ch. X. De plus, nous remarquerons ailleurs (ainsi à la chute de Babylone, ch. XVIII), que les faits les plus graves, quand ils sont entièrement réservés à l'avenir, et n'ont pas reçu au temps de Jean au moins un commencement de réalisation, le prophète ne les contemple pas d'ordinaire de ses yeux, il les connaît seulement par l'ouïe. S'il est obligé, pour clore les prophéties, de donner au ch. XX une certaine description du jugement, il ne le fera que dans une vision absolument schématique, qui contrastera fort avec celles des sauterelles, de la cavalerie ou des Bêtes*

*Les critiques joignent encore presque tous à cette péricope le v. 19, qui pour beaucoup décrirait un fléau, — la plaie de l'air, — correspondant à la 7e trompette* (v. infra). Grotius *y voyait la guerre de Bar-Cochebas,* Bossuet *la ruine de l'empire romain.* Eichhorn, de Wette, etc., *le rapportaient, comme le reste du chapitre, à la chute de Jérusalem. Mais la plupart regardent 14-19 comme un intermède et une anticipation. Les mots* τοῖς φοβουμένοις *du v. 18 démontrent le caractère juif du morceau à* Vischer, *à* Weyland (ℵ), *à* Spitta *(15a et 19 de J¹, 16-18 de J²).* Völter, Weiszäcker, Sabatier, Schoen, Erbes, Joh. Weiss *le rattachent immédiatement à la fin du ch. IX (par-dessus le prétendu intermède qui commence au ch. X) et l'attribuent à l'Apocalypse primitive, sauf* Joh. Weiss *qui donne ces versets à l'* « *Editeur* ». Völter, *pour ne pas voir ici la fin, se met à l'aise par la suppression du jugement des morts, qui serait une interpolation du temps de Trajan;* Bruston *reconnaît dans 14-19 l'œuvre du* « *disciple* ».

Bousset *établit que 14-19 est d'un auteur qui possédait déjà une vue d'ensemble de l'Apocalypse et la considérait comme formant un tout. En effet, le v. 15 fait allusion à la victoire messianique du ch. XII; le v. 16 rappelle la vision des Sceaux; les vv. 17-18 ont rapport aux ch. XIII-suiv. : colère des Gentils, etc., colère de Dieu (ch. XIX), jugement des morts (ch. XX), anéantissement des corrupteurs de la terre (ch. XVII-XVIII).*

*Cette vue est juste, à la condition de ne pas parler ici d'anticipation, de prolepse dans l'esprit des chantres célestes. Ils parlent de tout cela comme d'un passé, non d'un passé prophétique, mais d'un passé littéral. Ce monde de misères et de péchés a bien disparu — et, notons-le pour notre future explication du ch. XX, — sans qu'il soit fait aucune mention d'un Millénaire de pur bonheur. La première section des prophéties se termine ici et elle paraît complète, elle a embrassé tout l'avenir de l'humanité, jusqu'au jugement final. Si l'Apocalypse ne continuait pas plus loin, observe* Swete, *on ne se douterait pas qu'il dût y avoir une suite, et il serait impossible de rétablir par conjecture les scènes qui vont venir à partir du ch. XII. On trouverait seulement que la mention du jugement est quelque peu écourtée, et l'on se demanderait, sans pouvoir répondre, pourquoi l'auteur a introduit au ch. X la scène du* βιβλαρίδιον.

**A. B. 15.** λέγοντες, construction *ad sensum* (Int. c. x, § II), dans A, Q, *rec. K,* corrigé en λέγουσαι ℵ, C, P, *And.,Aréthas,* et *von Soden.* — θεοῦ pour κυρίου, α1580-28-2015, *syr*sw, *Prim.* — Remarquer βασιλεύσει (βασιλεύει, δ505-14-69, al.; ἐβασίλευσεν supposé par *am., syr*sw) au singulier, malgré le double sujet; ce n'est pas une raison pour que χριστοῦ soit un mot interpolé, mais une négligence de grammaire ou de style, — φωναὶ μεγάλαι, αἱ. τῶν αἱ., al, *passim.*

**C. 15.** Ἐγένετο : le Règne de Dieu et du Christ est arrivé au but, il s'est établi pour toujours; c'est le « factum esse » terminant le « fieri »; le futur βασιλεύσει ne peut signifier ici que la continuation éternelle d'un règne déjà inauguré dans toute sa perfection et sa splendeur. Il revient au même quant au sens de traduire, avec *Bousset,* en faisant dépendre τοῦ κυρίου de ἐγένετο : « La domination royale sur le monde a passé (exclusivement) à Dieu... ». *ward Gott zu eigen.* — Les « voix » contrastent avec le silence impressionnant qui avait suivi la rupture du septième Sceau (viii, 1). Ce sont peut-être — à cause de la mention des 24 vieillards qui va suivre, — celles des 4 Animaux *(Swete).* Malgré le caractère un peu flottant des visions, le fond de scène demeure immuable depuis le ch. iv.

—— **A. B. 16.** καθήμενοι se lit A, et dans la plupart des textes du type *And.* (οἱ... κάθηνται ℵc, C, O¹-2-82, Ap¹¹-95-2040, Q, nombreux minusc., *Arét., syr*sw; οἱ... ἐκάθηντο α400-69-628); nous conservons le participe, parce qu'il se rencontre 27 fois ailleurs dans l'Apocalypse, tandis que κάθημαι n'apparaît à un mode personnel que 3 fois, xvii,

C. XI. 15. Καὶ ὁ ἕβδομος ἄγγελος ἐσάλπισεν· καὶ ἐγένοντο φωναὶ μεγάλαι ἐν τῷ οὐρανῷ *λέγοντες· Ἐγένετο ἡ βασιλεία τοῦ κόσμου τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ, καὶ *βασιλεύσει εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

16. Καὶ οἱ εἴκοσι τέσσαρες πρεσβύτεροι οἱ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ *καθήμενοι ἐπὶ τοὺς θρόνους αὐτῶν, *ἔπεσαν ἐπὶ τὰ πρόσωπα αὐτῶν καὶ προσεκύνησαν *τῷ θεῷ, 17. λέγοντες·

Εὐχαριστοῦμέν σοι, *κύριε ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν*, ὅτι *εἴληφας τὴν δύναμιν σου τὴν μεγάλην, καὶ *ἐβασίλευσας. 18. Καὶ τὰ ἔθνη *ὠργίσθησαν, καὶ ἦλθεν ἡ ὀργή σου καὶ ὁ καιρὸς *τῶν νεκρῶν κριθῆναι, καὶ δοῦναι τὸν μισθὸν τοῖς *δούλοις σου τοῖς προφήταις καὶ τοῖς ἁγίοις καὶ τοῖς φοβουμένοις τὸ ὄνομά σου, τοῖς μικροῖς καὶ τοῖς μεγάλοις, καὶ διαφθεῖραι τοὺς *διαφθείροντας τὴν γῆν.

9, 15; XVIII, 7. Nous gardons aussi, avec P, contre A, l'article οἱ devant ἐνώπιον. Pour cette tournure οἱ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ καθήμενοι, cfr. XI, 4 αἱ ἐνώπιον τοῦ κυρίου τῆς γῆς ἑστῶτες. Les mots τοῦ θρόνου devant τοῦ θεοῦ ne se trouvent que *rec. K.* Il ne faut donc pas en faire, avec *Bousset,* l'indice d'une source au langage particulier pour XI, 1-13 (v. *supra).* — ἔπεσον pour ἔπεσαν, *rec. K.* al. — Prosternement des Vieillards : cfr. IV, 10; V, 8, 14; XIX, 4. — τῷ θεῷ, datif.

C. 16. Les Vieillards se prosternent comme à l'intronisation de l'Agneau, parce que c'est le dernier acte de conquête de sa royauté, qui est, pour ainsi dire, devenue complète avec celle de son Père.

—— A. B. 17. Remarquer le vocatif κύριε (ℵ : κύριος) suivi d'une apposition au nominatif (INT. c. X, § II). — καὶ ὁ ἐρχόμενος, qui est ailleurs le complément de la formule ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν, a été omis ici avec intention, et c'est à tort que, trompés par l'analogie de I, 4, etc., quelques mss. *And.,* δ501-109-205, δ600-57-296, *vulg.* et *boh.* l'ont ajouté. — εἴληφες pour εἴληφας dans C. Le parfait signifie : *tu as fini de prendre* ta grande puissance, tu l'as prise pour la garder toujours, et l'aoriste qui suit, ἐβασίλευσας, est « ingressif » : *tu t'es mis à régner.* — κύριε ὁ θεός, cfr. XV, 3; XVI, 7. (IV, 8 : κύριος).

C. 17. Si καὶ ὁ ἐρχόμενος est omis dans la fameuse formule développée du nom de Jahweh, ce n'est pas, comme l'entend *Calmes,* une « abréviation sans portée », mais c'est que Dieu et le Christ n'ont plus à « venir », la Parousie a eu lieu; c'est ce qu'annonçait l'Ange du ch. X sur la consommation du « Mystère de Dieu » (v. *ad loc.*). Cette abréviation est pleine de sens, elle montre comment il faut interpréter la 7e trompette. Tout le contenu du Grand Livre du ch. V est conçu comme réalisé; Dieu a pris en main sa « Grande Puissance », qui n'est pas l'exercice de sa Providence ordinaire, mais la plénitude de sa force manifestée *(Swete).* Il n'y a plus d'avenir; Jean entend le cantique céleste qui ouvre l'éternel Présent. Pour les autres interprétations, voir l'Introd. à la péricope. Pour une pareille abréviation XVI, 5, v. *ad loc.*

—— A. B. 18. ὠργίσθη pour ὠργίσθησαν dans ℵ*. Nous avons traduit par le plus-que-parfait, parce que l'aoriste grec rend notre plus-que-parfait de simple antériorité, ou notre passé antérieur; les peuples, en effet, ont fini de s'irriter quand la colère de Dieu a achevé de les abattre : ἦλθεν ἡ ὀργή σου. — ἐθνῶν pour νεκρῶν, 1073, quelques mss. de la *rec. K.;* νεκρῶν et κριθῆναι dépendent tous deux immédiatement de καιρός, tournure unique, qui répond à ἵνα οἱ νεκροὶ κριθῶσιν. — Au lieu de δούλοις, et des autres datifs, on trouve des accusatifs, ou un mélange d'accusatifs et de datifs, dans un certain nombre de mss., négligence possible dans ce style couru; ou peut-être ces mots sont-ils rapportés à κριθῆναι, comme sujet; *W.-H., Weymouth* et *Swete* admettent μικρούς et μεγάλους (ℵ, C, 1072, 1073; — A : ἁγίους, φοβουμένους, μικρούς, μεγάλους); *Tisch., Nestle* et *Soden* maintiennent partout le datif, avec ℵc, P, Q, et presque tous les minuscules. —

C. XI, 15. Et le Septième Ange sonna de la trompette; et il se fit de grandes voix dans le ciel, qui disaient : « Il s'est établi, le règne sur le monde de notre Seigneur et de son Christ, et il règnera dans les siècles des siècles ».

16. Et les vingt-quatre vieillards qui devant Dieu sont assis sur leurs trônes, tombèrent sur leurs visages, et se prosternèrent devant Dieu, 17 disant :

« Nous te rendons grâces, Seigneur, [toi] le Dieu tout-puissant, celui [qui a nom] IL EST, ET IL ÉTAIT, parce que tu as saisi ta grande puissance, et es entré dans ton règne. 18. Et les peuples s'étaient mis en fureur, et elle est venue, ta fureur [à toi], et le moment pour les morts d'être jugés, et de donner la récompense à tes serviteurs les prophètes, et aux saints, et à ceux qui craignent ton nom, aux petits et aux grands, et de détruire ceux qui détruisaient la terre. »

Καὶ est omis après τοῖς ἁγίοις dans α115-130-1854, et τοῖς devant φοβουμένοις dans ℵ, ce qui modifierait le sens. — φθειράντας ou διαφθειράντας, participe aoriste au lieu du présent, dans ℵ, C, une dizaine de minuscules, α103-7-104, α1594-10-60, Αν46-35-2018, δ507-47-241, δ206-48-242, Αν56-49-2023, α404-87-172, α1574-91-1957, α1475-96-2041, « qui corruperunt » *Cyp.*, *vulg.*, *Prim.* C'est peut-être la vraie leçon, en tout cas elle rend bien le sens; car ils ont fini de corrompre la terre; mais on peut conserver διαφθείροντας au sens de l'imparfait. — φοβούμενοι, cfr. XIX, 5; διαφθείροντες τὴν γῆν, cfr. XIX, 2, dit de Babylone; cfr. pour l'ensemble des termes *Ps.* II, 1, 5, 12 et *Ps.* XCVIII (LXX), 1.

**C. 18.** Quand *Joh. Weis* traduit ὠργίσθησαν par le présent « nun zürnen », il prend ce mot pour un aoriste ingressif; mais c'est un contresens, cette colère étant du passé; celle de Dieu a mis un terme à celle des hommes. La triple énumération « prophètes, saints, craignants-Dieu », si l'on conserve tous les καί et tous les articles, qui sont bien attestés, suscite une difficulté d'exégèse. Dans un document juif, φοβούμενοι désignerait tout naturellement les prosélytes ou les païens fréquentant la synagogue (cfr. *Act.*); aussi *Vischer, Weyland* et *Spitta* y voient le signe d'une origine judaïque. *Bousset* croit devoir supprimer καὶ entre ἁγίοις et τοῖς φοβ., à moins, considère-t-il, que les « saints » ne soient les Judéo-chrétiens (cfr. Paul : les « saints de Jérusalem »), et les φοβούμενοι les ethnico-chrétiens. J'inclinerais assez vers cette hypothèse plutôt que vers celle de *Swete*, qui, ici et XIX, 5, suppose qu'il s'agit des catéchumènes; en tout cas, ce mot n'est pas suffisant pour faire croire à une source juive.

Ici se termine la première section prophétique; elle a abouti à la fin du monde, au Règne complet du Christ. Nous rattachons le v. 19 à la section suivante.

## III. DEUXIÈME SECTION DES PROPHÉTIES

(XI, 19-XXI, 8).

OU EXÉCUTION DES DÉCRETS DU « PETIT LIVRE OUVERT » SUR L'ÉGLISE ET SUR L'ENSEMBLE DU MONDE, CONSIDÉRÉ CETTE FOIS DANS SES RAPPORTS AVEC L'ÉGLISE, ET SPÉCIALEMENT REPRÉSENTÉ PAR L'EMPIRE ROMAIN.

INT. — *Cette section embrasse les prédictions que l'Ange du ch. X a chargé Jean de proclamer « sur des nations et des peuples et des langues et des rois nombreux » (X, 10). Elle s'étend de fait à toute l'histoire humaine depuis la naissance du Christ (XII, 5), jusqu'au jugement général (XX, 11-XXI, 8) et présente une « récapitulation » — au sens large — des chap. VI-XI. Seulement, tout y est conçu au point de vue de* l'Église, *et des luttes qu'elle a commencé à soutenir contre* l'Empire romain, *pris comme type de l'Antéchrist, et de toutes les puissances futures ennemies de Dieu, dont elle fait entrevoir le déroulement dans la suite indéfinie de l'histoire. Jean insistera surtout sur le sort de Rome, car c'est là ce qui donnait le plus de souci à ses lecteurs; mais sa prophétie porte beaucoup plus loin. L'ennemi invisible,* le Dragon, *déclare la guerre au Christ et à l'Église* (la Femme), *et dirige les opérations par l'intermédiaire des* Deux Bêtes, *ses suppôts humains, qui sont deux esprits historiques, deux puissances visibles et terrestres continues qui prétendent contrefaire et supplanter* l'Agneau, *et s'incarnent à l'époque de l'Apocalypse dans* Babylone la Courtisane (Rome). *Mais l'armée du Christ glorifié* (Michel et ses anges), *a déjà vaincu le Dragon, qui ne fait plus qu'épuiser les restes de sa rage. Les Bêtes trouvent en face d'elles* l'Agneau *en personne, qui, à la fin, réapparaissant comme* Cavalier invincible, Roi des Rois, Verbe de Dieu, *infligera à l'Antéchrist sa défaite suprême. Les puissances hostiles sont écrasées dans l'ordre inverse de leur apparition, en allant du particulier à l'universel, du visible à l'invisible : Rome, Bêtes, Dragon. La vision du ch. XX* (le Millénaire) *résume toute cette histoire dans une large vue d'ensemble, qui a pour but de montrer que, au milieu des plus terribles contingences, l'Agneau a cependant toujours régné depuis les jours de l'Incarnation. Alors a lieu le jugement général.*

*Plusieurs anciens commentateurs ont eu l'idée de cette division des prophéties apocalyptiques en deux sections exactement, quoique l'ignorance de la « loi des emboîtements » les ait empêchés de bien reconnaître où elles se séparaient l'une de l'autre. Ainsi* Brightman *voyait dans XI-XIV une récapitulation de I-X;* Mede *faisait commencer l'histoire passée, présente et future de l'Église au ch. X, qui prédisait la Réforme, tandis que les chapitres précédents se rapportaient à l'Empire;* Collado, *lui, avait bien vu que X-XI sont compris sous la 6e trompette.* Henten, *le premier, a nettement établi la division que nous admettons; il rapporte la deuxième section à la destruction du paganisme, la première à celle de la synagogue.* Cfr. Alcazar, Grotius, Bossuet, *qui, malgré leurs précisions artificielles, et leur méconnaissance de la « récapitulation », ont cependant bien saisi le sens général de la présente section.* (INT. C. XIV, §§ V-VI).

## *Petit Prologue symbolique* (XI, 19).

C. XI. 19. Καὶ ἠνοίγη ὁ ναὸς τοῦ θεοῦ *ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ, καὶ ὤφθη ἡ κιβωτὸς τῆς διαθήκης αὐτοῦ ἐν τῷ ναῷ αὐτοῦ, καὶ ἐγένοντο ἀστραπαὶ καὶ φωναὶ καὶ βρονταὶ * καὶ σεισμὸς καὶ χάλαζα μεγάλη.

C. XI, 19. Et le Temple de Dieu s'ouvrit, celui qui est dans le ciel, et on vit l'arche de son alliance dans son temple, et il se fit des foudres et des voix et des tonnerres, et un ébranlement, et une grande grêle.

**A. B. 19.** Nous conservons ὁ devant ἐν τῷ οὐρανῷ (quoiqu'il manque ℵ, P, Q, *syr.*, *Aréth.*, et dans nombre de minusc.), parce qu'il est conforme à l'usage apocalyptique, et possède ici une vraie valeur déterminative. — Καὶ σεισμός est omis *rec. K.*, *Arét.* — Le « sanctuaire du ciel » (opposé à celui de XI, 1), cfr. III, 12; VII, 15; XV, 5-suiv.; XXI, 22; l' « arche », cfr. II, 17 (à la « manne cachée »); ἀστραπαί κτλ., cfr. *Apoc.*, passim, et surtout VIII, 5.

**C. 19.** Ce verset pourrait sans doute être considéré, conformément à la division en chapitres et à l'avis de la presque unanimité des commentateurs, comme le dernier de la première section, et être appliqué à la fin du monde. Je crois cependant préférable de suivre, après *Hugues de St-Cher* et *Albert*, la division d'*André*, qui fait commencer ici sa section περὶ τῶν διωγμῶν τῆς ἐκκλησίας τῶν προτέρων καὶ τῶν ἐπὶ τοῦ Ἀντιχρίστου, comme l'a fait *Holtzmann*, et l'insinue *Joh. Weiss* (*Offenb.* p. 81). Il est vrai que ce verset fait la soudure entre la vision précédente des trompettes, et les visions qui vont suivre ; il semble amener une plaie (les « tonnerres » et la « grêle ») qui a un rapport avec l' « air », le quatrième élément, et n'avait pas trouvé de place spéciale dans la série VIII, 7-12, où le premier fléau atteint spécialement la « terre ». Il se pourrait donc que le schéma traditionnel des 4 éléments eût influé sur notre verset (*Boll*, supra); par là, ce verset aurait quelque lien avec la 7e trompette, laquelle, avec un certain défaut d'équilibre et de cohérence dans la narration, se trouve encore annoncer à la fois la fin du monde et le « 3e Vae » (ch. XII-suiv.) qui n'a pas été décrit, chose assez surprenante. Mais ce n'est qu'une affaire de rédaction; essentiellement, quant à la chose signifiée, le v. 19 est un prologue à la deuxième section prophétique.

En effet, on pourrait bien le considérer d'abord comme une de ces prolepses habituelles à notre écrivain, laquelle, dans le cas, anticiperait sur XV, 5 (v. *ad loc.*). Mais on doit noter surtout son parallélisme avec le début du ch. VIII, verset 5. Dans ce passage, les mêmes troubles atmosphériques (moins la grêle), et le même σεισμός, servaient de dernier signal à la sonnerie des Trompettes; ici, ils préparent la répétition des mêmes fléaux, présentés seulement sous un autre aspect; le rapport le plus direct existe avec XV, 5-XVI. Ce verset forme aussi la suite logique du chapitre X avec son « emboîtement ».

Mais, dans sa brièveté, il est encore beaucoup plus riche de sens. Il montre l'esprit qui va animer toutes les nouvelles prophéties : la perpétuelle antithèse de la justice et de la miséricorde, du sort du monde et de celui de l'Église, s'y trouve condensée en très peu de mots. C'est un petit prologue céleste qui révèle toutes les intentions de Dieu : en même temps qu'Il prépare le châtiment du monde, Il annonce aux fidèles leur salut. Car le « Saint des Saints » céleste est désormais ouvert pour les hommes, par l'économie nouvelle de l'Incarnation (c'est tout à fait sans raison que *Spitta* supprime ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ). L'apparition de l' « Arche d'alliance », montre que les derniers

temps, ceux du Règne de Dieu et de son Messie, ceux de l'effusion des biens spirituels et de la récompense, sont commencés. Ce trait caractérise tout ce qui suit comme étant de l'eschatologie — au sens large (v. Excursus xxv). Tous les biens symbolisés par la contemplation de l'Arche sont montrés aux élus au moment où les ennemis de Dieu sont écrasés par la foudre et le grêle, et où le « tremblement de terre » signifie la transformation du monde présent (*André*) par toutes les révolutions qui mèneront à un état d'équilibre mieux assis : *Vict.* : « Apertum esse Templum.... manifestatio Domini nostri est... Arca testamenti : evangelii praedicatio et indulgentia delictorum, et omnia quaecumque (cum) illo advenerunt, illud dicit apparuisse » (*Haussleiter*, p. 104).

*Bossuet* : « Le Temple de Dieu fut ouvert; c'est le grand éclat de l'Église ouverte à tous les Gentils; et l'Arche d'alliance y parut, à la différence de l'ancien peuple, où l'Arche était cachée; dans l'Église tous les mystères sont découverts, et la présence de Dieu est manifestement déclarée. » En effet, les ἀστραπαί, etc., comme dit *Swete*, sont les symboles ordinaires de la majesté et de la puissance de la Présence divine, les « salves de l'artillerie céleste » (*Alford*).

Cette apparition de l'Arche est quelque chose de nouveau, elle indique un progrès marqué, dans la clarté des promesses, sur le prélude des Trompettes (viii, 3-5); c'est qu'il va être surtout question de l'Église. Cependant là aussi le double rôle de l' « encensoir » (v. *ad loc.*) répondait au double aspect de l'action divine, miséricorde pendant et après la vengeance; et la « grêle » de notre verset peut être rapprochée des « charbons » précipités sur la terre.

Un dernier trait qui nous porte à séparer le v. 19 de la scène antérieure, c'est que les cantiques célestes sont toujours arrivés jusqu'ici pour clore une péricope (v. ch. iv et v); nous verrons s'il n'en va pas encore de même aux ch. xv et xix, en sorte qu'il y aurait là une loi d'interprétation.

### EXC. XXV. — LA SIGNIFICATION ESCHATOLOGIQUE DE L'ARCHE D'ALLIANCE.

(Voir Commentaire de ii, 7). L'apparition de l'arche rappelle la tradition d'après laquelle elle eût, pour être soustraite aux Chaldéens, été cachée par Jérémie, avec l'autel des parfums; on la retrouverait lorsque le peuple reviendrait de son exil, c'est-à-dire entrerait dans le bonheur messianique : « ἕως ἂν συνάγῃ ὁ Θεὸς ἐπισυναγωγὴν τοῦ λαοῦ... καὶ τότε ὁ κύριος ἀναδείξει ταῦτα, καὶ ὀφθήσεται ἡ δόξα τοῦ κυρίου ». (II *Macc.* ii, 4-8). Ailleurs c'est un Ange (*Bar. syr.* vi, 5-10) ou Josias (*Talm.*, *Horajoth*, 12 a) qui la met en sûreté. Il n'est guère douteux que Jean ait utilisé, en la transformant, cette donnée de la découverte de l'arche d'alliance aux temps futurs du salut. Seulement, chez lui, c'est l'arche *céleste*, enfermée dans le sanctuaire céleste, c'est-à-dire un simple symbole des biens spirituels dûs à cette victoire du Christ qui commencera à être décrite dès le ch. xii. L'autel des parfums du ch. viii faisait partie de la même imagerie (comme celui des holocaustes au ch. vi). Ces deux autels nous montraient comment les sacrifices et les prières de l'humanité ont accès au ciel; mais l'arche, figure plus mystérieuse, nous dévoile le fond intime des miséricordes de Dieu qui y répondent. Ainsi Jean a placé toujours une image encourageante devant la description des fléaux apocalyptiques.

## A. *VISION DE LA FEMME ET DU DRAGON*

(c. XII, 1-17).

INT. — *Les chapitres XII et suiv. vont expliquer une situation dont XI, 15-18 a déjà noté l'ensemble et l'issue. Dans la série VI-XI, Jean avait représenté tout l'avenir terrestre, sous ses formes les plus générales ou les plus profanes; mais il ne pouvait décrire la béatitude future de la société des élus avant d'avoir amené les prophéties qui, touchant de plus près ses lecteurs, étaient si anxieusement attendues. Il y procède dans la seconde moitié de son livre, et cette nouvelle série à son tour va s'étendre, et prendre autant d'ampleur que la première, avec encore plus de passion et de coloris.*

*Le ch. XII ouvre cette section comme une « préface grandiose »* (Bousset). *Le titre d'*André (*supra*) *était fort juste; car une vision rétrospective montre au Prophète les débuts mêmes de l'Église* (περὶ τῶν διωγμῶν τῆς ἐκκλησίας τῶν προτέρων), *et, partant de là, son regard embrasse toutes les persécutions qu'elle aura à subir jusqu'à la fin, de la part de l'Antéchrist* (καὶ τῶν ἐπὶ τοῦ Ἀντιχρίστου)*; mais cet* Antéchrist *n'est pas seulement pour nous une figure de la fin des temps* (v. Comment. du chap. XIII). *Notre chapitre représente la cause première, dans le monde supra-sensible, de l'état de choses qui va se réaliser dans l'empire païen et se prolongera, sous d'autres formes, à travers l'avenir : c'est la haine de Satan, — qui est le principe du mal, l'ennemi de Dieu, — contre le Christ et ses fidèles. Les persécutions sont un effet de sa rage, depuis qu'il s'est vu vaincu virtuellement dans l'humanité par la Passion et la glorification de Jésus. Les conditions extérieures et visibles de cette lutte seront prophétisées aux chapitres XIII et suivants.*

*Nous touchons ici au point culminant de la Révélation; le chapitre XII est central dans l'Apocalypse, car tout le monde reconnaît qu'il en contient ou prépare les principales figures, les allégories maîtresses. C'est aussi le développement du 3e Vae* (v. Exc. XXVII). *Qu'ont pensé les critiques du caractère de ce morceau, et de sa place dans l'organisme apocalyptique?* Erbes *y fait commencer son apocalypse chrétienne du temps de Caligula (XII; XIII; XIV, 9b-12); pour* Bruston, *c'est la suite de la prophétie du temps de Néron; pour* Schmidt, *le début d'un grand morceau qui, sauf interpolations, s'étend jusqu'à XIII, 5; pour* Völter, *il est de Cérinthe, excepté les vv. 11 et 17-fin. Mais la plupart le déclarent d'origine juive, du fait qu'il présenterait, disent-ils, la naissance du Messie comme future. Ainsi* Vischer, Weyland (B, *moins 11, 17c*), Spitta (J[1], *moins 6, 11, et quelques mots dans 9, 13, 17*). Sabatier *et* Schoen *pensent aussi que l'auteur a intercalé ici dans son œuvre un morceau juif (excepté 10-12, 18, et des modifications rédactionnelles).* Weiszäcker, *lui, attribue XII, 1-10 seulement à une source judéo-chrétienne contemporaine du siège de Jérusalem.*

*D'autres critiques encore, et assez nombreux, veulent reconnaître divers récits parallèles.* Wellhausen (*Sk. und Vorarb. VI, 215-suiv.*), *trouve deux sources (juives) 1-6 et 7-14 combinées par un rédacteur.* Calmes *(à cause des 3½) croit voir la continuation de la source « juive » du ch. XI, de l'an 69; le document primitif serait 1-9 et 13-17a, tandis que 10-12 et 17b s'en détacheraient comme élément rédactionnel chrétien.* Gunkel, Dieterich, *et autres, découvrent une source mythique païenne, utilisée par l'auteur chrétien pour représenter le triomphe de Jésus sur Satan; Gunkel tient aussi pour les deux récits parallèles, à cause du v. 6 qui se trouve répété.*

*Mais alors pourquoi, dit* Bousset, *cet auteur n'aurait-il pas supprimé le v. 6 tout simplement? Lui ne doute pas d'une origine juive pour le combat de Michel et de Satan (6-12); mais 1-5 et 13-17 seraient un ancien mythe solaire christianisé par notre Apocalyptique; et 17-18, une addition de la dernière main, pour relier cette vision au ch. XIII; l'adaptation, d'ailleurs, ne saurait en aucun cas être juive.* — Joh. Weiss

*divise ainsi : a) 1-6 est de la source juive Q, sauf, au v. 3, une interpolation due à l' « Éditeur » (les 7 têtes et les 7 couronnes du Dragon); b) 7-12 (le 3e Vae) seraient seuls de Jean d'Asie, à l'exception encore du v. 11, que la mention des martyrs lui fait attribuer à l' « Éditeur »; c) enfin 13-17 sont la construction de Q, sauf 17c (le « témoignage de Jésus ») qui revient à l' « Éditeur », lequel a combiné l'ancienne Apocalypse avec la source juive de 67-70.*

*Nous croyons devoir, dans notre Commentaire, ruiner le principe de ces combinaisons; en tout cas l'emprunt à des sources juives, Q ou autres, nous paraît inadmissible. Quant à l'utilisation directe d'un mythe, Bousset reconnaît le premier que cette hypothèse est seulement problématique; de fait, nous verrons qu'on peut très bien s'en passer* (Comment. *et* Exc. XXVI).

*A propos des répétitions où l'on veut voir la preuve de récits parallèles mal fondus ensemble, reportons-nous seulement à ce que disait* Bossuet, *en parlant des « anticipations » et de la 7e trompette :* « Des choses importantes y sont dites tellement encore en général, qu'elles doivent dès là nous faire attendre un plus grand éclaircissement dans les chapitres suivants, selon le génie des prophéties, et en particulier de celle-ci, où Dieu nous mène comme par degrés dans une plus grande lumière, et tout ensemble dans une considération plus profonde de ses jugements. » *De fait, les conditions naturelles de l'instrument humain de la révélation suffiraient bien, faute de mieux, à rendre compte de ces anticipations et de ces répétitions. Le ch. XII offre comme plusieurs esquisses d'un même tableau, hâtivement placées l'une après l'autre; elles pourraient n'être ainsi juxtaposées que parce que l'écrivain sacré n'a pas eu le temps de les fondre* (INT. c. VI, X, § III, XIII). *Si ce procédé de composition n'est pas conforme aux règles des écoles, il est très connu de beaucoup d'écrivains, dans leurs ébauches, et ceux qui le connaissent souriront à voir les critiques s'appuyer seulement là-dessus pour reconnaître une multiplicité de sources. Il s'en trouve des exemples aussi dans saint Jean, dans saint Paul, qui écrivait ses lettres sans plan littéraire, mais tout pénétré d'une puissante idée revenant sous diverses formes. On pourrait donc ne voir là qu'un signe de la composition hâtive, du caractère inachevé de ce livre sous le rapport littéraire.*

*Mais nous y reconnaissons, nous, une intention systématique et artistique. Nous tenons ici le spécimen le plus caractéristique peut-être de ce style en volutes dont j'ai parlé* (INT. c. X, § III). *Et, comme il est loin d'être le seul dans le livre, nous avons tout lieu de croire que c'est un procédé voulu. Voici comment nous divisons ce chapitre :*

A. XII, 1-5. *Présentation des forces en présence : la Femme, le Dragon et l'Enfant de la Femme. Le salut et la glorification de l'Enfant, cause de tout ce qui va suivre, sont indiqués d'un mot.*

B. XII, 6-fin, *drame exprimé en plusieurs tableaux successifs, sous des formes de plus en plus restreintes, visibles et historiques, jusqu'au ch. XX. Il s'avance en « ondes » successives :*

b. XII, 6. *Ce n'est qu'un titre, un sommaire, mais qui contient déjà les trois idées essentielles : α) la Femme est contrainte à la fuite; β) elle est mise par Dieu en sécurité; γ) son péril et sa retraite se prolongent durant le nombre fatidique de 1260 jours (c'est-à-dire tant que l'Antéchrist n'a pas été définitivement vaincu par la Parousie, cfr. ch. XI, et XIII, infra).*

b'. XII, 7-16. *La péricope développe, en rapport avec les causes célestes, les trois idées précédentes : α') la Femme a dû fuir parce que le Dragon, vaincu au ciel par l'armée angélique, est tombé sur la terre où il la poursuit, tandis que les saints célèbrent la chute et la défaite de cet antique ennemi (7-13); β' et γ') Dieu sauve la Femme au désert, pendant 3 ans 1/2 (14); tous les efforts du Serpent pour l'anéantir sont inutiles (15-16).*

b''. XII, 17, XIII-suiv. *α'') Colère du Dragon contre la Femme (17a); β''-γ''). Le*

*Dragon fait la guerre aux chrétiens, au moyen des Bêtes (c'est-à-dire, d'après XIII, pendant 3 ans 1/2). Ce qui est la même lutte que précédemment, mais rapportée à ses causes terrestres, historiques, et avec un grand luxe de détails. Le germe contenu XII, 6, s'est pleinement épanoui (XII, 17b-XIII et suiv.).*

*Nous pouvons maintenant passer au commentaire.*

**A. B. 1.** σημεῖον (cfr. XII, 3; XV, 1; XIII, 13-14; XVI, 14; XIX, 20; *Synoptiques* et *Act.*, passim) est un terme propre à cette deuxième section (INT. c. X, § III), où il se rencontre *sept* fois; ainsi certains mots sont répétés *sept* fois dans l'Évangile de saint Jean (INT. c. XIII, § IV). Dans les LXX, il traduit אוֹת, qui signifie, soit un signe céleste comme l'arc-en-ciel (*Gen.* IX, 12-suivants), soit un miracle quelconque. C'est le premier de ces sens qui convient ici. — περιβεβλημένη, parfait moyen ou passif (INT. c. X, § II); περιβλεπομένη est une distraction de A, nouveau signe que cet excellent manuscrit n'est pas plus exempt de fautes que de corrections interprétatives. — « Enveloppée dans le soleil », cfr. *Ps.* CIV (vulg. CIII), 2 : « *Il s'enveloppe de lumière comme d'un manteau* », et le parallèle très suggestif indiqué par *Swete, Cant. Cant.* VI, 10 : « *Quelle est celle-ci qui se montre comme l'aurore, belle comme la lune, pure comme le soleil, et terrible comme une armée en bataille?* » mais encore mieux *Test. Nephtali,* 5, ce qui est dit de Lévi, et surtout de Juda : καὶ Ἰούδας ἦν λαμπρὸς ὡς ἡ σελήνη καὶ ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ ἦσαν δώδεκα ἀκτῖνες. — ἡ σελ..... στέφανος sont des propositions sans copule (INT. c. X, § II) ou bien des appositions à σημεῖον, comme γύνη.

—— **A. B. 2.** καί devant κράζει, rejeté par *Soden,* et transporté par A devant ὠδίνουσα, paraît cependant authentique (ℵ, al., *lat.*, *syr.*); ainsi ἔχουσα fait une proposition participale (INT. c. X, § II), ou bien qualifie simplement γύνη. — κράζει (ἔκραζεν C, *rec. K,* al., *Hipp.*, *vulg.*; ἔκραξεν δ505-14-69, al, Q) : mélange de temps présents et passés, en ce chapitre comme au ch. XI; même explication, (v. INT. c. X, § III et l'*Int.* au ch. XI), — ὠδίνουσα κτλ., cfr. les douleurs d'enfantement attribuées à une femme qui représente Israël, *Michée* IV, 9-10; *Is.* XXVI, 17; LXVI, 7-suiv. : πρὶν τὴν ὠδίνουσαν τεκεῖν, πρὶν ἐλθεῖν τὸν πόνον τῶν ὠδίνων, ἐξέφυγεν καὶ ἔτεκεν ἄρσεν (sic, LXX), ce qui est le parallèle le plus frappant, quoique incomplet, à tout le passage; ὠδῖνες, au sens métaphorique, *passim,* dans l'A.T. et le N.T; « douleurs d'enfantement du Messie », terme consacré dans la littérature rabbinique (v. *Weber, Volz, Lagrange, Székely*); cfr. encore IV *Esd.* XVI, 39; *Joh.* XVI, 21.

**C. 1-2.** Où le Prophète est-il placé pour voir cette apparition? Depuis le ch. X, quoique les profondeurs du ciel restent ouvertes à son regard, il paraît être redescendu sur la terre (v. X, 1). Et que signifie « ἐν τῷ οὐρανῷ »? Il ne faut pas croire avec *Holtzmann,* ni avec *Boll* qui a échafaudé là-dessus une théorie (v. EXC. XXVI), que ce soit un signe « dans le ciel », c'est-à-dire un événement « céleste » que pourrait contempler le Voyant, du fait que les régions d'en haut se seraient dévoilées à lui (XI, 19). Car les versets 5-6 et 13 montreront à l'évidence que l'enfantement a lieu sur la terre. Pour bien rendre le sens, il faudrait donc traduire non pas « dans le ciel » (« im Himmel », *de Wette, Hengstenberg, Düsterdieck, Spitta, Gunkel*), mais « au ciel » (« am Himmel », *Bousset*), c'est-à-dire « sur le ciel », qui est comme une toile où se peint ce tableau que Jean contemple de la terre, à Patmos. Telle est aussi l'opinion de *Swete.*

Quelle peut être maintenant cette Femme, dont l'attirail magnifique fait un tel contraste avec son cruel travail? La clé du problème, note justement *Joh. Weiss,* nous sera fournie par le v. 17 : οἱ λοιποὶ τοῦ σπέρματος αὐτῆς, « les autres de sa race », pour désigner une multitude de chrétiens. Il s'agit donc d'une mère idéale ou allégorique. Or, à travers tout l'Ancien Testament et les Apocryphes juifs, revient la personnification fréquente de Sion sous la figure d'une femme (*Cant. Cant.*, d'après une interprétation déjà antérieure à notre ère, *Isaïe, Ezéch.* XVI, al. passim; IV *Esd.*

C. XII. 1. Καὶ *σημεῖον μέγα ὤφθη ἐν τῷ οὐρανῷ, γυνὴ *περιβεβλημένη τὸν ἥλιον, καὶ ἡ σελήνη ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτῆς, καὶ ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτῆς στέφανος ἀστέρων δώδεκα, 2. Καὶ ἐν γαστρὶ ἔχουσα, *καὶ κράζει ὠδίνουσα καὶ βασανιζομένη τεκεῖν. 3. Καὶ ὤφθη ἄλλο σημεῖον ἐν τῷ οὐρανῷ, καὶ ἰδοὺ δράκων *πυρρὸς μέγας, ἔχων κεφαλὰς ἑπτὰ καὶ κέρατα δέκα καὶ ἐπὶ τὰς κεφαλὰς *αὐτοῦ ἑπτὰ διαδήματα, 4. Καὶ ἡ οὐρὰ αὐτοῦ *σύρει τὸ *τρίτον τῶν ἀστέρων τοῦ οὐρανοῦ, καὶ ἔβαλεν αὐτοὺς εἰς τὴν γῆν. Καὶ ὁ δράκων *ἕστηκεν ἐνώπιον τῆς γυναικὸς τῆς μελλούσης τεκεῖν, ἵνα ὅταν τέκῃ τὸ τέκνον αὐτῆς καταφάγῃ. 5. Καὶ ἔτεκεν υἱόν, *ἄρσεν, ὃς μέλλει ποιμαίνειν

IX, 38-X, 59; *Bar. syr.* IV). Cfr. notre Apocalypse elle-même sur la Jérusalem céleste épouse de l'Agneau, XIX, 8; XXI, 11, al. Cette figure avait passé de la nation israélite à l'Église chrétienne; cfr. *Heb.* XI, 10; XII, 22; XIII, 14, mais surtout le passage allégorique de Paul, *Gal.* IV, 26, sur la « Jérusalem d'en haut » qui est notre mère. Il n'y a donc pas à douter que cette Femme soit le peuple de Dieu personnifié. Peut-on y voir aussi, comme beaucoup d'exégètes, dans un sens secondaire ou spirituel, la Sainte Vierge? Nous nous expliquerons là-dessus dans l'Exc. XXVI. Mais si la signification immédiate est certainement celle d'une « Communauté », mère des croyants, quelle est cette communauté? Pour les uns (*Völter*[2], 63), c'est la Sion céleste idéale, l'archétype d'Israël (*Hilgenfeld,* Z. W. T. 1890, 444), ou les Judéo-chrétiens (*Weiszäcker*[2]), ou la synagogue (*Vischer, Spitta, Erbes*). *Calmes* y voit la communauté judéo-chrétienne « en même temps que Marie ». Pour *Bousset,* c'est Israël personnifié, qui a à enfanter, soit le Messie, soit les temps messianiques. *Joh. Weiss* suppose que Q voulait représenter la synagogue, et l'« Éditeur » l'eût interprétée comme une allégorie de l'Église chrétienne. Mais les anciens interprètes en général ont eu une interprétation plus large et plus vraie : *Hippolyte, Méthodius, Victorin, André, Bède, Beatus, Hugues, Albert,* etc. ont tous reconnu l'Église, ou la « Cité de Dieu » en général. *S. Augustin* (sur le *Ps.* CXLII) : « Haec autem mulier antiqua est civitas Dei ». Enfin, comme dit *Swete,* c'est la Mère mystique, l'Église — (et, selon nous, non pas, contre Alcazar, la communauté juive, ni la seule Église judéo-chrétienne, mais l'Église entière) — puisque la société chrétienne n'est que « la synagogue arrivée à sa maturité ».

Son revêtement et sa parure de soleil, de lune, d'étoiles, sont destinés à relever sa grandeur. Nous verrons plus loin (Exc. XXVI) si l'on est obligé d'assigner à ces traits une origine mythologique. En tout cas, ce symbolisme n'était pas étranger aux Juifs (cfr. *Cant. Cant.* et *Test. Nephtali).* Les 12 étoiles peuvent représenter soit les Douze Tribus, comme le veulent la plupart des exégètes, soit aussi bien les Douze Apôtres (cfr. *Apoc.*XXI, 14, les Douze Assises de la Jérusalem céleste). Nous croyons, du reste, qu'il ne faut faire dans ce chapitre aucune distinction entre judéo-chrétiens et chrétiens de la gentilité; cela n'avait guère de portée en Asie, et surtout à l'époque où fut écrit ce livre, longtemps après la ruine de Jérusalem et du Temple; les problèmes posés par cette distinction étaient depuis longtemps résolus.

Quelles sont ces douleurs, qui ne peuvent évidemment se rapporter, surtout pour nous, catholiques, à l'enfantement joyeux et virginal de Bethléhem? *Vict.* les interprète des souffrances des saints d'autrefois : « ecclesia est antiqua patrum et prophetarum, et sanctorum apostolorum quia gemitus et tormenta desiderii sui habuit, usquequo factum est ex plebe sua secundum carnem suam olim promissum » (éd. *Haussleiter,* p. 106). *Méthodius, André* rapportent tout à l'enfantement spirituel des régénérés, du Christ mystique (*v. infra*), ce qui est trop restreindre le sens. Les versets suivants pourront nous renseigner.

C. XII. 1. Et un signe grand [et merveilleux] apparut au ciel : une FEMME enveloppée dans le soleil, et la lune au-dessous de ses pieds, et sur sa tête une couronne de douze étoiles; 2 et elle a [un enfant] dans le sein, et elle crie étant dans les douleurs, et tourmentée pour enfanter. 3. Et il apparut un autre signe au ciel; et voici un grand DRAGON couleur de feu, ayant sept têtes et dix cornes, et sur ses têtes sept diadèmes, 4 et sa queue balaie le tiers des étoiles du ciel, et il les précipita sur la terre. Et le DRAGON se tient en face de la FEMME sur le point d'enfanter, afin, quand elle viendrait à enfanter, de dévorer son enfant. 5. Et elle enfanta un FILS,

——— **A. B. 3.** πυρός, « de feu », pour πυρρός, dans C, Q, al, *copt.*, *syr.*, *arm.* — αὐτῶν pour αὐτοῦ, comme si c'étaient les cornes qui portaient les diadèmes, dans A, α 404-87-172. — Le « Dragon »; cfr. le תַּנִּין de l'A. T. (surtout dans les passages où il est représenté comme l'ennemi de Dieu) *Ps.* LXVIII, 31; *Job* VII, 12; *Is.* XXVII, 1; LI, 9; *Jér.* LI, 34, 36, 42; *Ezéch.* XXIX, 3-6, etc. Figures semblables dans les Apocryphes (ou les écrits gnostiques), *Ps. Sal.* II, 25-31 (où le Dragon représente Pompée), *Hen. éth.*, LX, 24-suiv., IV *Esd.* VI, 52; *Bar syr.* XXIX, 4; *Test. Aser* VII, etc. Pour les rapports problématiques avec *Tiâmat*, le *Mušruššu*, *Typhon*, le *Serpent Python*, etc., voir INT., c. V, § II-III; *infra*, **C**, et l'EXC. XXVI. — Les « Sept têtes », cfr. la « Bête » du ch. XIII et XVII, *Ps.* LXXIV, 14, les têtes multiples de Léviathan; *Pistis Sophia*, LXXXVIII, 34, les sept têtes du basilic, etc. — Les « Dix Cornes », cfr. *Dan.* VII, 4,7; VIII, 9-10, description de la Quatrième Bête; *Apoc.* XIII et XVII, la Première Bête. — πυρρός, roux ou rougeâtre, couleur du feu ou du sang, comme le 2e Cheval du ch. VI; ne pas confondre avec κοκκινός, couleur de la Bête, ch. XVII (v. *ad loc.*) — Les « Diadèmes », emblème du pouvoir royal de ce monstre qui est le Diable, cfr. *Luc.* IV, 6; *Joh.* XII, 31; XIV, 30; XVI, 11 ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου; *Eph.* II, 2, τὸν ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος·

**C. 3.** Ἄλλο σημεῖον, comme il ne s'agit que de la deuxième figure d'un même tableau, indique que de pareilles expressions, et, à fortiori, les μετὰ ταῦτα, les καὶ εἶδον, etc., ne font pas nécessairement le passage à de nouveaux sujets.

Jean, au v. 9, va nous dire quel est ce Dragon : c'est Satan, et le Serpent de la Genèse, qui s'attaque cette fois, non plus à Ève, mais à la Femme idéale. Nous examinerons dans un prochain Excursus ce que peuvent valoir les origines mythologiques qu'on assigne à cette figure du Dragon, et à sa lutte contre la Femme. Notons seulement ici qu'il apparaît comme un roi, à cause de ses diadèmes, le « Prince de ce Monde » qui faisait orgueilleusement valoir ses prétentions dans la Tentation du Christ au désert (*Mat.* IV, 8-9; *Luc*, IV, 5-7). Sa couleur rouge le caractérise comme meurtrier, « homicida ab initio » (*André*, *Holtzmann*, *Spitta*, *Bousset*, etc.) et n'a point de rapport ici avec la « pourpre » des Césars, non plus que ses têtes et ses diadèmes (*Spitta*, *Bousset*, contre *Volkmar* et autrefois *Victorin*) où *André* voyait les sept esprits les plus mauvais d'entre ses ministres, et les Dix péchés opposés au Décalogue. Le rapprochement avec l'*Angro-Mainyu* des Perses et ses suppôts les plus puissants, opposés aux Ameshas-Spentas et à Ahura-Mazda, serait assez tentant; mais il est probable que ces « Sept têtes » sont conçues tout simplement par opposition aux « Sept Esprits » de Dieu; quant aux « Dix Cornes », elles viennent de *Daniel*, VII, 7.

——— **A. B. 4.** « Trahebat » pour σύρει, *vulg.*; il faut conserver le présent (*Int. supra*). — Pour ἕστηκεν, qui a la valeur d'un présent, corrections ἑστήκει dans C, et ἕστη, δ 505-14-69. — Cfr. *Dan.* VIII, 10, la « petite corne » qui fait choir des étoiles; l'obscurcissement des corps célestes par le Dragon, *Job.* III, 8-9; XXVI, 13; *Is.* XXVII, 1; peut-être le combat des étoiles *Sib.* V, 512-suiv., mais ce dernier parallèle est assez éloigné.

πάντα τὰ ἔθνη *ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ· καὶ ἡρπάσθη τὸ τέκνον αὐτῆς πρὸς τὸν θεὸν καὶ πρὸς τὸν θρόνον αὐτοῦ.

6. Καὶ ἡ γυνὴ ἔφυγεν εἰς τὸν ἔρημον, ὅπου ἔχει *ἐκεῖ τόπον ἡτοιμασμένον *ἀπὸ τοῦ θεοῦ, ἵνα ἐκεῖ *τρέφωσιν αὐτὴν ἡμέρας χιλίας διακοσίας ἑξήκοντα.

7. Καὶ *ἐγένετο πόλεμος ἐν τῷ οὐρανῷ*, ὁ Μιχαὴλ καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ *τοῦ πολεμῆσαι μετὰ τοῦ δράκοντος· καὶ ὁ δράκων ἐπολέμησεν καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ. 8. Καὶ οὐκ *ἴσχυσεν, οὐδὲ τόπος εὑρέθη αὐτῶν ἔτι ἐν τῷ οὐρανῷ. 9. Καὶ ἐβλήθη ὁ δράκων ὁ μέγας, ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος, ὁ καλούμενος Διάβολος καὶ *ὁ Σατανᾶς, ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένην *ὅλην, ἐβλήθη εἰς τὴν γῆν, καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ μετ' αὐτοῦ ἐβλήθησαν.

— τρίτον pourrait faire supposer que ce passage, dans l'intention de l'auteur, a quelque rapport avec le schéma des Trompettes; le tiers des plantes, das eaux, de la lumière, etc.; ce qui paraît assez naturel, si l'activité personnelle du Dragon est le « 3e Vae », non encore décrit.

**C. 4.** L'hypothèse de *Gunkel,* qui soupçonne dans cette chute d'étoiles un mythe étiologique sur la Voie lactée, manque de fondement, outre qu'elle est assez puérile. Celle de *Boll* (les 4 constellations au long de l'Hydre = le Dragon) mérite davantage la discussion (v. Exc. XXVI). De la Bible, ce trait ne rappelle que la « petite corne » de Daniel (*.supra*, **B**), c'est-à-dire Antiochus Epiphane causant des apostasies; dans le peuple de Dieu. Que signifie-t-il? Le sens peut être analogue à celui de Daniel; le Dragon, dont la tête a été écrasée, dit *André,* agite encore sa queue (σύρει, présent) et fait choir par ses coups les baptisés qui ne sont pas fermes dans la foi, à moins qu'il ne s'agisse de la chute des Anges apostats, complices de Lucifer, à l'origine des temps. Cette dernière interprétation est la plus répandue (*Aréthas*, *Origène* sch. XXXVIII, etc.). Mais la précédente l'est presque autant (*Origène,* in Mat.; *Tyconius,* etc.). Nous préférerions, avec *Swete*, un sens plus simple et plus général : le trait signifierait simplement la taille et la force monstrueuse du Monstre ennemi de la lumière (cfr. VIII. 12, la Quatrième Trompette), sans exclure du reste l'application morale ni l'angélique.

Qu'il attende l'enfant pour le dévorer, ce peut être une allusion à Pharaon dont l'édit guettait l'enfant Moïse (*Ex.* I-II), ou à Hérode poursuivant Jésus ; mais au sens propre, il s'agit des embûches que le démon, par le moyen des Juifs, a tendues à Notre-Seigneur, après l'avoir tenté, pour le faire crucifier et anéantir son œuvre. Secondairement, on peut y voir aussi les pièges qu'il tend à tous les hommes régénérés dans le Christ; car l'idée du Christ mystique est présente dans tout ce récit à côté de celle du Christ personnel, et il ne faut jamais l'exclure pour peu qu'elle soit admissible (v. *infra* et Exc. XXVI).

——— **A. B. 5.** Pour ἄρσεν, neutre, le masculin ἄρρενα (*Orig.*, *And.*, beaucoup de mss., *Soden*), ou ἄρσενα P, α 1576-150-2057, al, *Holtzm.;* mais le neutre dans C, A, conservé par *Tisch.*, *W-H*, *Swete*, *Nestle*, *Charles* (*Studies*, pp. 94-95); celui-ci y voit l'hébraïsme בֵּן זָכָר; c'est une apposition emphatique à υἱόν : « un fils, un être mâle », cfr. *Is.*, LXVI, 7 (LXX). — ἐν instrumental, comme au *Ps.* II, 9 (LXX), dont ces paroles sont certainement une citation : ποιμανεῖς αὐτοὺς ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ. — Le « mâle » cfr. *Is.*, *supra*, et *Jér.* XX, 15. — πρὸς τὸν θρόνον αὐτοῦ nous reporte à la description céleste du ch. IV; *Spitta*, avec sa théorie des sources, est obligé de le considérer arbitrairement comme une glose.

Parallèles faux ou douteux : *Talm Jer. Berachoth* II, 5 a : la naissance du Messie Menaḥem à Bethléhem; mythes sur la naissance d'Horus ou d'Apollon (v. Exc. XXVI).

**C. 5.** La citation du Psaume ne laisse aucun doute sur l'identité de cet enfant « mâle »,

un être mâle, qui doit paître toutes les nations avec une verge de fer; et il fut ravi, son enfant, vers Dieu et vers son trône.

6. Et la FEMME s'enfuit au désert, où elle a là une place préparée de Dieu, pour qu'on la nourrisse là MILLE DEUX CENT SOIXANTE JOURS.

7. Et il y eut guerre dans le ciel — Michel et ses Anges — en sorte qu'ils combattirent avec le DRAGON; et le DRAGON combattit ainsi que ses anges. 8. Et il ne fut pas le plus fort, et plus une place ne se trouva pour eux dans le ciel. 9. Et il fut précipité, le grand dragon, le Serpent antique, celui qui est appelé Diable et le Satan, celui qui égare toute la terre habitée, il fut précipité sur la terre, et ses anges avec lui furent précipités. 10. Et

c'est-à-dire puissant, et roi des peuples : c'est le Messie Jésus, le Fils de Marie; cette interprétation est d'autant plus certaine que c'est la seule figure du chapitre qu'on puisse opposer aux λοιποί du v. 17, au reste de la postérité de la Femme, c'est-à-dire tous les chrétiens en général, les frères de Jésus. D'ailleurs, étant donnée l'ampleur de toutes ces images, on n'est pas tenu d'exclure les fidèles qui, selon les Lettres aux Églises, participent au pouvoir de leur chef (*Swete*). Mais *Méthodius* et *André* ont eu tort d'y voir exclusivement ou principalement le Christ mystique . *Prim.* : « Christus in singulis membris dicitur nasci... Licet in capite Christo praecesserit,... congruit tamen et corpori. Hinc sunt illae voces Apostoli : « qui nos ressuscitavit, et consedere fecit in coelestibus. »

Cet enlèvement du Messie au ciel et « au trône de Dieu » répond à l'intronisation de l'Agneau au chapitre v; Jean, dans cette seconde partie, est remonté comme dans la première à l'Ascension; et encore plus haut, à la naissance du Christ, début des « novissima tempora », et même aux temps de la préparation messianique (les douleurs de la Femme). Il est sous-entendu que Jésus devient du fait le roi du ciel et de la terre, et le maître des événements, comme l'a montré expressément le chapitre vi et la section des trompettes.

Cette opinion, qui est commune, et nécessaire à notre avis, présente bien une difficulté. Pourquoi Jésus est-il représenté comme un enfant, et pourquoi cette absence de toute allusion à sa vie terrestre? Elle se résout sans grand'peine, comme nous le verrons à l'Exc. xxvi.

——— **A. B. 6.** ὅπου... ἐκεῖ = אֲשֶׁר שָׁם? v. INT. c. x, § II. Ce pléonasme populaire est si fréquent dans l'Apocalypse, qu'il ne donne pas lieu d'admettre un original hébraïque ici plus qu'ailleurs (*Bousset* contre *Gunkel*); corrigé par suppression de ἐκεῖ dans C, *And.*, al. — ὑπό pour ἀπό, *And. Orig.* — τρέφωσιν, au sens de « on la nourrit », cfr. ii, 24 (INT. c. x, § II). — « 1260 » jours, cfr. *supra* xi, 3; *infra* xii, et xiii, v. EXC. xxiii. — La Femme « nourrie au désert », cfr. l'histoire d'Élie, I *Reg.* xvii, 6; xix, 6; ou la manne donnée à Israël dans l'Arabie Pétrée, *Ex.* xvi; *Ps.* lxxviii, 24; cv, 40. On peut, car le sens est spirituel, en rapprocher aussi, avec *Swete, Col.* iii, 4 : ἡ ζωὴ ὑμῶν κέκρυπται σὺν τῷ χριστῷ ἐν τῷ θεῷ. Cette retraite au désert peut être comparée au refuge du sanctuaire, xi, 1-2. (V. *infra,* EXC. xxvi).

**C. 6.** Ce verset, nous l'avons dit, résume dans une brève indication — première onde — la substance de tout ce qui va suivre (INT. c. x, § III). Il ne donne pas encore expressément la raison de la fuite de la Femme, mais montre sa sécurité pendant les persécutions incessantes des 1260 jours (v. *supra,* EXC. xxiii) où le Dragon pourra agir contre elle, jusqu'à la victoire définitive du « Verbe de Dieu » (ch. xx).

Cette image aurait pu être inspirée au voyant par le souvenir d'Israël échappé à Pharaon, ou par la fuite d'Élie devant Jézabel, ou par celle de la sainte Famille devant

10. Καὶ ἤκουσα φωνὴν μεγάλην ἐν τῷ οὐρανῷ λέγουσαν· Ἄρτι ἐγένετο ἡ σωτηρία καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἡμῶν, καὶ ἡ ἐξουσία τοῦ χριστοῦ αὐτοῦ, ὅτι ἐβλήθη ὁ *κατήγωρ τῶν ἀδελφῶν ἡμῶν, ὁ κατηγορῶν αὐτοὺς ἐνώπιον τοῦ θεοῦ ἡμῶν ἡμέρας καὶ νυκτός. 11. Καὶ *αὐτοὶ ἐνίκησαν αὐτὸν *διὰ τὸ αἷμα τοῦ ἀρνίου καὶ διὰ τὸν λόγον τῆς μαρτυρίας αὐτῶν καὶ *οὐκ ἠγάπησαν τὴν ψυχὴν αὐτῶν ἄχρι θανάτου. 12. Διὰ τοῦτο εὐφραίνεσθε *οὐρανοὶ καὶ οἱ ἐν αὐτοῖς *σκηνοῦντες· οὐαὶ *τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν, ὅτι κατέβη ὁ διάβολος πρὸς ὑμᾶς ἔχων θυμὸν μέγαν, εἰδὼς ὅτι ὀλίγον καιρὸν ἔχει. 13. Καὶ ὅτε εἶδεν ὁ δράκων ὅτι ἐβλήθη εἰς τὴν γῆν, ἐδίωξεν τὴν γυναῖκα *ἥτις ἔτεκεν τὸν ἄρσενα. 14. Καὶ ἐδόθησαν τῇ γυναικὶ αἱ δύο πτέρυγες *τοῦ ἀετοῦ τοῦ μεγάλου,

Hérode; mais rien du moins dans le texte ne suggère que Jean ait pensé à la fuite matérielle des judéo-chrétiens quittant Jérusalem pour Pella, avant le siège de la ville par Titus (v. *Eusèbe*, H. E. III, v, 3). Si commune que soit devenue cette interprétation parmi les exégètes « zeitgeschichtlich », des commentateurs anciens avaient déjà vu un sens plus large et plus vrai, qui convient admirablement à cette vision toute spirituelle. Pour *Primasius*, le désert est la solitude de cette vie, où l'Église vit comme « le passereau solitaire ». *Bède* : l'Église, à l'instar du peuple de l'Exode, est nourrie de la parole de Dieu et de l'Eucharistie. *André* rapporte cette fuite, qu'il ne sait trop s'il faut interpréter spirituellement, ou aussi matériellement, au temps de l'Antéchrist eschatologique. Mais, en réalité, il s'agit de tous les temps, et spécialement des premiers siècles, lorsque l'Église vivait dans le secret et l'isolement où la condamnaient la haine et les persécutions païennes. Mais son exil spirituel la sauve des atteintes du Dragon, comme le sanctuaire de XI, 1-2 préserve ceux qui y adorent. Nous voyons, ainsi que *Swete*, le même sens foncier dans ces deux passages. La « Femme » et les « adorateurs » d'un côté, les « Deux Témoins » de XI, 1-13, de l'autre, représentent l'Église catholique sous un double aspect : celui de la vie intérieure, et celui de l'activité extérieure dans un monde hostile (*Swete*).

——— **A. 7.** Ἐγένετο... τοῦ δράκοντος, construction unique et singulière, pour laquelle nous renvoyons à l'INT. c. X, § II, pp. CXXXVII et CXLVI. Beaucoup de mss. ont tenté de la corriger : τοῦ omis (ℵ, *rec.* K., quelques *And.*, *Orig.*), πολεμῆσαι omis, ou changé en ἐπολέμησαν (α 1581-46-209, versions, *Düsterdieck*); suppression de πόλεμος ἐν τῷ οὐρανῷ, ou addition d'un mot comme ἦσαν, ἔστησαν avant τοῦ πολ. *Gunkel* supprimerait, pour des raisons encore plus exégétiques que grammaticales, les mots Μιχαὴλ καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ, ce qui est tout à fait impossible; *Bousset* suppose un ἐγένετο sous-entendu devant τοῦ πολ., et considère le nominatif ὁ Μιχ. κτλ. comme remplaçant irrégulièrement un accusatif. Nous le considérons plutôt, avec *Moulton*, comme une sorte de parenthèse. Le τοῦ avec l'infinitif doit être épexégétique, et expliquer πόλεμος (*Moulton*, p. 346); si on veut le rattacher à ἐγένετο, cfr. la tournure d'*Act.* X, 25 : ὡς δὲ ἐγένετο τοῦ εἰσελθεῖν τὸν Πέτρον. (v. *Blass-Deb*, § 400, 7). — μετά après πολεμεῖν, corrigé en κατά, dans quelques mss. d'*André* (INT. c. X, § II).

**B. 7.** Michel, considéré comme l'Archange protecteur de la communauté juive, *Dan.* X, 13, 21; XII, 1; cfr. *Hen. éth.* XX, 5; *Test. Levi* 5, *Test. Dan.* 6, *Ass. Mos.* X, 2. — Parallèles païens allégués pour cette bataille : Mardouk et Tiâmat, etc.; parallèles plus éloignés, et fort problématiques : *Bundehesh*, III, 11, 26; mythes manichéens et mandéens, qu'on trouvera chez *Bousset*, ad loc.; combat des Anges, prélude du combat messianique sur terre, *Sib.* III, vers 759-807. — Parallèles certains, quant à l'idée, dans le N. T., voir au v. 8.

**C. 7.** Michel était l'Ange protecteur des juifs; dans l'Apocalypse, il devient celui de l' « Israël de Dieu », de l'Eglise chrétienne. Cette bataille paraît bien être le résultat

j'entendis une grande voix dans le ciel, qui disait : « Maintenant il s'est établi, le salut, et la puissance, et la Royauté de notre Dieu, et l'autorité de son Christ; parce qu'il a été précipité, l'accusateur de nos frères, celui qui les accusait en face de notre Dieu de jour et de nuit. 11. Et eux-mêmes l'ont vaincu à cause du sang de l'Agneau et à cause de la parole de leur témoignage, et ils n'ont pas eu d'amour pour leurs âmes, jusqu'à mourir. 12. A cause de cela réjouissez-vous, cieux, et ceux qui en habitent les tentes; malheur, la terre et la mer! car le Diable est descendu vers vous, ayant une grande fureur, sachant qu'il a peu de temps! » 13. Et quand le Dragon vit qu'il avait été précipité sur la terre, il poursuivit la Femme, elle qui avait enfanté le Mâle. 14. Et à la Femme furent données les deux

de l'enlèvement du Christ au ciel; c'est Jésus qui lance contre le Dragon l'armée angélique; car, étant assis sur le trône de Dieu, il agit maintenant comme roi du Ciel; nous verrons plus tard qu'il continue à tenir en échec sur la terre, comme Agneau, les suppôts du Diable, en attendant qu'Il vienne les écraser en personne, comme Verbe de Dieu (ch. xiv et xx).

D'anciens commentateurs, comme *André,* se sont demandé s'il fallait appliquer ce verset à la première chute de Satan (que devaient plus tard concevoir sous cette forme Milton et Rubens), ou bien au brisement des forces diaboliques par la Croix du Christ. C'est évidemment, d'après le contexte immédiat et l'esprit de tout le livre, ce second sens qu'il faut choisir, peut-être cependant avec quelque allusion au premier (v. *infra,* au v. 8). *Victorin* rapporte ce verset trop exclusivement à l'avenir, à l'Antéchrist.

——— **A. 8.** οὐκ ἴσχυσεν répond à l'hébreu לֹא יָכֹל (*Holtzm.*, *Bousset*); pluriel ἴσχυσαν dans ℵ, al, *lat.* (*Nestle, Soden*), ἴσχυον dans Q et δ 505-78-1948; mais ἴσχυσεν est la leçon de A, de la *rec.* K., de quelques *And.*

**B. 8.** Pour le séjour de Satan dans le ciel (inférieur), où Michel descend l'attaquer, cfr. *Asc. Is.* vii, 9-suiv.; *Hen. sl.* vii, 1, etc.; *Eph.* vi, 12 « spiritualia nequitiae quae sunt in coelestibus » (Int. c. v, § iii, 2). — Chute du Dragon, cfr. *Hen. sl.* xxix, 4. seq.; *Luc*, x, 18; *Joh.* xii, 31.

**C. 8.** L'hymne qui va suivre montre que ce séjour de Dragon dans le Ciel, quoique conforme à une donnée traditionnelle, était compris spirituellement par l'auteur de l'Apocalypse (v. *infra,* v. 10).

Il n'y a pas à faire dépendre cette chute du Dragon de données mythiques. *Bousset,* quoiqu'il indique le *Bundehesh,* ainsi que *Joh. Weiss,* — parallèle bien tardif, — reconnaît pourtant que ce tableau est tout à fait intelligible d'après les seules données de la religion juive. Le passage qui s'en rapproche le plus se trouve dans *Hen. sl.* xxix, 4-5. Il s'agit d'un Ange qui a voulu s'égaler à Dieu, et dont Dieu dit : « Je l'ai précipité en bas de la hauteur, lui et ses Anges. » Ce parallèle est direct, mais il s'agissait là du passé primordial; Jean l'a appliqué, non à l'avenir, mais à la défaite subie par le Démon quand Jésus a triomphé de la mort. C'est elle que le Sauveur contemplait par avance, quand il disait (*Luc*, x, 18) : « Je regardais Satan tomber du ciel comme un éclair », et (*Joh.* xii, 31) : « Voici maintenant le jugement du monde; maintenant le Prince de ce monde va être jeté dehors », peu de jours avant la Passion.

——— **A. B. C. 9.** ὁ a été omis devant Σατανᾶς seulement dans la *rec. K.* et quelques *And.* — Remarquer qu'ici, exceptionnellement, l'article n'est pas répété devant ὅλην. La personnalité du Dragon, qui déjà a été identifié avec quelque être spirituel (puis-

ἵνα πέτηται εἰς τὸν ἔρημον εἰς τὸν τόπον αὐτῆς, ὅπου τρέφεται *ἐκεῖ καιρὸν καὶ καιροὺς καὶ ἥμισυ καιροῦ ἀπὸ προσώπου τοῦ ὄφεως. **15.** Καὶ ἔβαλεν ὁ ὄφις ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ ὀπίσω τῆς γυναικὸς ὕδωρ ὡς ποταμόν, ἵνα αὐτὴν *ποταμοφόρητον ποιήσῃ. **16.** Καὶ ἐβοήθησεν ἡ γῆ τῇ γυναικὶ καὶ ἤνοιξεν ἡ γῆ τὸ στόμα αὐτῆς καὶ κατέπιεν τὸν ποταμὸν ὃν ἔβαλεν ὁ δράκων ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ.

**17.** Καὶ ὠργίσθη ὁ δράκων ἐπὶ τῇ γυναικί, καὶ ἀπῆλθεν ποιῆσαι πόλεμον μετὰ τῶν λοιπῶν τοῦ σπέρματος αὐτῆς, τῶν τηρούντων τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ καὶ ἐχόντων τὴν μαρτυρίαν τοῦ Ἰησοῦ.

qu'il a des Anges sous ses ordres), est tout à fait déterminée ici; c'est ὁ ὄφις ὁ ἄρχαιος, le Serpent de la Genèse, III, 1; dans le *Midrash Rabba,* il est appelé הַנָּחָשׁ הַקַּדְמוֹנִי. « Satan » avec l'article, est ici un nom appellatif, Διάβολος, l'adversaire, comme dans l'A. T.; cfr. *Zach.* III, 1-suiv.; *Job* I, 6-suiv.; II, 2-suiv.; *Hen. éth.* XL, 7.

——— **A. B. 10.** Ici l'accusatif de la chose, très régulièrement, après ἤκουσα — Κατήγορος dans ℵ, C, P, Q, *rec. K.*, al., au lieu de l'hap. leg. κατήγωρ de A. Sur cette dernière forme, admise des critiques, excepté *Soden,* voir l'INT. c. V, § I. Elle est analogue à συνήγωρ, סַנֵּיגוֹר, de συνήγορος, « *défenseur* », qualité de Michel qui l'oppose à l'accusateur Satan dans les Midrashim. Pour cette qualité de « Satan », cfr. les passages indiqués à **B, 9**, surtout ceux de *Job.*

**C. 10.** Le Diable, avant l'exaltation du Christ, avait, comme dans la scène de Job, un certain droit d'accuser près de Dieu, jour et nuit, les hommes, car ils s'étaient faits ses esclaves volontaires. La voix du ciel doit être celle des Anges, probablement des 24 vieillards; ces Anges peuvent très bien parler des hommes comme de leurs « frères »; ils se réjouissent de ce que Satan, chassé de leurs âmes, n'a plus prise sur eux pour les accuser; c'est que le « Règne de Dieu » a commencé, sur les débris de celui du « Prince de ce Monde ». Dans l'application historique, Jean peut penser à la Pentecôte et aux premières conversions dont il fut l'un des agents les plus actifs, d'après les Actes.

——— **A. B. 11.** διά avec l'accusatif = *propter,* désignant ici une cause éloignée, la *cause* de cette force avec laquelle les hommes peuvent lutter contre le Dragon, équivaut presque, pour le sens, à διά avec des génitifs. — οὐκ ἠγ... ἄχρι θανάτου est une ellipse très intelligible. — οὗτοι pour αὐτοί dans ℵ; mais il faut conserver ce dernier : « ils l'ont vaincu *eux-mêmes* »; cfr. ὁ νικῶν de la fin des Lettres — « Le sang de l'Agneau » (ὄνομα dans α 501-37-432 et quelques autres), cfr. ch. V, « l'Agneau égorgé » et VII, 14. — « La parole de leur témoignage » (αὐτοῦ pour αὐτῶν dans quelques textes *And.*) : μαρτυρίας, mot johannique (INT. c. XIII, § I). S'il faut lire αὐτῶν, comme il semble bien, cela porte à croire que, dans l'expression ἡ μαρτυρία (τοῦ) Ἰησοῦ, Jésus est un génitif d'objet (v. *supra,* à I, 9). Cfr. *Apoc.* I, 2, 9; VI, 9; XI, 7; XII, 17; XIX, 10; XX, 4.

**C. 11.** Cet hymne est proleptique. Les Anges et les bienheureux célèbrent à l'avance — puisque, dans cette perspective allégorique, les persécutions n'ont pas encore commencé — la victoire des martyrs leurs frères, qui vaincront Satan par la vertu du sacrifice de la Croix comme cause première (cfr. VII, 14 : « ils ont lavé leurs robes dans le sang de l'Agneau »), et directement par leurs labeurs et leur propre sacrifice. Le verset prépare tout ce qui suivra, jusqu'au chap. XX.

——— **A. B. 12.** οὐρανοί, un des rares exemples de vocatif (INT. c. X, § II); mais οἱ οὐρανοί dans A, et de nombreux *And.*, et α 1579-31-2016. — Le mot σκηνοῦντες pour l'habitation au ciel, montre que ce verbe ne signifie pas nécessairement un séjour transitoire; il faudra nous en souvenir pour l'exégèse de XXI, 5 (v. *ad loc.*); cfr. encore

ailes du grand Aigle, pour s'envoler vers le désert, vers sa place, là où elle est nourrie UN TEMPS, ET DES TEMPS, ET LA MOITIÉ D'UN TEMPS, [loin] de la face du Serpent. 15. Et le Serpent lança de sa bouche après la FEMME de l'eau comme un fleuve, pour la faire entraîner par le fleuve. 16. Et la terre secourut la FEMME, et la terre ouvrit sa bouche, et engloutit le fleuve que le DRAGON avait lancé de sa bouche.

17. Et le DRAGON s'irrita contre la FEMME, et il s'en alla guerroyer avec le reste de sa descendance, ceux qui observent les commandements de Dieu et qui ont le témoignage de Jésus.

VII, 15. (v. *ad loc.*); quelques manuscrits (ℵ, al.) l'ont remplacé par κατοικοῦντες, beaucoup plus ordinaire, ou συνόντες. C'est un mot johannique (INT. c. XIII, § I). — Accusatifs après οὐαί (et non datifs comme *rec. K., And.*), de même que VIII, 13 : nouveau signe de l'unité de main. — ἀγαπήν pour γῆν, distraction de A.

C. 12. C'est ce verset qui permet d'affirmer avec quelque certitude que le « 3e Vae », annoncé IX, 12, et non décrit dans la première section, où il eût pourtant été à sa place, s'identifie avec la chute du Dragon sur la terre, et tout ce qui s'ensuivra. (v. Exc. XXVII). Le mot ὀλίγον est relatif, comme ailleurs ταχύ (v. *supra,* Exc. XIII); ce « peu de temps » laissé à Satan, ce sont toujours les 3 ans 1/2, comme le déterminent les versets 6 et 14, *infra*. Malheur à ceux qui habitent la terre! c'est-à-dire, explique *André*, « à ceux qui ont leur droit de cité, non au ciel » (cfr. *Phil.* III, 20), « mais seulement sur terre! » Le sens est que toute l'hostilité des hommes persécuteurs, et aussi leur perversité et leur idolâtrie, est produite ou attisée par la rage du Démon en personne contre Dieu et le Christ; mais c'est là également un signe de sa défaite virtuelle; il se sent déjà jugé et condamné, ainsi que ses suppôts. « Nunc judicium est mundi ». Le « οὐαί », la malédiction causée par sa présence, se retournera donc contre lui et ses complices; il les ruinera (ch. XVIII, XIX, XX), tandis qu'il ne fera que purifier les vrais fidèles.

Ce cantique termine, comme tous les cantiques célestes, une péricope, celle qui sert de premier acte, pour ainsi dire, à la seconde ébauche du drame indiqué au v. 6. Elle constitue une sorte d'introduction aux versets suivants, et au grand développement qui commence à 17; tout comme la Vision des Sceaux, la proclamation de l'Aigle au ch. VIII, 13, celles des Anges avant les Coupes (*infra,* ch. XV). Ainsi notre auteur suit toujours la même marche. Et nous retrouvons ici encore l'antithèse fondamentale, comme dans tous les passages analogues (INT. c. VII).

——— A. 13. ἥτις : le pronom ὅστις, dans le N. T., et la langue hellénistique en général, est souvent confondu avec ὅς; mais souvent aussi il conserve son sens propre, (« quicumque », « quisquis », ainsi ch. XX, 4), ou prend celui de « qui quidem », « quippe qui », que les Attiques auraient rendu par ὅσπερ, disparu de l'usage. C'est ici ce dernier sens; le Dragon poursuit la Femme, *pour* avoir enfanté le mâle.

C. 13. Les versets 13 et 14 sont le premier développement de la donnée du v. 6, tandis que 7-11 en exposaient la cause et le futur résultat. L'auteur pense peut-être à la persécution de 64 (*Swete*), mais aussi à toutes celles qui se préparent, et se dérouleront jusqu'à la Parousie (ch. XIII-XX). Cette répétition *voulue* du v. 6 (INT. c. VII) n'introduit pas une nouvelle idée; nous renvoyons donc au commentaire de 6. Seulement la lutte qui va se livrer sur terre est présentée comme la conséquence de celle qui a été livrée au ciel, aux vv. 7-8 (*Holtzm.*)

On voit bien que la Femme a enfanté son Fils *sur terre,* puisqu'il n'est nullement dit qu'elle ait changé de lieu, et que c'est bien *sur terre,* après seulement qu'il y est

tombé, que le Dragon va la poursuivre; la fuite au désert, mentionnée déjà au v. 6, n'est que la conséquence de cette poursuite, elle ne l'a donc pas précédée. La Femme n'était au ciel que dans la perspective visionnelle, comme une image, à cause de sa parure stellaire; le Dragon y était d'abord pour la même raison, afin de se trouver en face d'elle, et aussi à cause de la tradition, et pour l'allégorie morale (v. *supra*).

—— **A. B. 14.** τοῦ, certainement authentique, n'est omis devant ἀετοῦ que ℵ, *syr.*de Dieu, *arm.* — Pléonasme de ἐκεῖ, comme v. 6. — L'Aigle », symbole du secours divin, cfr. *Is.* XL, 31, rappelle la délivrance d'Égypte, *Ex.* XIX, 4; *Deut.* XXXII, 11 (*Spitta, Holtzm.* etc.); cfr. *Ass. Mos.* X, dérivée sans doute d'Exode; pour les prétendus parallèles païens, voir l'Exc. XXVI. — καιρόν, καὶ καιρούς, καὶ ἥμισυ καιροῦ (καὶ ἡμ. κ. omis seulement C), cfr. *Dan.* VII, 25; XII, 7; et, sous diverses formes, *Apoc.* XI, 2, 3; XII, 6; XIII, 5.

**C. 14.** L'Aigle qui sauve la Femme ne peut guère être celui du chap. IX. A cause des articles, dont l'authenticité ne peut être mise en doute, il faut admettre qu'il y a là une figure ou une métaphore connue dans l'Apocalyptique, comme pour « *les* 7 tonnerres » du chap. X. C'est peut-être l'Aigle de l'Exode; (cfr. *Ass. Mos.*); pour *Bruston,* c'est Dieu lui-même; ou bien une image poétique dérivée d'un mythe que nous ne connaissons plus. Ces « ailes » ont été, par divers auteurs anciens, interprétées spirituellement comme les deux mains du Christ étendu en croix (*Hipp.*), les Deux Testaments (*Prim.*, *And.*), Élie et l'autre prophète qui doivent paraître sous l'Antéchrist (*Vict.*). Elles indiquent la rapidité et la sécurité du secours porté à la Femme par Dieu. Voir comment. du v. 6, et Exc. XXVI.

—— **A. B. 15.** ποταμοφόρητος, hap. leg. absolu; voir INT. c. X, § I, — « Torrent », pour signifier les tribulations accumulées, soit le déchaînement de la colère divine, *Osée,* V, 10; *Ps.* XVIII, 5, 17; XXXII, 6; XLII, 8; CXXIV, 4, soit une invasion de peuples hostiles (*Is.* VIII, 6-8, « le roi d'Assyrie »). Y a-t-il lieu de penser ici, avec *Holtzm.*, *Bousset,* etc., au caractère de « monstre aquatique » du Dragon, cfr. *Ezéch.* XXIX, 3; XXXII, 2; *Ps.* LXXIV, 14? V. Exc. XXVI.

**C. 15.** Les références que j'ai indiquées aux passages poétiques de l'A. T. peuvent nous dispenser d'insister sur la portée de ce trait, et d'assigner des origines mythiques au torrent lâché par le Diable : « de sa bouche », c'est-à-dire « par le commandement de sa bouche » (*And.*). Pour les anciens, *Vict.*, *Prim.*, *And.*, etc., c'est l'assaut des persécutions; en tout cas, il ne s'agit pas ici du siège de Jérusalem, comme le voudrait l'exégèse « zeitgeschichtlich », car la Femme n'a rien à faire avec la Jérusalem incrédule, et ne symbolise pas non plus les seuls Judéo-chrétiens.

—— **A. B. 16.** τὸ ὕδωρ ὅ pour τὸν π. ὅν, dans A. — Pour la terre compatissante et secourable, cfr. *Num.* XVI, 30-31 (*Holtzm.*).

**C. 16.** Malgré *Bousset*, il n'y a aucune nécessité de voir ici un trait mythologique; c'est la simple continuation de la figure précédente : quand un torrent disparaît, c'est que la source a tari, ou bien qu'il est desséché par le soleil, ou absorbé par la terre. Ainsi la Femme est sauvée; on verra comment, à la description des victoires de son Fils, chap. XIX et XX. Rien ne fait soupçonner la moindre allusion à la fin des persécutions à Jérusalem, ni à la fuite des Judéo-chrétiens vers Pella, contre *Bousset, Renan,* et la majorité des critiques. C'est l'échec de l'ensemble des persécutions, depuis celle de Néron, déjà passée, dont aucune ne réussira à emporter la Femme (*Swete*).

—— **C. 17.** Voici le début du grand développement. Pour la troisième fois, saint Jean dit que le Dragon s'élève contre la Femme; mais il n'est plus dit que c'est elle-même qu'il poursuit; il manifeste sa colère contre elle en poursuivant « le reste de sa descendance ».

Quels peuvent être ces λοιποί? De l'interprétation de ce petit mot dépend en grande partie celle de toute la scène, et un peu celle de tout le livre. Chaque critique suit ici sa théorie. *Vischer, Spitta, Erbes* y ont reconnu les Juifs de la Diaspora : « ceux

du temps de Caligula, frères des Judéo-chrétiens », dit sérieusement *Erbes*. De même *Weyland* et *Joh. Weiss*. Ce dernier pense que Q mentionnait la guerre des Romains contre les Juifs, et que l' « Éditeur » l'a adapté, suivant son ordinaire, à la persécution de Domitien, reculant dans le passé cette naissance du Messie, cause de la rage du Dragon, que sa source attendait dans l'avenir. *Haweis, Hilgenfeld,* découvrent qu'il s'agit des Judéo-chrétiens de la Diaspora, et *Bleek, Volkmar, Hilgenfeld* encore, *Bousset, Calmes,* des chrétiens de toute origine dispersés dans l'Empire romain, par opposition à ceux qui se sont mis en sécurité dans la Transjordane. Pourtant *Züllig, Düsterdieck, Bruston* ne pensent qu'aux chrétiens en général; *Holtzm.* y est disposé aussi, et *Völter* s'est finalement rangé à cette opinion.

La confusion qui règne dans les autres interprétations peut reposer sur une méprise ancienne, car déjà il semble qu'elle se trouve dans *André* : celui-ci considère les λοιποί comme une classe particulière de chrétiens, ceux qui vivent dans le monde au milieu des soucis temporels, et sont plus faciles à vaincre que les solitaires retirés au désert. De même, des auteurs médiévaux, tel *Albert,* ont distingué ici la persécution des « majores » et des « minores ». Mais l'antiquité ne peut prescrire en faveur d'une faute d'exégèse si patente.

Si l'on n'avait pas d'opinion préconçue sur la signification symbolique de la « Femme », l'interprétation des λοιποί n'offrirait aucune difficulté. A qui sont-ils opposés, en effet, de par le caractère même du mot qui les désigne? Ce n'est pas à la Femme leur mère; le « reste de sa descendance » ne peut s'opposer qu'à « quelqu'un » ou « quelques-uns de la même descendance », dont il a dû être question déjà. Quel symbolisme arbitraire ce serait que de considérer la Femme comme identifiée tacitement à une partie de sa descendance, et non aux autres! Mais il y a déjà eu un, *un seul,* des enfants de la Femme, qui a été nommé dans le même chapitre : c'est le Messie des premiers versets. Les autres, le « reste », ce sont donc *tous les frères de Jésus,* c'est-à-dire tous « ceux qui observent les commandements de Dieu et qui ont le témoignage de Jésus », frères du Dieu incarné (*Rom.* VIII, 29; *Heb.* II, 12) et fils de l'Église (*Gal.* IV, 26). C'est donc *toute l'Église;* la Femme l'était aussi; mais c'est l'Église prise sous deux aspects différents, comme elle l'a été au ch. XI, vv. 1-2, et vv. 3-13. Pendant que la société chrétienne, dans son essence, dans sa vigueur spirituelle, réfugiée dans le sanctuaire ou dans le désert, est indéfectible, ses membres individuels restent cependant exposés à toutes les persécutions du Diable et de ses suppôts, comme frères de Celui que le Dragon hait par-dessus tout, mais qu'il ne peut atteindre. Tel sera l'objet des chapitres suivants.

L'excellent commentateur qu'était *Swete* a encore parfaitement reconnu ce sens, et il nous semble qu'il n'y a rien à répondre à une argumentation aussi claire et directe que celle-là, appuyée sur tant de parallèles dans le même livre.

### EXC. XXVI. — LES PRÉTENDUES ORIGINES JUIVES, OU ASTRONOMIQUES, OU MYTHOLOGIQUES, DE LA VISION DU CHAPITRE XII.

Ce chapitre a été fort étudié ces dernières années, parce que tout le monde reconnaît qu'il forme comme le centre de la Révélation, et que les critiques « religionsgeschichtlich » y voient, comme dit Gunkel (*Verst.* p. 54), la « pièce de résistance » où s'appuieront le mieux les théories qui font dériver la dogmatique chrétienne, vue à travers l'Apocalypse, de mythes orientaux.

Une idée cependant qui devait leur venir avant celle-là, avec leurs théories des sources, c'était d'y trouver un mythe juif sur la fin des temps, transporté par un chrétien aux événements de la vie du Sauveur. *Vischer* a cru découvrir

le parallèle démonstratif dans le *Talmud de Jérusalem*, tr. *Berachoth* II, 5a : le Messie Menaḥem, né à Bethléhem, est emporté par les vents, et sa mère fait part de cet événement à quelqu'un qui s'en informe. Mais le rapport est extrêmement lointain ; et puis cette idée de deux apparitions du Messie, qui doit demeurer caché dans l'intervalle, le nom même de « Menaḥem », tout cela ne se montre que très tard dans la littérature rabbinique, et ne remonte pas aussi haut que saint Jean. La théorie juive, dit *Bousset*, n'explique donc rien.

Mais les théories païennes paraissent de prime abord beaucoup plus spécieuses. Les unes voient dans la scène en question l'adaptation d'un mythe cosmogonique, les autres, inspirées de l'ancien esprit de *Dupuis*, celle d'un mythe astronomique.

*
* *

La plus célèbre des modernes interprétations est celle de Gunkel dans *Schöpfung und Chaos*, pp. 171-398. Il y voit, appliquée au Christ libérateur des âmes, l'histoire d'un dieu babylonien du soleil printanier, qui met fin à l'oppression de l'hiver et de ses frimas. Le dieu ne saurait être que Mardouk, et le dragon, c'est évidemment son ennemie Tiâmat. Quant à la Femme, elle ne peut être l'expression allégorique d'aucune conception juive ou chrétienne ; c'est une figure purement mythique, que la force tyrannique de la tradition a obligé l'auteur de l'Apocalypse à faire figurer dans sa vision. On doit y reconnaître Damkina, épouse d'Ea et mère de Mardouk. Gunkel suppose là-dessus qu'il a existé toute une biographie romanesque de Mardouk, commençant au récit d'embûches dressées par Tiâmat à Damkina quand elle le portait dans son sein, jusqu'au jour où il eut triomphé de la malfaisante déesse, dans un appareil voisin de celui que le chapitre XIX de l'Apocalypse prête au Verbe triomphateur. Comme on lui a fait observer qu'il fallait, pour établir cette histoire, compléter beaucoup les textes assyro-babyloniens que nous connaissons, Gunkel a renoncé à insister sur les identifications de détail trop précises ; il se contenterait maintenant d'assigner à notre chapitre une origine orientale quelconque, d'après un mythe plus ou moins composite, dont les savants de l'avenir auront à retrouver et à recomposer les éléments (*Verst.* pp. 54-58).

Bousset (*Off.* p. 351, 433, 436 ; *Rel. Jud.* p. 488) inclinerait plutôt vers une origine iranienne, et cette théorie paraît au premier abord plus aisée à soutenir. Il est vrai que, dans les mythes iraniens, rien ne rappelle avec précision cette Femme et les péripéties de son enfantement. Mais, outre que le principe mauvais, Angro-Mainyu, qui lutte sans cesse contre Ahura-Mazda, doit être vaincu et précipité un jour, on retrouve, et dans l'Avesta, et dans la littérature pehlvie, un monstre serpentiforme, Azhi-Dahâka, qui offre de frappantes ressemblances avec le Dragon de l'Apocalypse : « Azhi-Dahâka, aux trois bouches, aux trois têtes, aux six yeux, qui a un millier de sens, le plus puissant, la plus diabolique parmi les Druges, funeste à l'univers, fort entre les Druges, qu'Angra-Mainyu a créé contre le monde matériel, pour détruire l'univers du bon principe (*Zend-Avesta, Gôsh Yasht,* III, 14. Alias, passim) ». C'est un serpent (Azhi), démon de la tempête, qui a été frappé et tué par le héros Thraêtaona (Férîdoûn), ou, selon une tradition du Bundehesh et du Bahman

Yasht pehlvi (*Bahman Yasht* III, 55-suiv.; *Bundehesh,* XXIX, 8-10), seulement enchaîné au mont Damâvand, jusqu'à la fin du monde, où il s'échappera de ses liens, et sera alors tué pour de bon par Keresâspa. Ce sort ressemble fort à celui du serpent de l'Apocalypse (c. XX). Mais la scène propre du ch. XII n'a pas de parallèle connu dans cette littérature.

Aussi Bousset admettrait-il volontiers l'influence d'autres mythes, par exemple du mythe égyptien d'Osiris-Isis-Seth-Horus (*Off.* pp. 354-suiv.; cfr. Plutarque, *Isis et Osiris,* 12-20). Après le meurtre cruel de son époux, Isis s'enfuit et, dans les roseaux du Nil, enfante Horus, qui doit triompher du meurtrier Seth-Typhon. On pourrait rapprocher de la lutte d'Horus contre Seth la lutte quotidienne de Râ, le Dieu solaire, contre le ténébreux serpent Apophi. Ceux qui cherchent une origine égyptienne à la vision apocalyptique sont gênés par ce trait-ci, qu'Isis n'enfante qu'après sa fuite, et que l'eau est un élément qui la protège, loin d'être lancée contre elle par l'ennemi. Il serait peut-être plus important de noter que rien ne correspond dans l'Apocalypse au meurtre d'Osiris.

Pour nous, si nous appartenions à l'école mythique, et qu'il nous fallût considérer comme un devoir de découvrir dans une mythologie particulière l'origine de la vision de Jean, nous n'hésiterions guère; et, malgré les critiques panbabylonistes, nous nous rangerions à l'opinion exposée par Dieterich dans son livre *Abraxas*, pp. 117-suiv. Le parallèle qu'il faut trouver, nous le demanderions à la mythologie grecque, qui fournit l'histoire de Léto, d'Apollon et du serpent Python. Voici comment elle est racontée par *Hygin* (fab. 140) :

*Python.* — Python, terrae filius, *draco ingens.* Hic ante Apollinem in monte Parnasso responsa dare solitus erat. *Huic ex Latonae partu interitus erat fato futurus.* Eo tempore, Jovis cum Latonâ Poli filiâ concubuit. Hoc cum Juno resciit, facit ut Latona ibi pareret, quo sol non accederet. Python ubi sensit Latonam ex Jove gravidam esse, *persequi cœpit ut eam interficeret.* At Latonam Jovis jussu *ventus Aquilo sublatam* ad Neptunum pertulit. Ille eam tutatus est; sed ne rescinderet Junonis factum, in insulam eam Ortygiam detulit, quam insulam fluctibus cooperuit. Quod cum Python eam non invenisset, Parnassum redit. At Neptunus insulam Ortygiam in superiorem partem retulit, quae postea insula Delos est appellata. Ibi Latona oleam tenens parit Apollinem et Dianam; quibus Vulcanus sagittas dedit donum post diem quartum quam essent nati. Apollo matris poenas exsecutus est; nam Parnassum venit, et Pythonem sagittis interfecit, inde Pythius est dictus : ossaque ejus in cortinam conjecit et in templo ejus posuit; ludosque funebres ei fecit, qui ludi Pythici vocantur.

Hygin n'a certainement pas inventé cette histoire; elle était répandue de son temps, et la *fabula* est antérieure de près d'un siècle à notre Apocalypse. J'ai souligné toutes les expressions qui marquent la correspondance. On doit négliger, bien entendu, tout ce qui est ouvertement polythéiste, la jalousie de Junon, la *combinazione* de Neptune, puis Diane et Vulcain, ainsi que le Parnasse, Ortygie, et tous les éléments qui tiennent aux traditions sacrées de Delphes et de Délos. L'étude du folk-lore nous a assez appris que les mythes et les contes, en voyageant, se dépouillent aisément de leur topographie originelle. Il reste le dragon, la difficulté de la déesse à enfanter, la poursuite, l'aide apportée à Léto par Aquilon, génie ailé qui nous rappelle « les ailes du

grand aigle », enfin la déception de Python, la conscience qu'il a de sa défaite, et sa mise à mort par le dieu enfant. Et si nous nous rangions pour toutes ces raisons, à l'opinion de Dieterich, nous y serions encore affermis par ce fait que le Verbe du chapitre XIX et le cavalier du chapitre VI, qui font un seul et même personnage avec l'enfant mâle, ont dans leur costume et leur attitude beaucoup de traits qui leur donnent une tournure assez apollinienne.

Du reste, la liste des mythes similaires est loin d'être épuisée avec les histoires de Babylone, de l'Iran, de l'Égypte et de la Grèce. Bousset indique encore, dans son *Antichrist* (pp. 169-suiv., passim.), des rapprochements qu'on pourrait faire; et Jeremias ira volontiers jusqu'au Mexique chercher des cousins au Dragon. On pourrait, comme je l'indiquerai plus loin, trouver bien d'autres légendes, chez les peuples les plus divers, offrant au moins quelques traits parallèles. En somme, il est assez malaisé de choisir. Aussi les esprits les plus scientifiques et les plus modérés de l'école mythique pensent-ils plutôt voir dans la vision apocalyptique, non un emprunt à des mythologies étrangères, mais une des innombrables variantes d'un mythe répandu dans toute l'antiquité, et racontant sous mille formes la victoire d'un jeune Dieu bienfaisant, nouvellement arrivé au pouvoir céleste, sur une ancienne déité monstrueuse, ophidienne ou non. La claire interprétation symbolique dont ce mythe était susceptible eût porté naturellement le Voyant de Patmos à l'appliquer à Jésus, qui avait triomphé de la mort et des ténèbres spirituelles dont jadis étaient remplies les âmes. De telles applications, plus ou moins conscientes, avaient d'ailleurs, croient-ils, fortement contribué à faire naître et à développer la croyance à la divinité de Jésus. La théorie, sous cette forme épurée, aussi éloignée que possible des fantaisies érudites, est d'une portée bien grave. Trouve-t-elle un appui quelconque dans le chapitre XII de l'Apocalypse, qu'on a l'habitude d'utiliser comme fournissant la preuve la plus saisissante en faveur de cette explication donnée aux origines du dogme chrétien?

Des spéculations inspirées de l'esprit du vieux *Dupuis* (Orig. de tous les cultes, abrégé, c. IX) sont venues prêter du renfort à cette exégèse. Récemment, dans un livre qui contient des pages pénétrantes, et que nous avons souvent cité, *Boll* a construit un système de haute fantaisie, dans lequel la « Femme » n'est autre que la « Vierge » du zodiaque, identifiée souvent dans le monde hellénistique à Isis; le « Dragon » est la constellation de l'« Hydre », qui s'étend, en dessous de la Vierge, depuis le Cancer jusqu'à la Balance, c'est-à-dire le long de quatre des parties du zodiaque : il balaie ainsi avec sa queue le tiers des étoiles du ciel, — du zodiaque, autrement dit. L'auteur suppose donc que, dans le monde juif, le courant des traditions sur le Messie préexistant — distinct de celui qui en faisait un fils de David, cfr. *Par. Hen.*, etc. — aurait comporté le mythe d'un enfantement de ce Messie au ciel avant la création, par une Mère céleste (la Vierge stellaire, la Reine du Ciel); c'est ce qui expliquerait la traduction, dans les LXX, de עַלְמָה par παρθένος (*Is.* VII, 14). Paul, suivi de l'auteur de l'Apocalypse, se fût emparé de cette idée. Le Messie, l' « Urmensch », fût donc né au ciel, avant de naître comme homme du sein de Marie. (Boll, *Aus der Offenb. Joh.*, *Regina Cœli*, pp. 98-124).

Que penser de ces systèmes élaborés avec soin et grand étalage d'érudition?

Pour ce qui est du dernier, il est facile de voir qu'il ne tient pas debout.

Notre texte ne parle pas du tout d'un « enfantement au ciel »; les versets 6, 14 et 19 (v. *Comment.*) le prouvent surabondamment. La « Femme » joue un rôle des plus importants, comme nous le verrons encore mieux par la suite; son identification à l'Église et à la Jérusalem céleste n'est pas douteuse. Elle n'apparaît donc pas là uniquement pour le jeu de scène. Qu'est-ce que ce serait que cette conception, si différente, d'une Mère céleste (angélique?) du Messie préexistant? Que signifierait alors son enfantement dans les douleurs? Comment, si le Messie céleste était né d'une Mère céleste aussi, mais créée, Paul aurait-il pu l'appeler πρωτότοκος πάσης κτίσεως, « le premier-né de toute création », ou « engendré avant toute création »? Pour trouver quelque analogie à cette étrange notion, il faudrait aller fouiller parmi les rêveries gnostiques des Valentiniens et autres, car on ne trouve rien qui s'en rapproche dans la littérature biblico-juive (pour le παρθένος des LXX, v. *infra*), et elle est formellement inconciliable avec tous les termes du Nouveau Testament. Le reste des rapprochements faits par Boll vaut à peine mieux. Ainsi, que le Dragon ait peu ou prou à faire avec l'Hydre, il n'est nullement dit qu'il s'attaque au tiers des étoiles du *zodiaque*, mais du *ciel*, du ciel entier, ce qu'explique suffisamment le schéma du « tiers » consacré dans l'Apocalypse. Tout, dans ce roman critique, est à l'avenant.

La « Femme » est cependant entourée d'une parure stellaire, d'un appareil divin :

Enveloppée dans le soleil, la lune sous les pieds, couronnée d'étoiles, elle se présente comme une déesse. Aussi Zimmern (KAT[3], p. 460) y voit-il Damkina, la mère de Mardouk, laquelle aurait peut-être, en cette occasion, emprunté les bijoux d'Ishtar, reine des cieux. D'ailleurs, c'est Damkina qui, sur un cylindre de Sargon (1), serait, d'après le contexte, la *bélit ilâni*, la mère des dieux, et la « dame de la tiare céleste ». Cette dénomination nous rappelle les douze étoiles qui couronnent la Femme apocalyptique. Nous devons mentionner ce rapprochement, le seul qui paraisse avoir quelque objectivité parmi ceux que les babylonistes ont indiqués pour ce passage. Ces douze étoiles, au sens judéo-chrétien, peuvent représenter, comme l'image voisine dans le testament de Nephthali (v. *supra*), les douze tribus d'Israël, ou même les douze apôtres du Christ (cf. chap. xxii, les douze assises de la Jérusalem céleste). Nous avons vu, du reste, que cette femme, malgré son extérieur de déesse, ne saurait être qu'une personnification allégorique de la société terrestre des croyants.

En effet, toute sa gloire ne l'empêche pas de pousser des cris d'angoisse dans les douleurs de l'enfantement qui font immédiatement penser aux חבלה דמשיחא de la littérature rabbinique, à ces terribles souffrances qu'éprouvera la communauté des fidèles avant, et même pendant les jours du salut messianique (2). (Cf. *Marc*, ὠδῖνες, chap. xiii, 8; *Joh.* xvi, 21-22). Cette métaphore, familière à l'Ancien Testament, trouve ici son plus haut emploi.

Quant au Dragon dont les sept têtes, les sept diadèmes, les dix cornes représentent le pouvoir royal multiforme, il n'est nullement certain qu'il doive ces traits

(1) *Ibidem*, en note. (*Sargon Cyl.* 48. Cfr. Cylindre de Nabopolassar, *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft*, n° 10, § 13 sv.).

(2) Voir Volz, *Jüdische Eschatologie*, p. 173; Lagrange, le *Messianisme chez les Juifs*, p. 186.

peu esthétiques à une origine babylonienne (1). Qu'il attende la naissance de l'enfant pour le dévorer, ce trait le rapprocherait du serpent Python, plutôt que de Tiâmat ou d'Azhi-Dahâka (2).

La femme met au jour un fils, un « être mâle » que la citation du Psaume identifie tout de suite au Messie, c'est-à-dire, pour le Voyant chrétien, à Jésus. Pas un mot de son activité terrestre; mais, immédiatement, « il est enlevé au trône de Dieu », preuve qu'il n'est pas né dans le ciel où Dieu réside. Ici, l'économie et le sens de la vision sont bien, à première vue, des plus difficiles à comprendre; il est même impossible de les interpréter comme il faut avec le secours du seul contexte immédiat. C'est pour cela que maint critique n'a pas voulu y voir une scène spécifiquement chrétienne, et que Vischer a trouvé son parallèle talmudique, qui, d'ailleurs, ne dit pas grand'chose (v. *supra*).

Mais certainement la scène *est chrétienne, et exclusivement chrétienne.* Toutes les difficultés s'évanouissent, pour peu qu'on se souvienne : 1° de la multiple virtualité des symboles de notre Apocalypse; 2° *du sens mystique qu'avait pris le mot* Χριστός = *Messie,* dans les communautés apostoliques, *bien longtemps avant la composition de ce livre* (*S. Paul*, passim).

Le Christ est la tête de l'Église; mais l'Église est le corps du Christ. Le Christ mystique, le Christ total, comprend la tête et le corps. De même, dans la vision de Daniel (ch. VII), le « Fils d'homme » représentait à la fois, et le peuple des saints, et le chef de ce peuple, le Roi-Messie, comme le prouve le parallélisme avec les quatre Animaux, qui sont à la fois quatre empires et chefs d'empires (3). Ici, cette virtualité est cause qu'il y a certains traits qui conviennent à la fois au Christ personnel et au Christ mystique, tandis que d'autres concernent le seul Christ personnel, et d'autres le seul mystique.

Au seul Christ personnel convient le ravissement au trône de Dieu : c'est le triomphe de la Résurrection et de l'Ascension, sous les yeux confondus de l'adversaire, qui, même par le supplice de la croix, n'a pu nuire au Fils de Dieu.

(1) Ce luxe incroyable de tête, de bras, de queues, se retrouve chez une telle quantité de dieux ou de monstres en des littératures si diverses, qu'on n'y peut voir un trait d'origine déterminable. — Les nombres *sept* et *dix* ne représentent que l'idée vague de multitude. On ne s'imagine pas comment le Voyant aurait pu les considérer comme des chiffres exacts; bien habile serait le dessinateur qui saurait répartir d'une manière exactement symbolique *dix* cornes sur *sept* têtes.

(2) Très curieuse est l'interprétation de Gunkel, *Schöpf.*, p. 387, pour la queue balayant les étoiles : « Tiâmat ist mit den Göttern verfeindet. An eine Szene aus dem Kampfe mit ihnen wird erinnert; sie hat einmal ein Drittel der Sterne mit dem Schwanze vom Himmel geworfen. Dieser Zug kann nur als ätiologischer Mythus verstanden werden. Die babylonische Naturbetrachtung findet am Himmel eine Lücke, deren Entstehung durch diesen Mythus erklärt werden soll : einst haben dort Sterne gestanden, aber das Chaostier hat sie heruntergeworfen. Ist vielleicht diese Lücke die Milchstrasse, die man wohl als den dritten Teil des Himmels erfassen könnte? Man beachte, dass die Milchstrasse sich in zwei « Ströme » teilt. Hat man vielleicht am Himmel noch die Spur des (fischartigen) Drachenschwanzes in der eigentümlichen Form der Milchstrasse gesehen? » — On aurait un réel plaisir à donner son assentiment à de si jolies inductions, si seulement les Babyloniens nous avaient un peu parlé de ces dégâts commis par la queue « fischartig » de Tiâmat dans le monde stellaire, et si l'on pouvait supposer qu'ils ont considéré le blanc fourmillement de la Voie lactée comme faisant une « Lücke », une brèche, un vide dans l'armée des astres.

(3) Cfr. LAGRANGE, *Les Prophéties messianiques de Daniel, RB.*, octobre 1904.

Ainsi, en apparence, la Femme est laissée toute seule exposée à la vengeance du Dragon.

Maintenant, comment le Messie a-t-il pu être représenté comme un enfant nouveau-né? *C'est seulement en tant qu'il est identifié avec ses fidèles et son œuvre.* Rappelons-nous que toute cette vision est commandée par le point de vue eschatologique; les faits évangéliques n'y sont qu'un point de départ, le commencement des « *novissima tempora* », de ces jours de lutte et de gloire qui vont se dérouler jusqu'au dernier jugement. A cet égard la vie de Jésus, en tant qu'homme, peut n'être considérée, dans la réalisation historique de l'œuvre messianique, que comme celle du *premier-né*, des *prémices* de l'humanité sauvée (1). De là vient que ne sont décrits ni son ministère, ni sa mort, celle-ci n'étant que contenue implicitement dans l'indication de son triomphe, comme condition de son enlèvement au ciel. Jésus est l'auteur du salut; sa vie, sa mort et sa résurrection en sont la cause, mais tous les événements de son existence terrestre ne constituent, dans l'ordre du temps, que la phase initiale de la vie du Christ mystique et total, celle de la naissance, peut-on dire; et pas même une phase, rien qu'un instant; mais un instant qui est l'instant décisif, gros de tout l'avenir. Le Voyant les a contemplés ici sous cet aspect. Il n'avait pas besoin d'emprunter à une source juive une image d'un Messie autre que le vrai Messie, Jésus.

Que la femme ait enfanté au milieu de telles douleurs, c'est un trait qui se rapporte au Christ en tant qu'il est identifié avec son œuvre, avec la régénération de l'humanité (v. *supra*, Comment.). La femme est la communauté des justes; c'est à la fois l'Israël d'où Jésus est sorti suivant la chair, et l'Israël spirituel qui est l'Église du Christ, les deux considérés comme ne faisant qu'un.

Ainsi *cette femme est une mère allégorique.* Les exigences de Gunkel, qui écarte à priori l'allégorie de notre vision, sont des plus surprenantes, et je ne réussis pas à voir sur quoi d'objectif, historique, psychologique ou littéraire, il peut les appuyer.

Un dernier trait à expliquer : pourquoi cette mère souffrante apparaît-elle sous un aspect divin? D'abord, parce que ses ornements astraux pouvaient, dans la symbolique juive, convenir à la représentation glorifiée de grands personnages ou de grandes réalités. (Voir le *Testament de Nephthali.*) Ici, pourtant, l'appareil est bien plus grandiose. Cette emphase symbolique surprendra moins, si l'on admet que la mère allégorique du Messie, la communauté, est ici représentée sous des traits qui conviennent premièrement à sa mère réelle, à la עַלְמָה d'Isaïe, à la « Femme qui enfante » de Michée; ce ne serait pas la première fois qu'on trouverait, dans notre livre, deux réalités analogiques mêlées, le type et l'antitype plus ou moins confondus; le genre allégorique ne répugne pas à cette imprécision. Or *Gressmann,* qui penche visiblement vers l'interprétation traditionnelle des fameux passages de ces deux prophètes, donne de fort bonnes raisons pour faire admettre, en Israël, l'existence d'une tradition extra-biblique glorifiant la mère du Messie futur. Nous l'admettrons facilement, à condition d'y voir

(1) Pour nous, cette interprétation est certaine; Bousset, *Offenb.*, p. 355, au bas, la reconnaît possible, quand il dit : « Auch dass der vom Drachen verfolgte Sonnengott als Kind erscheint, störte nicht so sehr, wie es uns stört. Man war ja gewohnt, das ganze irdische Leben Jesu nur als etwas Vorläufiges... anzusehen. »

une idée prophétique et non pas simplement, comme l'auteur libéral, une survivance de la croyance polythéiste aux Déesses-Mères (cfr. *Boll,* supra). Rien n'empêcherait du reste, que la représentation symbolique de cette mère glorieuse eût emprunté quelque chose aux images divines de l'Orient (1).

Ainsi, l'application liturgique de ce texte à la Sainte Vierge, à la mère selon la chair du Messie personnel, ne serait pas purement accommodatice; même les douleurs d'enfantement pourraient chrétiennement s'interpréter, par la « Compassion » de Marie, dans l'enfantement des temps nouveaux et de l'Église (Voir *Luc,* la prophétie de Siméon, c. II, v. 35). Seulement, ce sens est tout au plus secondaire, ou si l'on veut, *spirituel,* et la scène totale peut s'interpréter en dehors de lui.

Le Dragon est très clairement identifié. Il peut avoir pris des traits du תַּנִּין des passages poétiques de l'Ancien Testament, c'est-à-dire d'un cousin possible de Tiâmat (v. Int. c. v, § II-III); mais ce n'est plus un monstre cosmique, c'est une puissance essentiellement spirituelle, le chef des esprits mauvais; son armée est composée d'Anges, il est le même que le serpent séducteur de la Genèse. Quand il lutte avec Michel, il ne saurait être question, au moins directement, de sa chute primordiale; car il n'est pas alors un être qui vient récemment de mal tourner; son passé n'est connu que par des méfaits et des intentions méchantes.

La Femme qu'il poursuit lui échappe sur « les deux ailes du grand Aigle », ce qui signifie la vitesse et la sécurité de sa fuite, comme dans les mythes d'Isis et de Léto. Le « grand Aigle » doit être une figure traditionnelle; mais, pas plus que *Bousset* et *Clemen,* nous ne découvrons aucune raison de l'identifier à l'aigle babylonien d'Étana ou au vautour égyptien de Hathor plutôt qu'à tout autre volatile du genre rapace. — Le « fleuve » lancé par le Dragon prouve-t-il que ce dernier soit un monstre aquatique, comme Tiâmat, Léviathan ou le Thannin? Difficilement; car « torrents », « inondations », sont des métaphores bibliques courantes; et si la « terre » vient au secours de la Femme, elle n'a pas besoin pour cela d'être mythiquement personnifiée; car c'est l'office du sol, à nul autre communicable, d'absorber les torrents. Sur ce dernier point, l'exégèse « zeitgeschichtlich » était plus curieuse encore que celle de l'école des religions. Ainsi quel lecteur de *Renan* n'a été émerveillé du nombre et de la grâce des « peut-être » que le brillant écrivain sut accumuler pour interpréter dans le mode historique le fleuve lancé par le Dragon : « Des indices portent à croire...., à

(1) Carl Clemen (*Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments,* p. 110-113), en combattant les raisonnements par lesquels Gressmann s'efforce de prouver que l'idée du Messie était, chez les Israélites, une importation mythique étrangère, défend l'interprétation rationaliste de עַלְמָה d'Is. VII, 14 et de יוֹלֵדָה de Mich. V, 2. Gressmann s'était servi de ces deux passages (*Ursprung*, p. 272 sv., 278, 289) pour relever des traits « divins » dans la naissance de l'Emmanuel et la figure de sa mère. Les raisons de Clemen en sens contraire sont on ne peut moins satisfaisantes; il met en doute l'authenticité de Mich., V, 2; ce n'est qu'un expédient assez tendancieux. Il interprète le אֵל גִּבּוֹר d'Is. IX, 5, après B. Duhm, suivant l'analogie de II Sam. XIV, 17 et 20 et de Zacharie, XII, 8; or, en ces trois passages, il est question de מלאך האלהים et de מלאך יהוה non de אל גבור : d'ailleurs, il ne s'agit là que de comparaison et l'hyperbole y est évidente; il n'en est pas de même Is. IX. 5. Nous admettons donc le fond de l'idée de Gressmann, sauf l'importante réserve indiquée.

ce qu'il paraît..... une circonstance indiquée à mots couverts..... peut-être les zélotes..... peut-être l'escouade... », tout cela au cours de dix-neuf lignes, pour démontrer qu'il s'agit des obstacles inutiles qui auraient pu s'opposer à l'exode des chrétiens de Jérusalem à Pella? Mais rien, nous l'avons vu, n'indique que la Femme soit la seule église judéo-chrétienne; elle apparaît clairement comme l'Israël de Dieu, qui est une collectivité beaucoup plus large, et permanente. Et puis, quel servait ce fleuve lancé contre la colonne des émigrants? Un détachement romain qui eût été détruit, qui n'eût pu passer le Jourdain, que la terre eût englouti, quoi encore? L'histoire n'en souffle mot. Et pourquoi les villes de la Transjordane seraient-elles un « désert »? Ces divinations puériles n'ont d'autre appui que ce postulat : le Voyant ne doit s'inspirer que d'événements historiques et contemporains. Il est purement arbitraire, et conduit à des interprétations étonnantes, que Gunkel a très joliment ridiculisées. Ici l'application n'est pas, en soi, ridicule, mais aussi arbitraire que nulle part ailleurs.

Il faut donc nous en tenir au sens large et profond de philosophie de l'histoire et de haute spiritualité que nous avons exposé dans le commentaire, en suivant les commentateurs anciens. Le chapitre XII ne contient aucune idée dont l'ensemble du Nouveau Testament ne rende parfaitement compte, et qui ne se trouve exposée ailleurs en formules qui n'ont pas la moindre apparence mythologique.

*
* *

Ces considérations pourraient suffire à résoudre le problème soulevé par l'école mythico-astronomique. Toutefois, pour en avoir le cœur tout à fait net, plaçons-nous dans l'*hypothèse* où la *forme extérieure* de ces révélations décélerait des emprunts précis à la mythologie, astrale ou autre. Car on pourrait se demander, au cas où l'ensemble des symboles serait exclusivement emprunté à quelque système païen, si une telle dépendance dans la forme ne doit pas faire soupçonner quelque dépendance dans l'idée, et si ces images à tournure mythique, au lieu de n'être qu'un revêtement de dogmes déjà formés en dehors d'eux, ne révéleraient pas la forme originaire de ces doctrines, qui eussent été formulées ailleurs, et postérieurement, en langage plus abstrait et rationnel.

Nous admettons bien qu'aux siècles hellénistiques, certains mythes, surtout sémitiques ou iraniens, pouvaient servir à véhiculer des idées mi-cosmogoniques, mi-religieuses, par exemple à symboliser le triomphe de la Lumière sur les Ténèbres, ou du Bien sur le Mal. Mais nulle part le mythe du jeune dieu solaire, que postule *Gunkel,* et qui a séduit la ferveur du pasteur *Jeremias,* ne peut être reconstitué de manière à rendre compte de l'ensemble du ch. XII. Aussi Gunkel lui-même n'insiste-t-il plus outre mesure sur sa combinaison Damkina-Mardouk-Tiâmat. Pour ce qui est de l'Iran, nous ne pouvons surmonter notre étonnement de voir que les documents auxquels on se réfère avec tant d'assurance ne sont que le *Bahman-Yasht* et le *Bundehesh,* ces compositions tardives de l'époque sassanide. Dans l'*Avesta,* qui est relativement ancien, quelles qu'en soient les sources, *Angro-Mainyu* et *Azhi-Dahâka* (1) n'ont que des rapports

(1) Sur l'évolution d'Azhi-Dahâka, son origine peut-être naturiste, son identification, déjà

tout à fait vagues et génériques, sans rien qui décèle un emprunt littéraire d'un côté ni de l'autre, avec le Dragon de l'Apocalypse; quant à la Femme et à l'Enfant, il n'y a aucune figure qui y corresponde. Par contre, dans la littérature pehlvie du haut Moyen Age, les détails du sort réservé à Azhi-Dahâka rappellent assez la captivité et la défaite du Dragon, non dans notre ch. XII, mais au ch. XX de l'Apocalypse (v. *ad loc.*). Seulement, cette similitude est insuffisante à rendre probable, soit un emprunt, soit même une commune origine traditionnelle. Malgré tout, supposons un instant qu'il y ait emprunt; alors, est-ce la tradition mazdéenne qui devrait être originale? Pour l'affirmer, il faut ne plus se souvenir de l'âge respectif des documents, et oublier cette règle toute simple de la critique littéraire, d'après laquelle, chaque fois qu'il s'agit de déterminer les sources des traditions, la présomption d'originalité est toujours, *cæteris paribus*, en faveur du document le plus ancien. Or, notre Apocalypse est antérieure de six siècles au moins au Bahman-Yasht pehlvi et au Bundehesh; ces deux écrits ont vu le jour dans un pays où le Nouveau Testament était connu depuis quatre cents ans, et où un syncrétisme effréné pouvait fleurir : témoin les livres des Mandéens et des Manichéens. Rien n'indique d'autre part qu'ils se soient contentés de reproduire, sans les contaminer par d'autres traditions, de vieilles légendes avestiques perdues pour nous. Pour quiconque ne cède pas à la mode récente d'accorder à tout ce qui tient au parsisme un traitement de faveur, étranger aux règles générales de la critique, la littérature pehlvie n'a aucune valeur propre pour la solution des problèmes néotestamentaires, — encore moins, s'il est possible, que le Bouddhisme; avec cette exégèse historico-sentimentale, pourquoi un docte pangermaniste ne découvrirait-il pas dans l'Edda scandinave que le méchant dieu Loki ou le serpent Midgard sont les prototypes du Dragon de l'Apocalypse?

Si l'on considère maintenant les mythes grecs, en relations assez probables avec les égyptiens, la question change un peu d'aspect.

Gunkel a raison, sans aucun doute, d'affirmer contre *Dieterich* que notre prophète n'aurait jamais voulu emprunter d'idée religieuse au paganisme grec (*Schöpf.* pp. 283-284); mais il a tort de regarder comme impossible l'attribution de ce morceau à un chrétien helléniste. Le thème Léto-Python-Apollon offre beaucoup de ressemblances partielles avec celui de la Femme et du Dragon; seulement ces détails, dans l'Apocalypse, ont germé dans l'imagination d'un Sémite, plus grandiose, moins anthropomorphisante, mais aussi moins esthétique et moins mesurée. L'élément symbolique et plus ou moins plastique de la vision aurait-il donc été fourni par de vagues souvenirs de ce mythe apollinien?

Il n'y aurait pas de répugnance absolue à l'admettre, étant donné que le Voyant de Patmos a vécu et écrit dans un milieu hellénistique. La vue fréquente qu'il a dû avoir, dans plus d'une ville asiatique, de groupes sculptu-

dans les yashts, avec l'ennemi héréditaire, — Chaldéens, puis Arabes, — sa qualité de roi de Bawri (Babylone), voir DARMESTETER, *Ormuzd et Ahriman*, p. 1-95; *Études iraniennes*, II, 210. — Il devint enfin la Zôhak du Shâh-Nameh. A un certain stade de cette évolution, il a bien un air de parenté avec l'Antéchrist; mais beaucoup moins avec le principe perpétuel du Mal, l'Ancien Serpent, qui ne trouve son pendant qu'en Ahriman.

raux, de reliefs ou de peintures, représentant la fuite de Léto devant le serpent chthonien (1), n'eût-elle pu graver ce mythe dans son imagination, et, lui rappelant le serpent infernal qui s'acharnait contre l'Église, préparer une forme plastique à sa vision des luttes présentes et futures? Cela n'est certes pas impossible *a priori*, mais n'entraînerait point les conséquences escomptées par l'école des religions (Int. c. v, ii, § IV, et Exc. xix).

Tout d'abord, en effet, ce mythe grec paraît le moins capable de tous d'exercer une influence sur le fond des idées religieuses. En remontant à ses origines probables, on a l'impression qu'il devait se prêter plus difficilement qu'un autre à véhiculer ces hautes allégories morales qu'on y veut voir. L'Archer Apollon, ἀλεξίκακος, peut, suivant l'occurrence, infliger ou guérir les maladies, il purifie des graves souillures, il préserve des périls de la guerre les lieux qui lui sont consacrés; mais, à part cela, il n'a nullement la spécialité d'être un « dieu sauveur », et le titre de Σωτήρ convient à Dionysos, à Asklépios, à Zeus, beaucoup mieux encore qu'à lui. Sa victoire sur Python a le caractère d'un « mythe historique » destiné à expliquer comment son culte, à Delphes, s'est substitué à celui d'un dieu-serpent, mâle ou femelle, nommé Python, Delphynè, ou autrement (Voir Wolf Aly, 1908 *Der kretische Apollonkult*, pp. 13-43; — Hygin, fab. 140, *supra;* — Plutarque, *Questions grecques*, 12; — Elien, *Hist. var.* iii, 1; — Pausanias, *Descr. de la Grèce*, ii, 7; 30). De même, à Amyclée, quand il eut supplanté le dieu Hyacinthe, on raconta qu'il l'avait tué. Cette victoire sur Python, même dans la version d'Hygin, n'a aucun sens moral. Le serpent de Delphes, avant d'être confondu ou allié avec le monstre Typhon, n'était pas encore une mauvaise bête comme dans l'hymne homérique; c'était un dieu chthonien (« *Python filius terrae* ») qui rendait des oracles au profit des hommes. D'ailleurs, à travers toute la mythologie grecque, les serpents jouent un rôle plutôt favorable : ce sont les animaux chthoniens caractéristiques, associés au guérisseur Asklépios (ainsi à Pergame, v. *supra*, comm. de ii), aux héros, à l'Agathodaimon, aux âmes des ancêtres. Quand Apollon a tué Python, il est obligé d'expier ce meurtre, et rend à sa victime des honneurs funèbres. Peut-être la contamination réciproque, maintes fois constatée, de la mythologie d'Apollon et de celle d'Héraklès, tueur de monstres funestes, a-t-elle contribué à faire naître cette histoire du meurtre de Python, et à faire concevoir celui-ci sous un aspect odieux. Il est encore bien plus vraisemblable que le mythe grec a été égyptianisé; quand Apollon eut été rapproché d'Horus, Python le fut de Typhon-Seth. Malgré tout, les stoïciens, ces allégoristes forcenés, ne voyaient encore dans toute cette histoire qu'un mythe qui est du Max Müller avant la lettre, le symbole de la lutte du soleil contre les exhalaisons serpentantes de la terre humide (ainsi Antipater, dans Macrobe, *Saturnales*, i, 17; 57; voir Decharme, *Les Traditions religieuses chez les Grecs*, pp. 329-330). Dans la suite, Apollon a pu devenir, pour certaines écoles philosophiques, le nom

(1) Il existait des jeux pythiques à Milet, Magnésie, Tripoli. Des monnaies et médailles de la même région représentent la fuite de Léto (v. *Bousset*, Off. p. 353). Le vase grec du recueil de Tischbein (t. III, pl. 10) qui représente Léto fuyant devant Python, avec Apollon et Artémis sur ses bras, doit, par contre, être regardé comme suspect (Sal. Reinach, *Répertoire des vases peints grecs et étrusques*, ii, 310).

de l'essence divine elle-même, et tous ses mythes en être considérablement rehaussés; mais rien ne fait supposer qu'ils eussent pris, dans le pays et dans le milieu où se trouvait Jean, des significations transcendantes au point d'exercer une influence latente sur la conscience d'un chrétien, et encore d'un chrétien juif, ennemi-né du paganisme sous toutes ses formes.

Ainsi les rapprochements qu'a notés Dieterich, et que nous avons fait, il nous semble, généreusement valoir, n'augmentent pas d'un grain le poids qui ferait pencher la balance critique vers l'hypothèse d'un emprunt, conscient ou non, fait par l'Apocalypse à la religion grecque. Et s'il s'agissait, non pas d'un emprunt, mais d'un héritage inconsciemment transmis par les Juifs hellénistes, l'hypothèse est encore moins admissible que pour les prétendus mythes sémitiques de Gunkel, car le mythe delphique se montre, à l'analyse, plus rebelle qu'un autre aux interprétations morales. Notre opinion est donc tout simplement que, dans l'*hypothèse* où la vision de XII serait redevable au monde profane de quelques-uns des traits qui en rehaussèrent la couleur dans l'esprit du Prophète, il faudrait chercher l'origine de ces détails, moins dans une mythologie particulière quelconque, que dans ce résidu qui constituait le folklore général. En fait, la lutte d'un dieu, d'un héros ou d'une héroïne, contre un monstre, dragon, serpent, ou autre, était un thème commun, autant qu'on en peut juger, à tous les peuples antiques, dans leurs mythes ou dans leurs contes. Mardouk et Tiâmat en Babylonie (cf. d'autres dieux babyloniens ou sémitiques en général aux prises avec des griffons, des serpents, Gressmann ATOB. I, 31; II, Abb. 33. suiv., 166, 167, 174, 175; Zimmern KAT[3], 504, 512); ailleurs Indra et Vritra, Horus et Seth, Râ et Apophi, Zeus et Typhon, les Olympiens et les Titans aux membres serpentiformes, Dionysos et ces mêmes Titans, les Dieux et l'Ophioneus de la cosmogonie de Phérécyde, Bellérophon et la Chimère, Œdipe et la Sphynge, Persée, Andromède et le monstre marin, Héraklès et l'hydre de Lerne, Apollon et Python, Feridoun et Dâhak, Thor et Midgard, Vidar et le loup Fenris, Sigurd et Fafner, le cavalier solaire et le géant à queue de serpent chez les Celtes du Nord, et encore bien d'autres dieux, d'autres monstres et d'autres luttes, chez une foule d'autres peuples, tout cela forme un ensemble assez complet, et des parallèles assez saisissants; mais il serait bien osé de ramener le tout à des origines communes, et à une même interprétation. Combien de spectacles de la nature, de souvenirs historiques, de légendes locales, de mythes étiologiques, n'ont-ils pu intervenir pour donner naissance à ces histoires batailleuses, dans des circonstances variables à l'infini? Le trait qui les relie n'est que psychologique : c'est que, le monde étant plein d'oppositions et de combats, les primitifs sont toujours et partout prêts à les dramatiser et à les personnifier. Puis les artistes et les Voyants, surtout les créateurs d'allégories, puisent dans le grand arsenal d'images et de symboles que seront toujours le folklore et la poésie populaire; mais si, chez un moderne cultivé, nous trouvons des expressions de la mythologie grecque, hindoue, polynésienne, nous n'irons pas croire pour autant qu'il s'est laissé circonvenir par les idées religieuses des Grecs, des Hindous ou des Polynésiens.

Les Israélites avaient des contes de ce genre, qui ont prêté des noms ou des métaphores aux passages poétiques de l'Ancien Testament (Int. c. v, I § II). Jean les connaissait peut-être; puis il résidait dans le monde bien plus coloré des villes asiatiques, depuis de nombreuses années. Malgré son horreur des faux

dieux et des idées païennes, ne pouvait-il retenir quelque chose, par habitude, presque sans le savoir, des traditions de son peuple ou des représentations figurées de sa nouvelle patrie? Il n'avait aucun titre nécessaire à éluder, du fait qu'il était inspiré, cette loi psychologique; son cas ne serait pas plus extraordinaire que celui d'Ézéchiel attelant au char de Jahweh les Kirubi de Babylone. La sincérité, l'authenticité des visions, n'en est nullement compromise; car Dieu, au surnaturel comme au naturel, meut chaque créature suivant les conditions où Il l'a placée.

En parlant ainsi, j'argumente *ad hominem;* car cette influence du folklore sémitique ou grec sur la forme extérieure de la vision en cause n'est pas du tout certaine. Il se peut que le souvenir du serpent de la Genèse, des personnifications féminines de la race élue chez les Prophètes, et diverses métaphores des Psaumes, des Prophètes, des Apocryphes aient fourni toute la matière plastique à la scène de la Femme et du Dragon.

### EXC. XXVII. — LE TROISIÈME « VAE ».

C'est avec surprise que l'on arrivait, au bout du chapitre XI, au jugement général, sans avoir rencontré la description du 3e Malheur (Οὐαί, *vae*), annoncé si dramatiquement par l'Aigle de VIII, 13, et rappelé IX, 12, et XI, 14. La septième Trompette a suivi immédiatement cette dernière annonce. Est-ce elle qui serait le signal du « Vae »? Ce n'est pas possible, car elle n'a pas amené une calamité particulière, mais la consommation totale (X, 7); l'établissement définitif du règne de Dieu ne saurait être présenté comme un malheur, et la fin du monde non plus, dans l'esprit de notre Apocalypse; du reste, le 3e Vae ne doit pas être d'un ordre trop différent des deux autres, les Sauterelles et la Cavalerie.

Il faut donc admettre, comme nous l'avons fait, que les deux dernières malédictions sont amenées par la sixième, l'avant-dernière trompette; l'une est la chevauchée infernale, décrite avec un luxe de détails barbares, l'autre n'est pas détaillée, mais indiquée seulement, dans la scène des 2 Témoins, puis, mais alors comme passée déjà, dans le cantique céleste de la fin du monde : καὶ τὰ ἔθνη ὠργίσθησαν, καὶ ἦλθεν ἡ ὀργή σου (XI, 18).

Il fallait bien cependant que ce « Vae » fût décrit comme les autres, encore plus que les autres. Il l'est, selon nous, à partir de la vision de la Femme et du Dragon, et dans les chapitres suivants, qui expliquent XII. En d'autres termes, la deuxième section prophétique — relative au Règne de l'Antéchrist, d'après *Ribeira,* etc. — n'est autre que le développement de la troisième malédiction, qui aboutit au salut du monde, déjà célébré dans le cantique de XI, 15-18. On peut voir encore là un des « emboîtements » dont la série a commencé au chapitre X; et cela en porterait juste le nombre à *sept,* observation qui n'est pas sans intérêt. (INT., C.VIII).

Les chap. XII et suivants ne sont donc pas, contre *Bousset* et d'autres, la vision correspondant à la 7e trompette. La vision des Trompettes est finie, le symbolisme a changé, quoique le fond de scène demeure invariable. Ces chapitres sont le contenu du « petit livre » absorbé par le prophète au ch. X, pour qu'il puisse « prophétiser de nouveau sur des nations, et des peuples, et des langues, et

des rois nombreux ». Quelles nations, quels peuples, quels rois? Ceux qui constituent des réalités historiques contemporaines et dont saint Jean devait parler tout à loisir, pour calmer l'anxiété des Sept Églises en leur promettant la victoire sur les forces hostiles du *monde romain,* victoire qui deviendrait le gage de toutes celles de la société chrétienne dans la suite des temps. Les allusions à l'Empire vont devenir tellement claires, au lieu du vague et du schématique de la vision des Trompettes, qu'elles expliquent la position exagérée de cette école d'interprètes (*Alcazar, Grotius, Bossuet,* etc.) qui a ramené la majeure partie du livre aux prédictions des destinées romaines.

Le troisième Vae est donc comme à cheval sur les deux sections; il y a là un certain défaut de structure qui diminue la clarté; et l'on conçoit l'embarras des exégètes. Mais les mots employés dans le cantique céleste de la vision de la Femme (οὐαὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν, avec la même singularité grammaticale que précédemment) sont un indice suffisant pour qu'on mette ces chapitres en rapport étroit avec la proclamation de l'Aigle au chap. VIII. *Joh. Weiss* signale un nouvel indice, à propos du petit prologue de XI, 19; il dit à bon droit : « Comme les deux premières malédictions, au ch. VIII, 3-suiv. » (d'après sa théorie des sources) « ont été introduites par une scène dans le Temple (cf. aussi, plus justement, IX, 13), ce pourrait bien être le même cas pour la dernière. »

Telle est la solution la meilleure, à notre avis, de ce difficile problème exégétique.

Mais ce « Vae » qui va s'étendre, en somme, sur toute l'histoire des temps messianiques, en quoi consiste-t-il essentiellement? D'après XII, 10, 12, c'est dans la chute sur la terre du Diable vaincu par Michel. D'un côté, c'est un triomphe, car Satan n'est tombé ainsi que pour avoir été détrôné par la glorification du Christ; d'autre part, c'est une calamité, et la plus menaçante pour les jours qui restent, parce que, se sentant vaincu et voué à une impuissance prochaine, le Dragon va faire des efforts désespérés, les plus violents et les derniers, pour empêcher son divin Adversaire de régner ici-bas, pour empêcher l'Église (la Femme) de devenir une société puissante et publique. En fin de compte, *le 3e Vae, ce sont les persécutions religieuses, sous toutes leurs formes, avec les punitions divines qui tomberont sur les instruments terrestres du Dragon.*

Ces dernières calamités, Jean va en parler avec plus de passion et de précision, parce qu'il en voit le commencement dès son époque « Er hat es schon erlebt », dit *Joh. Weiss* de son « Éditeur ». La signification des Deux Bêtes (ch. XIII) et de Babylone (ch. XVII) démontrera en effet qu'il s'agit d'événements contemporains, ou du moins auxquels il est déjà préludé. C'est même là une bonne preuve nouvelle de la rectitude de notre interprétation des « Deux Témoins »; puisqu'ils prêchent tout le temps (42 mois) que domine la Bête, ce passage, et d'autres semblables, ne sauraient donc être eschatologiques au sens strict.

Voici donc ce que nous proposons pour l'ensemble de ces mystérieux trois « Vae » :

1er Vae : l'invasion des sauterelles (ch. IX), débordement du péché avec les peines morales et physiques qui le suivent, dans la société ennemie de Dieu;

2e Vae : le bouleversement des guerres, excitées par l'enfer également (ch. IX), qui amènent l'extermination d'une grande partie de l'humanité. Ce Vae est en relation, d'une part, avec les trois derniers cavaliers de la vision des sceaux, et de l'autre, *infra*, avec la ruine de Rome, la guerre des rois contre l'Agneau, l'invasion de Gog et de Magog.

3e Vae : le dernier mot de l'idolâtrie, le comble de l'affolement produit par l'opération de Satan sur les infidèles, et les persécutions des fidèles.

Ce Vae est simultané avec les deux premiers, qui réapparaissent sous divers traits dans son développement propre. Les plaies apocalyptiques, nous le voyons ici mieux que nulle part ailleurs, ne sont pas proprement des fléaux successifs; les « Vae » sont trois aspects des convulsions dernières, des ὠδῖνες τοῦ Μεσσίου, au milieu desquelles grandit la Jérusalem céleste, qui sera le lieu de repos de l'humanité rachetée, éprouvée, sauvée.

## B. *VISION D'INTRODUCTION AUX PROPHÉTIES HISTORIQUES*

(XII, 18-XIV, 5).

INT. — *Le Démon, bien qu'il se sente irrémédiablement vaincu, veut profiter cependant du temps qui lui reste, et il va s'efforcer d'arrêter ou de ruiner dans la mesure du possible l'œuvre divine. Ce « singe de Dieu » veut donc organiser sa « Cité », comme disait saint Augustin, sur le modèle de son Adversaire. A l'Agneau, qui règne au ciel, mais qui est aussi présent mystérieusement sur terre, Satan oppose sa Bête, l'*ANTÉCHRIST. *Celui-ci est comme une odieuse contrefaçon du Christ : un animal hybride et féroce qui s'oppose au « Lion de Juda »; Satan, en sa faveur, imite de son mieux la résurrection, l'intronisation de l'Agneau, et lui ménage une « Parousie » diabolique. Tout cela se passe sur terre, aux yeux des hommes effrayés et séduits, comme l'intronisation de Jésus et sa prise de possession du Livre des destinées s'étaient passées devant la Cour céleste; la scène, accompagnée aussi de cantiques, se déroule sous les yeux du Dragon, comme l'autre sous les yeux du Tout-Puissant.*

*Il faut donc noter un parallélisme étroit, quoique peu apparent à première vue, entre cette vision d'introduction ou de présentation et l'introduction générale des chap. IV et V. Le chapitre XII répond lui-même au chap. IV, en ce que celui-ci a représenté Dieu dans sa gloire, l'autre Satan dans son humiliante défaite. On peut tracer ce schéma :*

| | |
|---|---|
| DIEU au ciel (ch. IV). . . . . | SATAN, prince du monde, virtuellement dépossédé, sur la terre (ch. XII). |
| L'AGNEAU « comme égorgé », . . . . . qui prend de la main de Dieu les destinées du monde (V, 6-7), | LA BÊTE DE LA MER, blessée et guérie, qui reçoit la puissance du Dragon sur toute tribu, peuple, etc., pour l'exercer contre les saints seulement pendant quarante-deux mois (XIII, 1-3 b; 5-7), |
| puis est glorifié comme égal à Dieu par toutes les créatures, célestes, terrestres, infernales (V, 8-14). | et qui est admirée et adorée, conjointement avec le Dragon, par toute la terre (XIII, 3c-4; 8). |

*Cependant, pour que la Bête pût ainsi rivaliser avec l'Agneau, il lui a fallu le secours d'un autre monstre, la* BÊTE DE LA TERRE *(XIII, 11-12), qui sait mieux se donner des airs d'agneau. Elles se sont mises à deux pour contrefaire Jésus; et leur duo imite aussi les Deux Témoins du Christ (v. ch. XI) par des prestiges calqués sur leurs miracles, et encore plus grands; c'est ainsi qu'elles remportent un triomphe apparent (XIII, 13-15 a). Le parallélisme d'idées avec la première section s'enrichit ici d'un nouveau trait: le Diable choisit aussi ses élus :*

| | | |
|---|---|---|
| Les *adorateurs de la Bête* sont *marqués d'un signe* à la main et au front pour être épargnés dans les persécutions (XIII, 15b-17). | *de même que* | les *serviteurs de Dieu* avaient été *marqués d'un signe* au front pour être épargnés par les fléaux envoyés du ciel (VII). |

*Jean explique alors à ses lecteurs d'Asie, d'une manière qui demeure très mystérieuse pour nous, quelle sera la réalisation historique de cette Bête adorée* (XIII, 18).

*Mais cette infâme parodie ne peut avoir, à aucun moment des 42 mois, un plein suc-*

*cès; le ch. XI nous a dit que la Bête serait combattue par les Deux Témoins, tout le temps de son règne usurpé. La même idée revient ici, exprimée dans une frappante antithèse.*

| | | |
|---|---|---|
| *En face des* ÉLUS DE LA BÊTE, qui portent son signe, et de tous les peuples qui forment son armée (XIII, 15b-17). | *se dresse* | sur la montagne de Sion, l'AGNEAU en personne, entouré des 144.000 VIERGES, hommes marqués au front de son nom et de celui de son Père (XIV, 1-5). |

*Ainsi les deux armées des deux Cités sont en présence, sous la conduite de leurs chefs respectifs : l'Antéchrist, faux roi, faux Lion et faux Agneau, dédoublé en deux personnages, et le vrai et unique Agneau. La terre va être leur champ de bataille, et les préparatifs de cette lutte, ses péripéties, suivront un cours dont le parallélisme avec les chapitres VI-XI sera encore plus net que celui que je viens d'indiquer* (v. *infra* c. XVI).

*Tout cela n'est que le détail du drame indiqué déjà deux fois au chapitre XII et se rattache à XII, 17, point d'origine de la troisième « onde » qui nous a instruits sur les intentions du Dragon.*

B. 1° *Le dragon suscite la bête de la mer, pour l'opposer sur terre, avec l'appui d'une autre bête, à l'agneau qui règne au ciel*

(XII, 18-XIII).

INT. — *Les critiques découvreurs de sources ne font guère de difficulté pour rattacher ce chapitre au précédent; pour* Weyland, *il est de* ב, *juif, sous Néron;* Erbes *et* Spitta *le font du temps de Caligula (à cause du v. 18, où ils lisent 616), le premier chrétien, le second juif, à l'exception de 9-10 et autres interpolations chrétiennes; de même* O. Holtzmann (*chrétien*), Weiszäcker (*enclave sous Vespasien*), Schoen *et* Sabatier *origine juive, moins 8-10, cfr.* Vischer). *Pour* Bruston, *il rentre dans l'ensemble commencé à X;* Briggs *y trouve la cinquième Apocalypse, celle de la Bête, distincte de celle du Dragon;* Joh. Weis *attribue 1-2 a; 3-6 à sa source Q, et le reste à l'* « *Éditeur* », *mais sans oser en certains passages trop rigoureusement distinguer le travail des deux mains.* Völter *donne le chapitre entier à l'Éditeur sous Trajan.*

*Pour juger toutes ces hypothèses, nous n'avons qu'à renvoyer à l'introduction précédente, et à remarquer la continuité linguistique de ce morceau avec le reste. Quant aux traditions anciennes qui auraient pu être utilisées, nous en ferons l'objet de plusieurs excursus.*

C. XII. 18. Καὶ *ἐστάθη ἐπὶ τὴν ἄμμον τῆς θαλάσσης.

C. XII. 18. Et il se plaça sur le sable de la mer.

**A. 18.** Ἐστάθη est une forme passive à sens moyen ou intransitif, cfr. VI, 17, VIII, 3, et *Luc* XVIII, 11, 40, *Act.* II. 14, V, 20, etc. comme en grec moderne; la troisième personne (dans ℵ, A, C, al, *g, vulg., syr* de Dieu, *arm., Düst., B. Weiss, W-H, Nestle, Swete, Calmes*) est mieux attestée que ἐστάθην de α 3-P-**025**, α 1070-Q-**046**, *boh., syr*gw, *arm. And, Aréthas; Spitta, Gunkel, Joh. Weiss* et (?) *Bousset.*

**C. 18.** La première personne ἐστάθην donnerait un beau sens : Jean, sur la plage de Patmos, va voir surgir des flots, à l'Occident, le Monstre romain qui s'en va ravager ses chrétientés d'Asie. Mais alors ce serait le commencement d'un nouveau sujet, et,

C. XIII. 1. Καὶ εἶδον ἐκ τῆς θαλάσσης θηρίον ἀναβαῖνον, ἔχον κέρατα δέκα καὶ κεφαλὰς ἑπτά, καὶ ἐπὶ *τῶν κεράτων αὐτοῦ δέκα διαδήματα, καὶ ἐπὶ *τὰς κεφαλὰς αὐτοῦ *ὀνόματα βλασφημίας. 2. Καὶ τὸ θηρίον ὃ εἶδον ἦν ὅμοιον παρδάλει, καὶ οἱ πόδες αὐτοῦ ὡς ἄρκου, καὶ τὸ στόμα αὐτοῦ ὡς στόμα λέοντος. Καὶ ἔδωκεν αὐτῷ ὁ δράκων τὴν δύναμιν αὐτοῦ καὶ τὸν θρόνον αὐτοῦ καὶ ἐξουσίαν μεγάλην. 3. Καὶ *μίαν ἐκ τῶν κεφαλῶν αὐτοῦ ὡς ἐσφαγμένην εἰς θάνατον, καὶ ἡ πληγὴ τοῦ θανάτου αὐτοῦ ἐθεραπεύθη. Καὶ *ἐθαυμάσθη ὅλη ἡ γῆ ὀπίσω τοῦ θηρίου. 4. Καὶ προσεκύνησαν *τῷ

dans ce livre, l'auteur n'attache pas tant d'importance au lieu d'où il regarde ses visions, puisque le monde entier est sous ses yeux. D'ailleurs ἐστάθη l'emporte, et il est encore mieux en situation, car le verset fait la transition entre le ch. XII et le ch. XIII, qui n'est que la continuation du précédent (*supra*, Int. à XII). Ce sens n'est pas moins grandiose : le Dragon tombé se traîne haletant sur la plage de la Mer, qui est l'emblème de l'agitation et de l'inconstance; là, vautré sur le sable stérile, il ose encore continuer la guerre contre Dieu son vainqueur, qui trône avec l'Agneau dans la tranquille majesté du ciel. Satan appelle de la mer — c'est-à-dire à la fois de l'Abîme et de l'Occident — le redoutable allié humain qu'on va voir apparaître. Ainsi, au ch. VII de Daniel, les vents étaient en lutte sur la « grande mer », la Méditerranée, avant l'apparition des Quatre Bêtes. Le contraste de la situation des deux Adversaires montre déjà quelle pourra être l'issue du combat.

——— **A.** Ch. XIII, 1. Remarquer le changement arbitraire de cas, d'ἐπί[1] à ἐπί[2] (INT., c. X, § II). ὀνόματα est la leçon de A, al, *rec. K.*; mais ℵ, C, P, ont ὄνομα.

**B. 1.** Pour la description de la Bête, en gros, cfr. celle des « Quatre Bêtes » qui paraît l'avoir suggérée *Dan.* VII, 2-suivants; — les « sept têtes »; cfr. le Dragon, XII, 3; — les « cornes », voir *Apoc.* XVII, 12, et cfr. les 10 cornes de la 4e Bête de Daniel VII, 24; — « blasphème » cfr. II *Thess.* II, 4-suiv. — Voir la prolepse de XI, 7; « de la mer » : XI, 7 : « de l'Abîme »; cfr. la vision de l'Aigle, IV *Esd.* XI, 1 : « Ecce ascendebat de mari aquila ». — Autres rapprochements, *infra*, **C**, et Exc. XXX.

**C. 1.** Cette Bête, pour l'ensemble des exégètes anciens et modernes, est l'Antéchrist (*Irénée*, V, 28, 2, *Hipp.*, *Méthodius*, *And.*, etc.). *André* paraît la mettre en rapport avec l'empire romain (v. au v. 3) et le rapport est bien plus manifestement exprimé par *Victorin* : « Regnum Antichristi, cum varietate gentium », puis, à propos du ch. XVII, « Capita septem..., civitas romana ». *Bossuet* et son école, puis tous les modernes, même *Gunkel* malgré sa mythologie, ont reconnu ce rapport à l'empire romain, qui est déjà suffisamment clair dans ce chapitre, et deviendra absolument manifeste au chap. XVII (v. *ad loc.*).

Cette Bête, en effet, d'après le contexte et l'analogie des Bêtes de Daniel, ne peut être qu'un pouvoir politique; elle représente — d'abord, mais non exclusivement, comme nous l'établirons, — celui de Rome païenne et persécutrice. C'est un des « symboles majeurs » de l'Apocalypse; après qu'elle est apparue fugitivement dans la 1re section (XI, 7-suiv.), elle remplit la seconde de sa présence et de ses méfaits. Nous avons vu dans l'INT. c. V, II, § I, 5 et nous préciserons encore dans l'Exc. XXX ses origines traditionnelles possibles. Quelles que soient d'ailleurs ces lointaines influences, la plus probable est que Jean n'a emprunté la figure que de Daniel; en effet, tous les traits particuliers de la description, ici et au verset suivant, se retrouvent dans ce prophète, ch. VII. Les 4 Bêtes de Daniel, ses 4 empires, se sont fondues en une seule figure, et le nombre 7 des têtes représenterait l'addition des trois têtes respectives des trois premières, avec les quatre têtes de la quatrième (*Holtzm.*, *Joh. Weiss*, possible pour *Bousset*); on trouverait donc encore ici une combinaison latente de 3 + 4. Ce n'est d'ailleurs pas la seule raison de ce chiffre (v. Exc. XXX).

C. XIII. 1. Et je vis monter de la mer une Bête, ayant dix cornes et sept têtes, et sur ces cornes dix diadèmes, et sur ses têtes des noms de blasphème. 2. Et la Bête que je vis était pareille à une panthère, et ses pieds [étaient] comme [ceux] d'un ours, et sa bouche comme la bouche d'un lion. Et le Dragon lui donna sa puissance et son trône et une grande autorité. 3. Et l'une de ses têtes, [je la voyais] comme égorgée à mort, et sa plaie mortelle (*litt.* la plaie de sa mort) avait été guérie. Et la terre entière s'émerveilla derrière la Bête. 4. Et ils se prosternèrent devant le Dragon,

La Bête monte de la mer, comme l'Aigle d'Esdras; si nous nous rappelons le rapport de la mer et de l'Abîme (voir VIII, 1; XI, 7; XVII, 8), elle a une double origine, l'une historique : c'est un empire né à l'occident méditerranéen; l'autre mystique : elle est suscitée par l'Enfer. Ses sept têtes, à la différence de celles du Dragon, ne sont pas les « esprits de Béliar », ou telle autre figure d'ordre moral, mais des empereurs, comme Jean nous le dira lui-même; il nous expliquera aussi que les « cornes » sont des rois ou des royaumes (XVII). On a remarqué que ce sont les *cornes*, et non les *têtes* elles-mêmes, qui sont ici couronnées; mais les unes et les autres sont des réalités du même ordre. Ce n'est pas encore le lieu de les identifier, puisque l'attention se porte tout entière ici sur le Monstre lui-même qui les porte. Notons seulement que, puisque les têtes sont des empereurs romains, donc des souverains qui viennent l'un après l'autre, nous trouvons dans cette vision une représentation simultanée de réalités successives, tandis qu'ailleurs (Cavaliers, Trompettes, Vae), c'étaient plutôt des réalités simultanées, ou enchevêtrées, qui apparaissaient sous forme de succession; l'Apocalypse est on ne peut plus libre dans ses combinaisons symboliques. D'ailleurs, cette combinaison de 7 têtes et de 10 cornes est bien peu plastique; elle est plus « pensée » que « vue » (INT. C. VII, VIII, X, § III, XII).

Les « noms de blasphème » doivent être les titres divins, « *Divus Augustus* », etc. que les empereurs s'arrogeaient. *Bède :* « Reges enim suos deos appellant, et velut in coelum atque inter deos translatos, quos etiam in terris *Augustos*, quod est nomen, ut volunt, deitatis ». Si on lit le singulier ὄνομα, il est naturel de supposer θεός ou Σεβαστός, « Augustus », qui avait le sens religieux d'un pouvoir de l'ordre divin. Rappelons-nous aussi la « Dea Roma », adorée depuis si longtemps dans les adulatrices cités d'Asie (INT. C. I; III, et comment. des ch. II-III et EXC. XXX). Dans II *Thess.*, II, 4-suiv., l'Antéchrist prétend de même à la divinité (*Holtzmann*, *Bousset*, *Calmes*, *Swete*, presque tous).

—— **B. C. 2.** Cette Bête, dit *Swete*, condense en elle la puissance et les vices des trois premières de Daniel : l'agile férocité de la panthère (*Dan.* VII, 6), la force massive de l'ours (*Dan.* VII, 5), l'orgueil du lion (*Dan.* VII, 4) et aussi (v. *infra*) l'insolence de la bête innomée, aux dix cornes (*Dan.* VII, 7-suiv.).

Satan l'a appelée de la mer, et il l'attend pour lui donner l'investiture, devant le grand spectacle d'instabilité des flots. Il lui donne sa puissance et son « trône »; son trône de « prince du monde » détrôné! L'ironie sereine et souveraine de saint Jean se sent dans ce passage. C'est une ridicule parodie de l'intronisation de l'Agneau au ciel (v. *supra*, int.); mais les habitants de la terre vont s'y laisser prendre.

L'Empire romain — ainsi que les autres pouvoirs qui lui ressembleront dans l'avenir, tous symbolisés, nous le verrons, par la Bête, — sont donc vassaux de Satan, le serpent déjà écrasé; c'est pourquoi, si l'on creuse jusqu'au fond du symbolisme, ils naissent avec une plaie mortelle, qui n'est guérie qu'en apparence (v. 3). Telle avait été l'expérience des persécutions commencées; la lumière prophétique montrait au voyant

δράκοντι, ὅτι ἔδωκεν τὴν ἐξουσίαν τῷ θηρίῳ, καὶ προσεκύνησαν *τῷ θηρίῳ λέγοντες· Τίς ὅμοιος τῷ θηρίῳ, καὶ τίς δύναται πολεμῆσαι *μετ' αὐτοῦ; 5. Καὶ ἐδόθη αὐτῷ στόμα λαλοῦν μεγάλα καὶ βλασφημίας, καὶ ἐδόθη αὐτῷ ἐξουσία *ποιῆσαι μῆνας τεσσεράκοντα δύο. 6. Καὶ ἤνοιξεν τὸ στόμα αὐτοῦ εἰς *βλασφημίας πρὸς τὸν θεόν, βλασφημῆσαι τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ τὴν *σκηνὴν αὐτοῦ, *τοὺς ἐν τῷ οὐρανῷ *σκηνοῦντας. 7. Καὶ ἐδόθη αὐτῷ ποιῆσαι πόλεμον *μετὰ τῶν ἁγίων καὶ νικῆσαι αὐτούς. Καὶ ἐδόθη αὐτῷ ἐξουσία ἐπὶ πᾶσαν φυλὴν καὶ λαὸν καὶ γλῶσσαν καὶ ἔθνος. 8. Καὶ *προσκυνήσουσιν

que, depuis Néron, il en serait de plus en plus franchement ainsi. L'Empire ne pouvait plus être présenté comme un principe d'ordre, ainsi que l'avait fait saint Paul, *Rom.* XIII, 1, et S. Pierre, I *Pet.* II, 13. Comme la I *Pet.* date elle-même des dernières années de Néron, ce changement de ton et de point de vue dans l'Apocalypse est à lui seul l'indice d'un temps assez postérieur (INT. c. II, XIII). Cependant, en choses licites et indifférentes, les recommandations d'obéissance et de civisme des grands Apôtres ne sont pas abrogées pour cela (cfr. XIII, 9-10).

——— **A-B. 3.** μίαν, accusatif, semble régi par εἶδον du v. 1, qui du reste a été suppléé par Ap 11-95-2040, et plusieurs mss. de la *vulg.* — ἐθαυμάσθη (ἐθαύμασεν, ℵ, P, Q, minusc. pl., *Arét.*), forme passive à sens intransitif, cf. XVII, 8, v. *Blass-Deb.* § 78. — ἐσφαγμένην, contrefaçon de l'Agneau « comme égorgé », v, 6; cfr. XIII, 14; XVII, 11. — « La plaie de sa mort » pour « sa plaie mortelle » semble un sémitisme.

**C. 3.** La Bête étant, sous un aspect, une caricature de l'Agneau-Lion, cette blessure et cette guérison sont rapprochées intentionnellement de la passion et de la résurrection du Christ, par l'usage du même participe (ἐσφαγμένην); on peut aussi comparer la résurrection des 2 Témoins (XI, 11-12). Plus loin, blessure et guérison seront attribuées, non à une seule tête, mais à la Bête elle-même (XIII, 12, 14); c'est qu'il y a flottement dans le symbolisme entre un empereur déterminé, et l'Empire dont il représente le mieux le caractère néfaste (INT. c. VI). Nous examinerons plus tard les rapports possibles de ce symbole avec la légende du « Nero redivivus ». Pour le sens, il ne faut pas penser à une pure figure de l'avenir, à tel ou tel lieutenant de l'Antéchrist personnel, comme plusieurs anciens l'ont fait; mais, parmi les interprétations que donne *André*, il faut en remarquer deux : a) l'empire romain, fractionné en dix, sera reconstitué par l'Antéchrist sous la forme monarchique d'Auguste; b) l'Antéchrist fera revivre le royaume de Satan, ruiné par le Christ. Le symbolisme s'est inspiré sans doute de la première idée, Jean a pensé à la puissance impériale restaurée après qu'on a pu croire à sa ruine (v. INT. c. XIV et EXC. XXX); mais il en étend le sens, pour exprimer la seconde. Cette reviviscence perpétuelle de la Bête-Antéchrist, c'est un phénomène historique qui se reproduira à diverses époques de l'histoire, au cours fatidique des 42 mois; nous l'entendons par conséquent de la même façon que la résurrection des Deux Témoins (XI, 11-12) dont elle est la contre-partie, aussi bien que de celle du Christ. Quant aux péripéties de l'histoire d'alors qui ont pu donner occasion à l'emploi de cette figure, nous en parlons à l'EXC. XXX.

——— **A-B. 4.** προσκυνεῖν se construit, tantôt avec le datif, tantôt avec l'accusatif; ici il est suivi dans les deux cas du datif (τῷ δράκοντι, ℵ, C, A, Q, P, *André*, *Aréthas*, etc., l'accusatif est rare; et τῷ θηρίῳ ℵ, C, Q, P, *Aréthas*, qqs *And.*, *rec. K*, contre τὸ θηρίον dans A, Av 40-79-2036, al.). Le seul accusatif est classique, et le datif est ordinaire dans les LXX. Dans le N. T., le datif est uniforme, excepté dans *Apoc.*, *Joh.*, *Luc* et *Mat.* (une fois) où se rencontre occasionnellement l'accusatif. Il semble que les cas différents répondent à une double nuance du sens : l'accusatif indiquerait l'acte intérieur et extérieur à la fois de latrie, qui ne se rend qu'à Dieu ou à un être considéré

parce qu'il avait donné l'autorité à la Bête, et ils se prosternèrent devant la Bête, disant : « Qui est pareil à la Bête, et qui peut guerroyer avec elle? » 5. Et il lui fut donné une bouche grandiloquente et [proférant] des blasphèmes, et il lui fut donné faculté de faire [ses] QUARANTE-DEUX MOIS. 6. Et elle ouvrit sa bouche en blasphèmes contre Dieu, pour blasphémer son nom et son tabernacle, ceux qui ont leur tente dans le ciel. 7. Et il lui fut donné de guerroyer avec les Saints, et de les vaincre. Et il lui fut donné autorité sur toute tribu et peuple et langue et nation. 8. Et ils l'adoreront,

comme dieu; le datif exprime plutôt le geste extérieur de prosternement, soit devant Dieu, soit devant tout être qu'on honore comme un supérieur. Ces nuances sont très visibles si l'on compare *Mat.* IV, 9 et IV, 10, où le démon demande à Jésus un acte extérieur de soumission, qui n'est dû, lui répond le Christ, qu'à Dieu qu'on adore; cfr. *Luc.* IV, 8, parall. à Mat. IV, 10, et XXIV, 52 (*adoration* par les disciples du Christ ressuscité, cfr. *Joh.* XX, 28); comparer aussi *Joh.* IV, 21 (rites extérieurs du culte, en premier lieu) aux versets suivants, 22, 23, 24, où il s'agit d'adoration à la fois spirituelle et matérielle. Dans l'*Apoc.*, on lit le datif IV, 10 (geste des Vieillards), VII, 11 (gestes des Anges), XI, 16 (geste des Vieillards), ici XIII, 4, puis XIII, 15 (vénération de l'image de la Bête), XIV, 17 (équivalent à « donner gloire à Dieu »), XVI, 2 (image de la Bête); XIX, 4; 10 deux fois (geste); id. XXII, 9; XIX, 20 (devant l'image). Par contre, accusatif IX, 20 (polythéisme), XIII, 8 et 12, ainsi que XIV, 9, 11 et XX, 4, passages où il s'agit toujours de la Bête, et que nous aurons à expliquer. Mais déjà cette petite enquête nous montre que la distinction de sens paraît bien fondée; elle est d'une grande importance, comme nous allons bientôt le voir. Aussi, suivant le cas, avons-nous cru devoir rendre προσκυνέω par deux mots différents en français (voir ABBOTT, *Joh. gr.*, §§ 1640-1651 et 2019). — πολ. μετ' αὐτοῦ, cfr. II, 16; XII, 7; XVII, 14. INT., C. X, § II. — τίς ὅμοιος κτλ. est comme une imitation des louanges divines dans *Ex.* XV, 11 et plusieurs passages des Psaumes (*Swete*).

**C. 4.** Le monde s'incline devant la force brutale de l'Empire des Césars, et se soumet de corps et d'âme au principe qui l'inspire, et qui, pour saint Jean, n'est autre que le Dragon. Ce Dragon remplit à l'égard de sa Bête le même rôle que Dieu à l'égard de l'Agneau (ch. V, vid. *supra*). Il ne s'agit pas encore, croyons-nous, — à cause du datif, — de l'adoration proprement dite des empereurs, mais plutôt d'admiration et de soumission servile. *Bousset, Calmes, Swete,* et presque tous, y voient déjà le culte impérial, parce que le processus en était déjà commencé, et cela dès le premier siècle avant notre ère (EXC. XXX). Mais il faut respecter la gradation de Jean, qui ne parlera en termes sans ambiguïté de ce culte qu'à partir du v. 8.

**A. B. 5.** ἐξουσία ποιῆσαι : il n'est pas nécessaire de suppléer ὃ θέλει (ℵ) ou πόλεμον (*rec. K,* qqs *And.*), ou de changer en πολεμῆσαι (*Orig.*, al.); ποιεῖν absolu peut signifier « agir », ou bien être pris au sens du latin « facere diem, annum »; comme *Mat.* XX, 12 : μίαν ὥραν ἐποίησαν et *Act.* XX, 3 : ποιήσας τε μῆνας τρεῖς. L'expression familière française que nous avons choisie « faire [ses] quarante-deux mois », y répond à peu près littéralement — στόμα λαλ. μεγ., expression de *Dan.* VII, 8, 20; — 42 mois, cfr. *supra*, les chapp. XI et XII. — ἐδόθη, cfr. les sauterelles, IX, 5.

**C. 5.** « Il fut donné » à cette Bête, soit par le Dragon, soit par Dieu, au sens large d'un décret permissif dans ses desseins mystérieux, une bouche arrogante, blasphématrice, comme à la « petite corne » de la 4e Bête de Daniel, c'est-à-dire à Antiochus Epiphane, type ancien de l'Antéchrist (*Dan.* VII, 8, 20, 25). Elle aura sa liberté d'action pendant 42 mois, mais pas davantage; son temps est strictement limité (ὀλίγος καιρός

*αὐτὸν πάντες οἱ κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς, *οὗ οὐ γέγραπται τὸ ὄνομα *αὐτοῦ ἐν τῷ βιβλίῳ τῆς ζωῆς τοῦ ἀρνίου τοῦ ἐσφαγμένου *ἀπὸ καταβολῆς κόσμου.

9. Εἴ τις ἔχει οὖς, ἀκουσάτω. 10. Εἴ τις *εἰς αἰχμαλωσίαν, εἰς αἰχμαλωσίαν ὑπάγει· εἴ τις *ἐν *μαχαίρῃ ἀποκτενεῖ, δεῖ αὐτὸν *ἐν *μαχαίρῃ ἀποκτανθῆναι. *Ὧδέ ἐστιν ἡ ὑπομονὴ καὶ ἡ πίστις τῶν ἁγίων.

11. Καὶ εἶδον ἄλλο θηρίον ἀναβαῖνον ἐκ τῆς γῆς, καὶ εἶχεν κέρατα δύο ὅμοια *ἀρνίῳ, καὶ ἐλάλει ὡς δράκων. 12. Καὶ τὴν ἐξουσίαν τοῦ πρώτου θηρίου πᾶσαν ποιεῖ

du Dragon, XII, 12). Il durera juste autant que la profanation du Temple et la prédication des 2 Témoins (XI, 3) et que la retraite de la Femme au désert (XII, 6, 14). Nous saisissons ici le lien étroit qui unit toutes ces scènes; ce sont évidemment des événements simultanés, ou divers aspects d'une même période. En réalité les 42 mois s'étendront jusqu'à la Parousie (v. Exc. XXIII; *comment.* du ch. XVII; du ch. XX); cependant c'est ὀλίγος καιρός pour le Dragon, être de nature angélique qui compte les jours par mille années, et pour les martyrs déjà récompensés au ciel (VI, 11) v. Exc. XIII.

—— **A. B. 6.** βλασφημίας, (ℵ, C, etc. *vulg.*), ailleurs le singulier. — καί ajouté entre τὴν σκ. α. et τοὺς σκην. (ℵ^c, Q, nombreux *And.*, versions, *Irén.*) paraît n'être qu'une addition pour faciliter le sens. *Prim.* : « tabernaculum ejus qui in coelis inhabitat » (τοῦ ἐν ουρ. σκηνοῦντος?); τοὺς σκηνοῦντας n'est donc sans doute qu'une apposition à σκηνήν; et, puisqu'il s'agit de l'habitation des cieux, σκηνή désigne une demeure permanente; cfr. XII, 12; VII, 15; XXI, 3; on rencontre épars les solécismes assez habituels σκηνοῦντες (ℵ), al. κατοικοῦντες, οἰκοῦντες.

**C. 6.** La Bête « ouvrit la bouche », pour ne plus la fermer; elle prélude à des discours qui blasphèment le « nom de Dieu », peut-être parce que les Césars s'arrogeaient le nom incommunicable. Le « Tabernacle » n'est certainement pas celui de Jérusalem, contre plusieurs qui voient ici une source juive, et l'apposition de σκηνοῦντας à σκηνήν rend très probable l'interprétation spirituelle d'*André* : l'habitation de Dieu dans le cœur des Saints, même dès ici-bas par la grâce, et plus tard au ciel; cfr. VII, 15 : σκηνώσει ἐπ' αὐτούς.

—— **A. B. 7.** ἐδόθη[1-2] omis C, A, et quelques autres, par homoioteleuton. — πολ. μετα, INT. c. X, § II. — « Faire la guerre avec les Saints, et les vaincre », comme *Dan.* VII, 21, dit de la « petite corne »; cfr. aussi *Apoc.* XI, 7. — φυλήν λαόν, etc., expression stéréotypée, cfr. VII, 9; XI, 9, etc.

**C. 7.** « Il lui fut donné... de vaincre » les saints, comme aux sauterelles, ch. VIII, de tourmenter les hommes. Comme rien ne se fait en dehors du plan divin, c'est une concession divine temporaire; les fidèles ne doivent donc pas s'en décourager. L'expression rappelle tout à fait XI, 7; il n'y a donc pas de doute qu'il s'agisse des mêmes événements, se déroulant pendant 42 mois (avec les 3 jours 1/2 de la fin, apogée de la puissance du mal, νικῆσαι), et ceci confirme encore l'interprétation des « Deux Témoins » par les Saints en général. Le pouvoir de la Bête est si étendu qu'il n'y a pas de refuge contre elle, sauf celui de la vie surnaturelle intérieure, symbolisé par la retraite de la Femme au désert et les images similaires (v. XII, 6, etc.), tandis que le Dragon, au moyen de sa Bête, fait la guerre à la descendance de la Femme, cfr. XII, 17.

—— **A. B. 8.** Bien remarquer le *futur* προσκυνήσουσι, dans l'universalité des textes, et l'*accusatif* αὐτόν (masculin, car la Bête est un être personnel); αὐτῷ est beaucoup moins bien attesté (ℵ, *And.*). Vid. *supra*, au v. 4. **A. B.** — οὗ... αὐτοῦ dans C, A, ὧν... αὐτῶν dans ℵ^c, qqs *And, syr.*; il faut conserver l' « hébraïsme » (INT, c. X, § II), et sans doute aussi la faute du passage au singulier, contre *Soden.* — ἀπὸ κατ. κόσμου

tous ceux qui habitent sur la terre, de qui le nom ne se trouve pas écrit dans le LIVRE DE VIE de l'AGNEAU égorgé, depuis la fondation du monde.

9. Si quelqu'un a des oreilles, qu'il écoute. 10. Si quelqu'un [est destiné] à la captivité, il s'en va en captivité; si quelqu'un tue avec l'épée, il faut que lui-même soit tué avec l'épée. Ici est la patience et la foi des saints.

11. Et je vis une autre BÊTE monter de la terre, et elle avait deux cornes pareilles à un agneau, et elle parlait comme un dragon. 12. Et l'autorité de la première Bête, elle [l'] exerce toute en face d'elle. Et elle fait que la

doit être joint, non à ἐσφαγμένου, malgré le beau sens mystique que cela a fourni à d'anciens commentateurs, mais à γέγραπται, comme le prouve la comparaison avec XVII, 8 (v. *ad loc.*) — « livre de vie », cfr. III, 5, etc., v. Exc. XVI; il appartient à l' « Agneau immolé », cfr. V, 6, qui a aussi ouvert le livre aux sept sceaux.

**C. 8.** Jean a eu la vision du pouvoir immense de cette Bête, et de ses persécutions; ce sont choses du passé et du présent, il employait donc des aoristes; maintenant, la lumière prophétique lui fait voir qu'on l'*adorera,* au propre (cfr. IX, 20, encore l'*accusatif* δαιμόνια, le polythéisme), en la prenant pour un dieu. Personne ne doute plus qu'il s'agisse ici du culte impérial. Mais la pleine réalisation de ce trait de la vision, et de tout ce qui suit, 12-suiv., est encore réservée à l'avenir (Exc. XXX).

——— **B. C. 9.** Formule évangélique; cfr. aussi l'avertissement à la fin des Lettres, ch. II-III. Jean attire l'attention des chrétientés d'Asie sur la gravité très actuelle de l'avertissement qui va suivre; il est en même temps d'une portée générale.

——— **A. 10.** ἔχει pour εἰς (*rec. K,* qqs *And.*); αἰχμαλωτίζει pour εἰς αἰχμ., ou, après αἰχμ., addition de ἀπάγει ou συνάγει (qqs *And., Irén., Orig., Prim., syr.; vulg*clem. : « duxerit », *g*). Nous avons choisi la leçon de A, de nombreux *And.,* de *arm., fuld.,* avec *W-H, Nestle,* etc.; le second εἰς αἰχμ. a été aisément omis par suite d'homoioteleuton; d'où la leçon pure et simple : εἴ τις εἰς αἰχμαλωσίαν, ὑπάγει de ℵ, C, P, Q, Ap11-95-2040, *And.,* admise de *Soden* comme plus probable; *Bousset* admet ἀπάγει, et croit que ce mot a été supprimé par assimilation à *Jér.* XV, 2 : ὅσοι εἰς θάνατον κτλ. — ἐν μαχαίρῃ, *bis,* ἐν instrumental et forme ionienne, admise de *W-H,* etc., non de *Soden* (INT. c. X, § II) — ὧδε au sens de « ici », cfr. XIII, 18; XIV, 12; XVII, 9; ὧδε ἐστίν, pour attirer l'attention, au sens local ordinaire, hellénistique, IV, 1; XI, 12.

**B. C. 10.** Notre-Seigneur, quand on le faisait captif, avait dit à Pierre : « Tous ceux qui auront pris l'épée périront par l'épée » *Mat.* XXVI, 52. Jean avertit de même les fidèles qu'il faudra se résigner aux arrestations et aux autres maux; l'Église ne doit pas résister aux persécutions par la force; confiante dans le secours de Dieu, elle montrera ainsi sa foi et sa patience. Ainsi comprend *Swete,* et très exactement, à notre avis. Ce passage, dont l'importance est relevée par l'avertissement du v. 9, est bon à retenir contre ceux qui, comme *Renan,* parlent du « fanatisme » de l'Apocalypse. D'autres admonitions de même nature interrompent le récit des visions, dans cette section si actuelle pour les chrétiens d'Asie, aux passages cités ci-dessus.

——— **A. B. C. 11.** ὅμοια ἀρνίῳ, ellipse très dure — Καὶ εἶδον marque ici, non pas un changement de vision, mais un progrès dans la vision unique. Du v. 11 au v. 17, saint Jean montre comment l'univers en viendra à adorer la Bête; toute cette péricope lui sert à l'expliquer, par un procédé qui lui est habituel (XII, int.) (προσκυνήσουσι du v. 8). Elle regarde donc l'avenir, comme ce verset 8, quoique ces événements soient en germe dans le présent.

Cette « Autre Bête » monte de la terre, c'est-à-dire de l'Asie, par opposition à la « Mer », aux pays occidentaux, d'où la Première était venue. Par ses cornes, elle res-

ἐνώπιον αὐτοῦ. Καὶ ποιεῖ *τὴν γῆν καὶ τοὺς ἐν αὐτῇ κατοικοῦντας *ἵνα *προσκυνήσουσιν τὸ θηρίον τὸ πρῶτον, οὗ ἐθεραπεύθη ἡ πληγὴ τοῦ θανάτου *αὐτοῦ. 13. Καὶ *ποιεῖ σημεῖα μεγάλα, *ἵνα καὶ πῦρ ποιῇ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβαίνειν εἰς τὴν γῆν ἐνώπιον τῶν ἀνθρώπων. 14. Καὶ πλανᾷ τοὺς κατοικοῦντας ἐπὶ τῆς γῆς διὰ τὰ σημεῖα ἃ ἐδόθη αὐτῷ ποιῆσαι ἐνώπιον τοῦ θηρίου, *λέγων τοῖς κατοικοῦσιν ἐπὶ τῆς γῆς ποιῆσαι εἰκόνα τῷ θηρίῳ, *ὃς ἔχει τὴν πληγὴν τῆς *μαχαίρης καὶ ἔζησεν. 15. Καὶ ἐδόθη αὐτῷ δοῦναι πνεῦμα τῇ εἰκόνι τοῦ θηρίου, ἵνα καὶ λαλήσῃ ἡ εἰκὼν τοῦ θηρίου, καὶ

semble à un agneau, elle est benoîte et paraît à peine armée; mais son langage est celui d'un dragon; cf. *Asc. Is.* IV, 6, où il est dit de Béliar-Néron : « Faciet ac loquetur sicut Dilectus. » Il y a évidemment, malgré l'absence d'articles, un rapprochement voulu avec « l'Agneau » et « le Dragon »; c'est-à-dire que cet être malfaisant cherchera aussi, à sa manière, et sous un autre aspect que la Bête de la Mer, à ressembler au Christ; ailleurs il reparaîtra sous la désignation de « Faux Prophète », XIX, 20; XVI, 3; XX, 10; Jésus avait dit, dans le sermon sur la montagne : « Prenez garde aux *faux prophètes,* ceux qui viennent à vous *vêtus en brebis,* mais intérieurement sont des loups ravisseurs » (*Mat.* VII, 15), et, dans l'Apocalypse synoptique, il avait prémuni ses disciples contre l'apparition de tels séducteurs dans les « novissima tempora ». Le caractère de cette Deuxième Bête, autochthone, est d'ores et déjà suffisamment indiqué; c'est une puissance d'ordre intellectuel et religieux, et non plus politique, comme la Première. Nous verrons qu'il est vain de chercher son origine dans aucune mythologie, et qu'elle ne peut signifier que des religions locales syncrétistes, analogues au christianisme par certaines apparences superficielles, et, secondairement, les philosophies mystiques futures, peut-être aussi les hérésies (Exc. XXX).

C'est l'autre face de l'Antéchrist; le Dragon a réussi, autant qu'il le pouvait, à se faire son Agneau à lui, mais en deux morceaux, pour l'opposer à l' « Agneau égorgé », au « Lion de Juda », qui règne déjà sur la terre, et l'a vaincu au ciel.

——— **A. C. 12.** Remarquer la construction ποιεῖ τὴν γῆν... ἵνα... (INT. c. X, § II); ἐποίει ou ποιήσει seulement dans quelques mss.; προσκυνήσουσι, futur (INT. c. X, § II) dans C, A, al.; ailleurs, -σωσι. — Le datif τῷ θηρ. ne se trouve que dans quelques mss. *And.;* — l' « hébraïsme » οὗ... αὐτοῦ. — La guérison de la blessure mortelle est la cause qui fait la terre entière adorer la Bête (*supra*), la « Bête » et la « Tête » sont donc ici identifiées; nous verrons plus loin ce que cela signifie (INT. c. VI et Exc. XXX). Il s'agit ici du succès universel du culte impérial; il faut le prendre au sens large de la mentalité générale causée par la religion polythéiste, la philosophie mystique et les hérésies paganisantes.

——— **A. B. C. 13.** Encore, par-ci par-là; ἐποίει ou ποιήσει — Ici, ἵνα = ὥστε, *en sorte que* (INT. c. X, § I-II). — Comparer les miracles des vrais prophètes, comme Élie, I *Reg.* XVIII, 38; II *Reg.* I, 10, et ceux des « Témoins », XI, 5. La Bête de la terre donne donc des « signes du ciel », et imite par ses prestiges les merveilles des plus authentiques envoyés de Dieu. Notre-Seigneur l'avait prédit, *Marc* XIII, 22, et parall.; cfr. aussi II *Thess.* II, 9, les prodiges de l' « homme de péché ». La base historique de cette description peut être le charlatanisme des prêtres et des thaumaturges païens, v. *infra,* v. 14 et 15.

——— **A. B. C. 14.** λέγων et ὅς (pour ὅ, dans C, A, Q, *g,* nombreux *And.*), accords *ad sensum* plutôt que solécismes. — εἶχεν pour ἔχει, *rec. K.;* — μαχαίρης, forme ionienne, comme ci-dessus (INT. c. X, § II). — ἐδόθη, cfr. v. 5. — Le Faux Prophète opère ses prestiges devant la Bête, c'est-à-dire devant les Empereurs et leurs représentants, avec leur faveur; le résultat, la mentalité intellectuelle, sociale et mystique, symbolisée par la 2e Bête, est de fortifier le culte impérial. On sait le rôle que joua la statue de l'em-

terre et ceux qui y habitent adoreront la première Bête, dont la plaie mortelle (*litt.* la plaie de sa mort) fut guérie. 13. Et elle fait des signes grands [et prodigieux], au point même de faire descendre du feu du ciel sur la terre en face des hommes. 14. Et elle égare ceux qui habitent sur la terre, à cause des signes [prodigieux] qu'il lui a été donné de faire en face de la Bête, disant à ceux qui habitent sur la terre de faire une image à la Bête, qui a la plaie de l'épée, et a [sur]vécu. 15. Et il lui fut donné de donner un esprit à l'image de la Bête, en sorte même que l'image de la Bête parlât,

perèur dans le jugement des chrétiens devant les proconsuls (Ep. 96 de *Pline*, etc., v. Exc. xxx). Le culte impérial en vint peu à peu à résumer tout le système religieux du paganisme romain. L'addition du génitif τῆς μαχαίρης pourrait être une allusion à la mort de Néron; nous verrons, dans l'Exc. xxxiv, jusqu'à quel point et dans quel sens l'idée populaire du « *Nero redivivus* » a pu influer sur ce symbolisme. Cfr. *Asc. Is.* iv, 6-13 (chrétien, postérieur à l'*Apoc.*) sur le culte de Béliar-Néron.

——— **A. B. C. 15.** ἐδόθη, v. *supra*, v. 5, 14. — Par-ci par-là, εἰκόνα pour εἰκόνι, et ποιήσει. — ἐάν pour ἄν, hellénistique. — Déjà *André*, pour qui toutefois il s'agit d'un avenir lointain, sous l'Antéchrist de la fin des temps, rapproche ce prodige de ceux qu'on prêtait à Apollonius de Tyane. Ainsi *Aréthas, Œcumenius.* La superstition des statues parlantes (*Recognitions Clémentines* iii, 47) et mouvantes (*Lucien*, de Deâ Syriâ, 10) était alors assez répandue; c'était un phénomène de ventriloquisme, ou bien un homme était caché à l'intérieur. L'auteur prend cela comme type des prestiges de la superstition syncrétiste, mais ce n'est qu'une pure image ou allégorie, car on ne connaît pas d'exemple de ces jongleries dans le culte impérial. Les chrétiens furent en effet condamnés à mort pour refuser de brûler de l'encens devant la statue de l'empereur. Nous pouvons donc entendre προσκ. avec le datif comme signifiant ici un acte extérieur de vénération religieuse (v. *supra*, **A. B.** 4.)

——— **A. B. 16.** χαράγματα pour le singulier, *Orig., rec. K.;* ce terme peut avoir été choisi parce que c'était le nom technique de l'estampille impériale sur les pièces officielles (*Deissmann, Bibl. Stud.*, cité par *Swete;* cfr. LO², pp. 255 suiv.). — Remarquer le changement de cas après le deuxième ἐπί; ἐπὶ τοῦ μετώπου de C-δ³-**04**, ou ε. τῶν μετ. de Q-1070-**046** etc. sont des corrections; mais on a ici affaire à un usage constant de l'Apocalypse : « Grammar of ungrammar » (Int. c. x, § II) — ποιεῖ πάντας... ἵνα, cfr. le v. 12. — ποιήσει pour ποιεῖ, dans *Hipp.*, ℵ^c, 1073, *vulg.* — μικ. και μεγ., union de termes caractéristique du livre, xi, 18; xix, 5, 18; xx, 12; énumérations du même genre, passim (Int. c. x, § III). — Ce « signe de la Bête », qui se retrouvera xiv, 9, 11; xvi, 2; xix, 20, contraste avec le « signe de Dieu » vii, 3; ix, 4, etc.; cfr. *Ps. Sal.* xiv, 8-suiv. : οὐκ ἐκφεύξονται οἱ ποιοῦντες ἀνομίαν τὸ κρίμα κυρίου... τὸ γὰρ σημεῖον τῆς ἀπωλείας ἐπὶ τοῦ μετώπου αὐτῶν.

**C. 16.** Ainsi les adorateurs de la Bête seront marqués d'un signe, comme l'avaient été ceux du vrai Dieu au ch. vii; toujours ce parallélisme, cette contrefaçon diabolique des réalités surnaturelles.

Que peut être proprement ce χάραγμα, imposé aux hommes de toute condition, comme marque d'appartenance à César-Dieu? Ainsi furent marqués, à la façon des bêtes de troupeaux, les esclaves, et, à une certaine époque, les soldats. L'interprétation qui y voit tout simplement l'usage des monnaies portant l'effigie de l'empereur (*Mommsen, Spitta, Erbes, Holtzm.*, etc.) est assez plate, et tout à fait hors de situation, car cela ne pourrait être symbolisé par une marque sur le front, et les chrétiens n'ont jamais été des fanatiques refusant de se servir des monnaies courantes. Le χάραγμα pourrait

ποιήσῃ ἵνα ὅσοι *ἐὰν μὴ προσκυνήσωσιν *τῇ εἰκόνι τοῦ θηρίου ἀποκτανθῶσιν. **16.** Καὶ ποιεῖ *πάντας, τοὺς μικροὺς καὶ τοὺς μεγάλους, καὶ τοὺς πλουσίους καὶ τοὺς πτωχοὺς καὶ τοὺς ἐλευθέρους καὶ τοὺς δούλους, *ἵνα δῶσιν αὐτοῖς *χάραγμα ἐπὶ *τῆς χειρὸς αὐτῶν τῆς δεξίας ἢ ἐπὶ *τὸ μέτωπον αὐτῶν. **17.** [Καὶ] ἵνα μή τις δύνηται ἀγοράσαι ἢ πωλῆσαι εἰ μὴ ὁ ἔχων τὸ χάραγμα, *τὸ ὄνομα τοῦ θηρίου ἢ τὸν ἀριθμὸν τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ.

**18.** Ὧδε ἡ σοφία ἐστίν. Ὁ ἔχων νοῦν ψηφισάτω τὸν ἀριθμὸν τοῦ θηρίου· ἀριθμὸς γὰρ ἀνθρώπου ἐστίν. Καὶ ὁ ἀριθμὸς αὐτοῦ ἑξακόσιοι ἑξήκοντα ἕξ.

être le sceau de l'empereur (*Deissmann*, supra), comme on l'a pensé de *Grotius* à *Düsterdieck*, sous la forme d'un chiffre (verset suivant); peut-être l'auteur a-t-il pensé à quelque chose d'analogue aux « tephillim » des Juifs pieux (*Bousset*), ou au passage d'*Is.* XLIV, 5 : « Un autre (parmi les gentils) écrira sur sa main : A Jahweh! » On peut même y voir, au sens propre, un tatouage religieux, suivant un usage alors connu (v. entre autres, ARW, Avril 1911, *P. Perdrizet*, La miraculeuse histoire de Pandare et d'Échédore, suivie de recherches sur la marque dans l'Antiquité, et *Clemen*, pp. 180-181). Le sens est sûrement allégorique, et c'est trop d'esprit de système que de chercher encore ici, avec *Bousset*, d'anciennes traditions eschatologiques; notons seulement, après *Swete*, que, dans III *Macc.* II, 29, Ptolémée Philopator fait marquer les Juifs du signe religieux de Dionysos (cfr. *Isaïe*, supra). L'explication la meilleure paraît être celle de *Ramsay*, Letters, pp. 110-111 : il s'agirait de certificats, de « libelli », comme de fait il en fut donné aux apostats pendant la persécution de Dèce, et le signe sur le front serait la traduction allégorique d'une réputation universellement établie de dévotion à l'empereur.

——— **A. 17.** τὸ ὄνομα κτλ, apposition à τὸ χάραγμα. — ἤ = τοῦτ' ἐστιν; — τὸ ὄν. remplacé par le génitif (C, al., *vulg.*, *syr.*, *Irén*), ou omis (δ501, al.); Q porte τὸν ἀρ. τοῦ θηρίου ἤ τὸν ἀριθμὸν τοῦ ὀν. αὐτοῦ, amplification pour la clarté.

**C. 17.** Il s'agit d'un « boycottage » universel des chrétiens, qui se trouvent mis au ban de la société pour ne s'être pas prêtés aux exigences du culte impérial. *Bousset* a tort de voir dans ce trait une interprétation rationaliste faite par l'Apocalyptique de quelque image traditionnelle plus grandiose. Non, il faut le prendre à la lettre, tel qu'il se réalise de fait, mais *plus tard*. Saint Jean, avec quelque sarcasme, mêle la nue description d'un fait proprement historique (mais de l'histoire future), aux allégories du morceau. L'idée de Jean est sûrement originale, et éminemment prophétique, pour peu qu'on pense à la forme que la procédure contre les chrétiens prit dès le IIe siècle, mais surtout dans les persécutions du IIIe (Exc. XXX).

——— **A. B. 18.** οὗς pour νοῦν, ℵ* — δέκα pour ἑξήκοντα, C et quelques textes perdus, critiqués par *Irénée* (*infra*), ce qui donne 616 au lieu de 666. — ὧδε κτλ, formules analogues XIII, 9; XVII, 9. — ἀνθρώπου ἀριθμός peut se rapprocher de ἀνθρώπου μέτρον, XXI, 7; mais le sens est sans doute différent.

**C. 18.** Voici bien, de toute l'Apocalypse, le verset qui a le plus tourmenté l'esprit des commentateurs, et stimulé la sagacité de beaucoup d'autres qui n'avaient aucun droit au nom d'exégètes. Il serait impossible de dire toutes les divagations auxquelles il a prêté, du Moyen Age aux jours les plus récents; et peut-être le mystère n'est-il pas encore entièrement éclairci.

Ce mystère, toutefois, ne devait pas être aussi profond pour les premiers lecteurs d'Asie. Jean écrivait pour leur utilité; le nombre devait les aider à comprendre cette vision, qui regardait surtout l'avenir, plutôt que les exciter à un jeu puéril de casse-tête. La dignité de cette scène, et de tout le livre, s'y oppose, non moins que

et qu'elle fît que tous ceux qui ne se prosterneraient pas devant l'image de la Bête fussent tués. 16. Et elle [les] fait tous, les petits et les grands, les riches et les pauvres, les hommes libres et les esclaves, [elle fait] qu'ils se donnent (*ou* qu'on leur donne) une empreinte sur leur main droite ou sur leur front. 17. [et] que personne ne puisse acheter ou vendre sinon celui qui a l'empreinte, le nom de la Bête, ou le chiffre de son nom.

18. Ici est la Sagesse! Que celui qui a de l'intelligence calcule le chiffre de la Bête! Car c'est un chiffre humain. Et son chiffre [est] SIX CENT SOIXANTE-SIX.

la solennité de l'avertissement. Il était important, urgent pour eux de deviner sûrement; c'est donc qu'ils en avaient les moyens. Par malheur, ils ne nous les ont pas transmis; et la tradition, s'il en a existé une, était perdue dès le temps d'Irénée (*infra*, Exc. XXXI).

Nous ne pouvons donc, sur ce verset fameux, que proposer des conjectures; mais il y en a une particulièrement plausible.

Que signifie d'abord ἀνθρώπου ἀριθμός? *Holtzmann* (avec *Düsterdieck, Weyland, Gunkel*) répond : Un nombre calculable, un nombre auquel il soit facile de trouver un nom qui corresponde; cfr. μέτρον ἀνθρώπου de XXI, 7; car, dit-il, si cela voulait dire le chiffre d'un homme déterminé, il aurait fallu ajouter ἑνός ou τινος. Mais cette exigence grammaticale est contestable (v. *Corssen* ZNW, III, 239); d'ailleurs le contexte de XXI, 7, n'est pas du tout analogue; là il ne s'agit pas d'un secret. Ἀριθμός ἀνθρώπου ne paraît donc pas signifier « un nombre dont le calcul est à la portée de l'homme », mais plutôt : « un nombre d'homme », le chiffre correspondant au nom, ou à la qualité, d'un homme déterminé. Et, ce chiffre étant donné, ψηφισάτω veut dire : « Interprétez-le, cherchez-en le sens symbolique par un calcul. » Il s'agit donc évidemment d'une « gématria » (INT. c. V, I, § II), procédé très usuel à cette époque, chez tous les peuples méditerranéens.

Mais pourquoi tant de mystère? Jean n'était pas homme à proposer des devinettes pour le plaisir. L'Apôtre voyait une persécution générale poindre à l'horizon; la lumière prophétique lui avait dévoilé le caractère qu'elle prendrait. Il tenait à en avertir ses fidèles, pour leur bien, mais d'une manière qui demeurât obscure pour les païens aux mains desquels le livre serait tombé. C'est qu'il allait toucher à la sacrosainte majesté romaine; il ne fallait pas qu'on pût y trouver contre les chrétiens une charge de lèse-majesté. Ce n'est donc pas la simple habitude apocalyptique, c'est un calcul de prudence qui l'a fait parler de cette façon obscure; de même, au chap. XVI, il cachera le nom de Rome sous celui de Babylone, et, dans la *Iª Pet*, V, 13, saint Pierre a probablement choisi ce même nom pour les mêmes raisons. L'obscurité ne devait pas cependant être trop grande : si les lecteurs n'avaient eu à l'avance la moindre idée du personnage, au moins de l'espèce d'hommes dont il s'agissait, ils n'auraient jamais pu résoudre d'eux-mêmes l'énigme, quelle que fût la pénétration de leur νοῦς; car une seule et même « gematria » peut s'interpréter par une infinité de noms divers, comme le prouve bien l'histoire exégétique de ce verset. Les Asiatiques savaient donc où chercher la clé; il s'agissait d'un homme, — ou d'une catégorie d'hommes, — qu'ils connaissaient suffisamment, et sur lequel leur attention était déjà mise en éveil; le chiffre doit leur exprimer d'une certaine manière l'identification de la Bête avec cet homme ou cette classe d'hommes, qui la représente typiquement, en sorte qu'on puisse, par le caractère connu du type, établir sûrement l'identité de la Bête, et juger du caractère de la persécution dont elle menace.

Mais cette « gematria » est-elle simple? On peut le supposer; mais on peut penser aussi bien qu'il y avait encore « isopséphie » : 666 aurait été déjà le chiffre bien connu de quelque entité fabuleuse ou eschatologique — soit, à titre d'exemple, le « Monstre du Chaos », « Tᵉhôm Qadmoniya » de Gunkel; l'énigme, alors, eût consisté seulement à trouver un nom d'homme ayant la même valeur numérique. Ou bien encore, 666 pouvait avoir par lui-même, indépendamment de toute gématrie, un sens déterminé par la mystique des nombres; saint Jean eût dit à ses lecteurs : « Parmi des noms d'hommes connus, découvrez-en un qui vaille numériquement 666, chiffre dont vous connaissez la signification; quand vous l'aurez trouvé, vous comprendrez alors tout à fait ce que j'entends par la Bête, cela précisera le rapport concret où vous serez mis avec elle; vous saurez sous quelle forme et dans quelles circonstances ma vision doit s'appliquer à vous, et en même temps vous pourrez entrevoir le sort que réserve à cet Antéchrist le Dieu qui vous protège. »

Tout cela est possible! Pour choisir, il faut avant tout savoir (puisque, en toute hypothèse, 666 est une « gematria », quoiqu'il puisse être encore autre chose), quel nom d'homme il peut représenter. Au milieu d'une multitude d'essais de déchiffrement, la plupart très arbitraires, dont nous donnerons plus loin des spécimens, il n'y a à se recommander *à priori* que ceux-là qui cherchent parmi les empereurs romains, contemporains ou antérieurs, puisque, d'après le ch. XVII (v. *ad loc.*), que confirme le ton de tout le morceau, la Bête est le support commun des Sept Têtes = sept empereurs, et la monture de Rome-Babylone. Deux seuls déchiffrements sont vraisemblables : Γαΐός Καΐσαρ, en grec, (*Caligula*), ou bien Καΐσαρ θεός de Deissmann, LO, p. 258, pour qui admet le nombre 616; et קסר נרון, « *Qᵉsar Neron* », pour qui maintient, comme il se doit, 666. L'exégèse, sans doute traditionnelle, de *Victorin* (INT. c. XIV, § II), la connaissance que nous donnent l'histoire profane et les Apocryphes de la popularité qu'avaient, justement à cette époque, les légendes du « Nero redux » ou « Nero redivivus », enfin plus d'un trait de notre texte, nous font décidément pencher vers cette deuxième solution, devenue commune depuis qu'elle a été lancée par *Fritzsche, Benary* et *Hitzig* (INT. c. XIV, § VIII). Les difficultés qu'elle offre ne sont rien en comparaison de celles des autres hypothèses; aussi nous y rallions-nous, encore un peu sous bénéfice d'inventaire (EXC. XXXI).

Nous sommes encore portés à croire, avec *Vischer* et *Bousset* notamment, que 666, chiffre de Néron, était, non une double gematria, mais un nombre au sens mystique consacré. Formé de trois six, il exprime au plus haut degré l'idée de ce nombre, que nous avons cherché à élucider ci-dessus (EXC. XXIII sur 42). La Bête sera un pouvoir incomplet (6 = 7 — 1), sa domination est une chose manquée (*Briggs, Milligan, Swete*); elle s'étendra pourtant sur les six périodes traditionnelles, les six « millenia » de l'histoire du monde (idée qui remonte à *Irénée*, v. *infra*); de même que 42, autre multiple de 6, mais aussi de 7 et de 14, signifiait très probablement toute la durée des temps messianiques (*supra*, EXC. XXIII). Ainsi, par ce chiffre, avec son double caractère de valeur mystique, et de correspondant numérique du nom de l'empereur romain le plus haïssable, Jean apprenait aux églises d'Asie :

1° Que la Bête, incarnée d'abord dans l'empire romain, se comporterait toujours, à l'égard des chrétiens, comme l'avait fait Néron;

2° Que toutefois sa domination serait précaire;

3ᵉ Qu'elle durerait cependant, sous une forme ou sous une autre, jusqu'à la Parousie du Christ, — idée qui sera confirmée par l'exégèse des chapitres suivants.

Nous chercherons à justifier ces vues dans l'EXC. XXXI. Ainsi la prophétie des Bêtes n'avait plus rien de vague pour les sept Églises; elle les avertissait nettement du genre d'ennemis et d'épreuves qui allaient s'attaquer à elles; mais, c'était aussi une exhortation à la confiance patiente et inébranlable.

B. 2° *L'Agneau et les 144.000 vierges en face de la Bête et de ses adorateurs* (XIV, 1-5).

INT. — *Voici les opinions des critiques :* Völter, *1-3 de Jean-Marc, 4-5 de l'éditeur sous Trajan;* Vischer, *1-5 interpolation chrétienne;* Weyland, *2-3 de* ℵ, *4-5 de l'éditeur chrétien;* Spitta, *1-7 de* $J^1$, *sauf 2b-4a, et un changement dans 4b, qui font la part du chrétien sous Trajan;* Erbes, *1-7, de l'an 62, sauf un changement dans 4, remontant à 80;* Bruston, *1 du rédacteur, 2-5 du disciple;* Joh. Weiss, *1-7 de l'Apocalypse primitive.* Weiszäcker, Schoen, Sabatier, Bousset, *laissent le morceau dans le corps du livre. De fait, rien, en dehors de théories préconçues, ne justifie une séparation ni un morcellement; XIV, 1-5, est appelé par le ch. XIII comme second membre d'un tableau antithétique, conformément aux habitudes constantes de l'auteur. S'il n'a point de parallèle dans les chap. IV et V, c'est que ceux-ci avaient pour théâtre le ciel, et que le ciel n'est pas un champ de bataille, comme la terre où luttent les Deux Cités.*

**A. B. 1.** ἑστός, neutre forgé par assimilation à ἑστηκός, corrigé en ἑστηκός (*rec. K, And.*), ἑστῶς, ἑστηκώς. — « Mont Sion », cfr. *Joël* II, 32 : ἐν τῷ ὄρει Σιὼν καὶ ἐν Ἱερουσαλὴμ ἔσται ἀνασωζόμενος, mais surtout IV *Esd.* XIII, 35 : Le Messie « se tiendra sur le sommet de la montagne de Sion... 39 et... tu l'as vu accueillant à lui une autre multitude pacifique, ce sont les dix triibus »; cfr. *V Esd.* II, 42 : « Moi, Esdras, je vis sur le mont Sion une grande foule, que je ne pus compter, et tous louaient le Seigneur par des cantiques, et au milieu d'eux était un jeune homme d'une stature élevée, plus grand qu'eux tous, et sur leurs têtes à chacun il posait des couronnes ». Ce sont les morts bienheureux dans ce dernier passage, mais, dans la forme, il peut être inspiré de l'Apocalypse. — 144.000, cfr. *Apoc.* VII, 4 — Τὸ ὄνομα κ. τ. λ., cfr. III, 12, aussi VIII, 3-8; IX, 4.

**C. 1.** Un tableau rassurant opposé à l'effrayante apparition des Bêtes. Il est sûrement en contraste voulu avec elle. Le véritable Agneau ressuscité se dresse en face de la Bête faussement ressuscitée et du Pseudo-Agneau — lesquels, d'après XI, sont peut-être à Jérusalem; le Messie est entouré de ces 144.000 hommes marqués du sceau de Dieu, en face des infidèles qui ont le stigmate de la Bête. *Prim.* y voit très justement l'armée du Christ : « invicta quoque Ecclesiae castra oportuit declarari, ne tam vehementi persecutionis impetu vel succubuisse vel periisse eamdem ecclesiam infirmus animus aestimaret ». Il ne s'agit pas comme dans V *Esd.* du bonheur céleste (contre *Calmes*); la symétrie à elle seule montre que les 144.000 sont des chrétiens sur la terre (*Bousset, Swete,* etc.). Ils sont sur le mont Sion, emblème, dans l'A. T., de la sécurité du peuple de Dieu sous la protection divine, répondant au « lieu préparé » à la Femme (XII, 6, 14), et au temple intérieur (XI, 1-suiv.) *Barnes*, d'après *Swete,* remarque que l'Agneau est sur la montagne, le Dragon sur le sable (XII, 18). Même contraste plus loin entre la courtisane assise sur les eaux (XVII, 1) et la Fiancée de l'Agneau descendant du ciel (XXI). Le « nom sur le front » signifie la consécration de la vie au service de Dieu. Nous verrons plus bas le rapport de ces 144.000 à ceux du chap. VII.

Ce tableau a du rapport avec XV, 2-4, et XX, 9 (v. *ad loc.*). L'analogie avec Esdras révèle l'existence d'une tradition apocalyptique connue sur le mont Sion.

**A. B. C. 2.** φωνῆς pour φωνήν dans qqs *And.* — φων. ἐκ τοῦ οὐρ. cfr. X, 4; XIV, 5; XVIII, 4; — ὑδάτων πολλῶν, cfr. I, 15; IV *Esd.* VI, 17; — φ. βροντῆς, cfr. VI, 1; XIX, 6 — κιθάραις, cfr. V, 8; XV, 2; XVIII, 22. — La voix qui retentit ne peut être que celle des Bienheureux, puisqu'elle vient du ciel, et à cause du verset suivant (v. *ad loc.*). Saint Jean revient tout naturellement au décor du ch. IV, car rien de ce qui a passé depuis sous ses yeux n'a changé le fond de sa vision.

C. XIV, 1. Καὶ εἶδον, καὶ ἰδοὺ τὸ ἀρνίον *ἑστὸς ἐπὶ τὸ ὄρος Σιών, καὶ μετ' αὐτοῦ ἑκατὸν τεσσεράκοντα τέσσαρες χιλιάδες ἔχουσαι τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς αὐτοῦ γεγραμμένον ἐπὶ τῶν μετώπων αὐτῶν. 2. Καὶ ἤκουσα *φωνὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ὡς φωνὴν ὑδάτων πολλῶν καὶ ὡς φωνὴν βροντῆς μεγάλης, καὶ ἡ φωνὴ ἣν ἤκουσα *ὡς κιθαρῳδῶν κιθαριζόντων ἐν ταῖς κιθάραις αὐτῶν. 3. Καὶ *ἄδουσιν *ὡς ᾠδὴν καινὴν ἐνώπιον τοῦ θρόνου καὶ ἐνώπιον τῶν τεσσάρων ζῴων καὶ τῶν πρεσβυτέρων. καὶ οὐδεὶς *ἐδύνατο μαθεῖν τὴν ᾠδὴν εἰ μὴ οἱ ἑκατὸν *τεσσεράκοντα τέσσαρες χιλιάδες, οἱ ἠγορασμένοι ἀπὸ τῆς γῆς. 4. *Οὗτοί εἰσιν οἳ μετὰ γυναικῶν οὐκ ἐμολύνθησαν· παρθένοι γάρ εἰσιν. *Οὗτοι οἱ ἀκολουθοῦντες τῷ ἀρνίῳ ὅπου ἂν *ὑπάγῃ. *Οὗτοι ἠγοράσθησαν *ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων ἀπαρχὴ τῷ θεῷ καὶ τῷ ἀρνίῳ. 5. Καὶ ἐν τῷ στόματι αὐτῶν οὐχ εὑρέθη ψεῦδος· *ἄμωμοί εἰσιν.

——— **A. B. 3.** Changement de temps : ἄδουσιν... ἐδύνατο. — ὡς ajouté devant ᾠδήν C, A, *W-H*, *Weymouth*, *Swete*, *Bousset*, possible pour *Soden*. — Le « chant nouveau » est celui de v, 9; 3a rappelle le ch. IV, 3b le ch. v. — Forme τεσσεράκοντα (INT., c. x, § II).

**C. 3.** Ces 144.000 de la terre doivent apprendre, par leurs efforts, le chant qu'entonnent au ciel les Animaux et les Vieillards en l'honneur de l'Agneau immolé, roi de la terre et maître de l'avenir, qui a racheté les hommes pour en faire des rois; ils sauront ainsi l'opposer aux hymnes insolents des esclaves de la Bête (XIII, 4). Cet entourage terrestre de l'Agneau, ce sont donc ceux-là qui comprennent le mieux, avec la plus entière conviction, le règne de Jésus-Christ. Le mot μαθεῖν indique que la voix du verset précédent n'était pas la leur; ils l'écoutent seulement, et s'efforcent d'en reproduire les paroles et la musique. *Bossuet* a exprimé ici la très belle pensée qu'il faut avoir expérimenté la félicité des saints pour la comprendre. Nous pouvons admirer une fois de plus la haute spiritualité de cette « matérielle » Apocalypse.

——— **A. B. 4.** Remarquer l'emphase et l'enthousiasme de cette triple répétition de οὗτοι (le premier omis A). — 4b rappelle VII, 17; 4c, v, 9. — ὑπάγει, au lieu de ὑπάγῃ, d'après C, A, qqs *And.*, *W-H.*, *Weymouth*, al. (INT. c. x, § 2).

**C. 4.** Ce verset montre de qui il s'agit, et détermine la signification de la scène entière. Aucune raison d'y distinguer avec *Joh. Weiss* un sens primitif et un sens élaboré : pour Jean, ce seraient les judéo-chrétiens du ch. VII, qui, résistant aux prestiges des Bêtes, n'ont pas apostasié (cfr. II *Thess.* II, 3); pour l' « Éditeur », ils seraient devenus les chrétiens en général, auxquels le martyre doit être épargné. Outre l'arbitraire de cette division des sources, c'est un véritable contresens spirituel que cette idée de l'exemption du martyre (v. Lettre à Philadelphie, III, 7-14, com.). Le seul mot qui puisse déterminer le sens, c'est παρθένοι. Sont-ce les « continents », les membres les plus irréprochables de la communauté, les « purs de cœur », par opposition à la corruption païenne (*Calmes*, *Swete*)? *Bossuet* y voit aussi d'abord « les âmes innocentes et courageuses », qui ne se sont pas mêlées aux faiblesses humaines, et il rappelle II *Cor.* XI, 2 : « despondi enim vos uni viro, virginem castam exhibere Christo ». Mais le sens qu'il indique en second lieu, de « vierges », ou d' « ascètes », au sens propre, est ici, croyons-nous, le seul vrai (v. *S. Augustin, De virginibus,* XXVII-XXIX; *S. Jérôme,* Adv. Jovin. I, 40; *Tertullien,* Res. carn. 27, *André*, *Bède,* etc.) Le sens d' « ascètes chrétiens » est celui que *Holtzmann* indique le tout premier, et *Bousset* l'admet, avec la plupart des exégètes catholiques, et quelques protestants, comme *Düsterdieck*. Du reste « ἀκολουθοῦντες τῷ ἀρνίῳ » rappelle la parole de N. S. « ἀκολουθεῖ μοι » (*Joh.* I, 44; XXI, 19, 22; *Mat.* X, 38; XVI, 24-suiv.; *Marc* II, 14; X, 21; *Luc* IX, 59; etc.) adressée aux disciples que Jésus voulait associer plus étroitement à sa mission. Il ne s'agit pas ici d'un état futur; ils suivent actuellement l'Agneau « par la pratique des

C. XIV, 1. Et je vis; et voici l'AGNEAU qui se tenait debout sur la montagne de Sion, et avec lui cent quarante-quatre milliers ayant son nom et le nom de son père écrit sur leurs fronts. 2. Et j'entendis une voix [venant] du ciel comme la voix d'abondantes eaux, et comme la voix d'un grand tonnerre, et la voix que j'entendis [était] comme la voix de citharistes jouant de la cithare sur leurs cithares. 3. Et ils chantent comme un cantique nouveau en face du trône et en face des QUATRE ANIMAUX et des VIEILLARDS; et personne ne pouvait apprendre le cantique, sinon les cent quarante-quatre mille, ceux qui ont été rachetés de la terre. 4. Ce sont ceux-là qui ne se sont pas souillés avec des femmes; car ils sont vierges; ce sont ceux-là qui suivent l'Agneau partout où il va; ceux-là ont été achetés [et séparés] des hommes, [en] prémices pour Dieu et pour l'Agneau. 5. Et dans leur bouche il ne s'est pas trouvé de mensonge : ils sont irréprochables.

conseils » (*Bossuet*), jusqu'au martyre s'il le faut, bien entendu; toutefois il n'y a pas de raison suffisante de voir ici les martyrs spécialement désignés, ni associés aux ascètes (contre *Calmes*). — Le mot ἀπαρχή implique bien l'idée de vie offerte en sacrifice, comme doit l'être celle de tout chrétien, mais pas nécessairement en sacrifice sanglant. Nous ne voyons donc pas en ces « prémices » (contre *Swete*), l'ensemble de la génération chrétienne de la fin du Ier siècle (cfr. *Rom.* XVI, 5 et I *Cor.* XVI, 15), considérée comme de simples « prémices » par rapport à la masse des chrétiens futurs, mais une catégorie très déterminée de chrétiens de tous les temps, laquelle, étant plus spécialement consacrée à Dieu et à son service, est comme des « prémices » en regard de la moisson universelle des élus. Et c'est celle-là qui sert de garde du corps à l'Agneau; cette troupe demeure dans une sécurité (spirituelle) parfaite sur le mont Sion, c'est elle qui s'oppose le plus activement au culte de la Bête; elle se presse sur la montagne comme en une forteresse; sa vue est un signe de ralliement pour le reste des fidèles.

De là vient que le nombre 144.000, modéré en soi, a été employé de même que VII, 1-8; ce qu'il y a de commun entre ces deux catégories, judéo-chrétiens et ascètes, c'est qu'ils sont des « prémices » de la moisson divine; à des titres divers, il est vrai, mais d'une façon analogique qui est très suffisante pour que notre Apocalypse les rapproche par l'identité du nombre symbolique (v. Comment. de VII, 1-8).

——— **A. B. C. 5.** ἄμωμος, mot de la langue poétique ou mystique, qu'on trouve dans le style funéraire, papyrus magiques, LXX, Épîtres de la captivité, *ad Heb.* IX, 14, I *Pet.* I, 19, et *Jude* 24 (v. *Moulton-Milligan*). — γάρ, admis de *Tisch.*, n'a été ajouté après ἄμωμοι que par ℵ, *rec. K, boh., Orig., Méthodius,* qqs *And.*; son absence rend l'affirmation plus solennelle. — L'absence du mensonge fait partie intégrante de l'éloge du juste, *Ps.* XXXII (*vulg.* XXXI), 2; *Sophonie* III, 13; *Mal.* II, 6; *Is.* LIII, 9; il est appliqué à Nathanaël, *Joh.* I, 47; (aussi δόλος pour ψεῦδος dans nombreux témoins *And.*); au Christ I *Pet.* II, 22.

**C. 5.** La véracité, la fidélité à ses engagements, est le caractère le plus distinctif des chrétiens après la chasteté, par opposition au monde païen (*Swete*). On peut croire que saint Jean pense ici à la netteté et à la pureté de leur confession de foi, opposée aux compromis des Nicolaïtes et autres (v. Lettres, c. II-III).

### EXC. XXVIII. — RAPPORTS DE XIV 1-5 AVEC LE MILLENIUM DU CHAP. XX.

*Bousset*, contre toute théorie de sources, remarque justement que la main de l'auteur lui-même se découvre à chaque verset de cette péricope; pour lui, le chiffre de 144.000 serait fourni par une tradition ancienne — ce qui est bien douteux (v. comm. de VII, 1-8); — la source du ch. VII les aurait représentés comme marqués pour le salut, et, au ch. XIV, ils réapparaîtraient comme sauvés déjà; ce serait une prolepse du Millenium.

Nous voulons bien; nous sommes même persuadés de la vérité de ce rapprochement avec le Millenium. Seulement, les 144.000 ne sont pas les mêmes que ceux du ch. VII, qui étaient des Israélites. Ici ce sont les ascètes chrétiens, identifiés en partie avec les bénéficiaires du « Millenium », parmi ceux du moins dont la vie terrestre dure encore; cette identité fournira une nouvelle preuve à l'assertion que le « Millenium » est pour Jean une réalité, non purement future, mais déjà actuelle en substance. Dans sa perspective, là comme ici, et encore VII, 9-17, XXI-XXII, l'Église du ciel et celle de la terre forment une indivisible unité.

Aussi n'est-ce pas à proprement parler une « prolepse », mais l'expression d'une des idées maîtresses du livre. Elle a sa place partout, mais ici elle arrive particulièrement à propos : les adorateurs de la Bête et ceux de l'Agneau forment comme deux armées en présence, avant que la lutte finale et le triomphe du Messie soient décrits aux chap. XIX et XX — où il sera encore justement question du « camp des saints » et du siège de la « cité bien-aimée ». L'Agneau qui est au milieu d'eux, est en même temps le « lion de Juda », (V, 5), beaucoup plus redoutable que le lion-panthère-ours du Diable; il se prépare à la guerre (c. XVII), et s'identifie, comme « Roi des rois » (XVII, 14) au Verbe victorieux du ch. XIX. Il est intéressant de noter ici une correspondance entre les deux sections du corps de l'Apocalypse, dans la manière de présenter le Christ : même dédoublement en « Agneau » et en « Cavalier », suivant son double aspect de Sauveur personnel et de Parole conquérante, ce dernier flottant entre l'idée de la personnalité du Verbe et celle du développement historique de l'Évangile, par les prédicateurs qu'il envoie).

| | AGNEAU | CAVALIER |
|---|---|---|
| *1re section.* Au ciel : | ch. V . . . . . | ch. VI. |
| *2e section.* Sur la terre : | ch. XIV. . . . . | ch. XIX. |

Il réapparaîtra aussi en « Fils d'homme » au chap. XIV, comme au ch. Ier.

### EXC. XXIX. — L'ANTÉCHRIST DES JUIFS ET CELUI DE L'APOCALYPSE.

L'Antéchrist (Ἀντίχριστος, contre-partie, adversaire ou rival du Messie) est une figure quasi essentielle de l'eschatologie juive. Sans essayer ici de faire l'histoire de ce concept, qui demeure du reste assez obscure, nous renvoyons le lecteur aux écrits ou traités spéciaux des éditeurs d'Apocryphes, KAUTZSCH, etc., puis à SZEKELY, LAGRANGE, BOUSSET Rel. Jud., VOLZ, CHARLES Introduction à l'*Asc. d'Isaïe;* et surtout à BOUSSET, *Der Antichrist,* pour le développement

de cette idée dans les milieux chrétiens. Il semble qu'elle ait pris corps au milieu des luttes que le peuple juif eut à soutenir contre les Séleucides, pour défendre son existence politique et religieuse restaurée par Esdras et Néhémie. L'attente de l'Antéchrist était fort répandue, et les chrétiens l'adoptèrent pleinement au Ier siècle : « Vous avez entendu dire que l'Antéchrist vient », dit saint Jean dans sa première épître, ch. II, 18. *Charles* (*Asc. Is.* LI-LXXIII) cherche à en fixer l'évolution de la sorte : 1°) Au plus ancien stade, on constaterait l'existence de trois mythes séparés : celui d'un prince païen adversaire de Dieu, et décrit sous la forme du Dragon, avec des attributs diaboliques; on le reconnut tour à tour dans Antiochus Epiphane, et dans Pompée, ou on l'attendait dans un empereur romain (*Dan.* VIII, 10; XI, 36-suiv.; *Ps. Sal,* II, 1, 25; XVII, 11; *Bar. syr.* XXXVI, 5-suiv., XL, 1-suiv.; IV *Esd.* V, 6); cette tradition se reflète dans II *Thess.* II, 4; — en face, nous voyons le mythe de *Bélial* (Béliar, Bérial), qui est un nom de Satan, et que Charles veut mettre en rapport avec le Dragon babylonien (*Jub.* I, 20; *Test. Lévi,* III, 3; XVIII, 12; *Test. Ruben, Test. Dan.,* etc. *Hen. sl.* XVIII, 3; XXIX, 4; *Asc. Is.* VII, 9, etc.); il se prolongerait dans notre Apocalypse, ch. XII; — enfin, le mythe du retour ou de la résurrection de Néron (*Sib.* IV, V; *Apoc.* XVII, etc.); 2°) Le premier et le second mythe se seraient fondus entre eux déjà avant Néron, puis le premier avec le troisième vers la fin du Ier siècle; II *Thess.* et notre Apocalypse seraient les témoins de ce fait; 3°) enfin, de la confusion des trois serait née l'idée soit de l'incarnation de Bélial en Néron revenu de chez les Parthes (*Sib.* III, 63), ou sous l'apparence de Néron, déjà mort (*Asc. Is.* IV, 2-4), soit de la résurrection de Néron (*Sib* V, 28-suiv.; VIII, 88, 157 : *Apoc.* XIII, XVII). Cette théorie, en ce qui concerne notre Apocalypse, devra être remise au point dans notre commentaire du ch. XVII, où nous nous occuperons du « Nero redivivus » ; mais nous pouvons admettre avec Charles, sous quelques réserves, les trois traditions originaires. La figure de l'Antéchrist se complique et varie en se précisant à partir du IIe siècle de notre ère. C'est un pseudo-Messie, un tyran juif, pour *Irénée, Hippolyte, saint Jérôme, Théodoret,* etc.; d'autres, *Victorin, saint Cyrille de Jérusalem* y voient un empereur romain, ou le « Nero redivivus » ; quelques-uns, tels que *Commodien, Lactance,* le dédoublent en empereur romain et en Antéchrist de la tribu de Dan (v. comment. du ch. VII, c. 5-8). Dans quelques écrits juifs du Moyen Age, il apparaîtra comme un fils préternaturel du Diable, sous le nom d' « Armillus » (Romulus? ἐρημόλαος?) et tuera le Messie fils de Joseph. En dehors de toutes ces interprétations personnelles, il y a aussi la tendance dans certaines écoles, joachimites, disciples de Nicolas de Lyre, protestants antipapistes, à y voir des collectivités historiques, diverses selon l'érudition ou les convictions de chacun (V. INT. c. V, I, § III, 4).

Il faut certainement reconnaître l'Antéchrist dans l'ἄνομος de saint Paul, et dans l'une au moins des Bêtes de l'Apocalypse. Mais comment les écrivains du Nouveau Testament se le sont-ils représenté? Nous avons déjà touché à cette question dans notre commentaire (v. ch. XI, C 4; C 7; EXC. XXIV); dans l'INTRODUCTION, c. IX, § III, nous avons cherché à établir, justement par une comparaison avec l'Apocalypse, confirmée par d'autres passages eschatologiques de saint Paul, que le grand Apôtre a vu dans « l'homme de péché » une collectivité historique continue, qui avait déjà commencé à agir de son temps. Pour l'Apo-

calypse au moins il est absolument certain que la seule figure qui puisse répondre à l'Antéchrist juif, c'est la Bête de la Mer, — et, dans une mesure que nous fixerons dans l'excursus suivant, la Deuxième Bête aussi. Or, l'origine de cette Bête, qui remonte à Daniel, ses sept têtes et ses dix cornes, symbolisme connu, et qui sera d'ailleurs expliqué authentiquement par l'auteur lui-même au chap. XVII, montrent avec une pleine évidence que la Bête n'est pas une personne, mais une collectivité, un empire ou des empires. La fluctuation du symbolisme entre la Bête et une de ses têtes n'est pas suffisante, nous le verrons au ch. XVII, pour révoquer en doute cette interprétation.

Jean ne fait donc pas mention d'un Antéchrist personnel. A-t-il rejeté cette tradition juive? Nous n'oserions l'affirmer, mais il faut du moins reconnaître qu'il ne s'en sert pas dans sa prophétie eschatologique. Si la majorité des Pères y est revenue, cela n'est pas dû à l'influence de l'Apocalypse, pas plus, à notre avis, que leur attente du retour d'Élie et d'Hénoch (v. comment. du ch. XI, Exc. XXII).

Le mot d'« Antéchrist » fait cependant partie de la terminologie johannique; l'idée, pour beaucoup d'exégètes, apparaîtrait *Joh.* V, 43 : « Je suis venu au nom de mon Père, et vous ne me recevez pas; *qu'un autre vienne en son propre nom*, vous le recevrez ». En tout cas, le terme apparaît dans les Épîtres johanniques (I *Joh.* II, 18, deux fois; 22; IV, 3; II *Joh.* 7), et c'est même de là qu'il a été tiré, car il ne se retrouve nulle part ailleurs dans la Bible ni dans les anciens Apocryphes. Mais que veut-il dire sous la plume de Jean? Voici les textes :

I *Joh.* II, 18. Παιδία, ἐσχάτη ὥρα ἐστίν, καὶ καθὼς ἠκούσατε ὅτι ἀντίχριστος ἔρχεται, καὶ νῦν ἀντίχριστοι πολλοὶ γεγόνασιν· ὅθεν γινώσκομεν ὅτι ἐσχάτη ὥρα ἐστίν. 19 ἐξ ἡμῶν ἐξῆλθαν.....

22. Τίς ἐστιν ὁ ψεύστης εἰ μὴ ὁ ἀρνούμενος ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ χριστός; οὗτός ἐστιν ὁ Ἀντίχριστος, ὁ ἀρνούμενος τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱόν. Cfr. II *Joh.* 7.

IV, 3. Καὶ πᾶν πνεῦμα ὃ μὴ ὁμολογεῖ (ou bien ὃ λύει) τὸν Ἰησοῦν ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἔστιν καὶ τοῦτό ἐστιν τὸ τοῦ Ἀντιχρίστου, ὃ ἀκηκόατε ὅτι ἔρχεται, καὶ νῦν ἐν τῷ κοσμῷ ἐστὶν ἤδη.

Tout cela paraît assez clair : Jean *interprète* la vieille tradition de l'Antéchrist, familière à ses lecteurs. En son sens principal et actuel, — s'il y en a d'autres qu'il faille aussi admettre, il ne le dit pas, — l'Antéchrist est l'ensemble des hommes qui nient le Christ, avant tout les hérétiques et les apostats, et ils opèrent déjà dans le monde, tout comme le « mystère d'iniquité » de saint Paul. C'est même le signe, l'Antéchrist étant une entité eschatologique, que l'humanité est entrée dans la période des « derniers temps » (INTROD. C. IX, § II).

Rien de plus conforme en gros à la doctrine de notre ch. XIII; nous verrons par l'excursus prochain ce rapport se préciser encore mieux.

### EXC. XXX. — LES DEUX BÊTES, LE CULTE IMPÉRIAL EN ASIE, ET LE CARACTÈRE PROPHÉTIQUE DU CHAPITRE XIII.

L'érudition s'est nécessairement mise en frais pour rattacher le couple des Deux Bêtes à quelque tradition mythologique; mais il ne nous semble pas qu'elle soit arrivée cette fois à aucun résultat plausible. S'il est quelque évidence relative en pareille matière, la 1re Bête est comme le résumé et la quintessence des

Quatre Bêtes de Daniel; or le symbolisme de ce dernier paraît moins inspiré d'une tradition que rationnel et historique, puisque les quatre têtes du troisième monstre répondent aux quatre grandes royautés des Diadoques (Int. c. v, ii, § II). C'est à la lumière de ce fait qu'on pourra le mieux juger les théories de Bousset Rel. Jud. pp. 292-suiv. et passim, de Jeremias BNT, pp. 42, al., de Clemen, pp. 98-104, de Gunkel, de Gressmann, etc., et des divers commentateurs.

A côté de cette origine daniélique, et de la coïncidence voulue, mais *approximative,* avec la série des empereurs depuis Néron (v. comment. de xvii), nous ne rejetterions pas absolument l'idée de *Bousset* (ad loc.) qui fait dépendre le symbolisme des sept têtes soit de quelque vieille tradition sur *sept* gouverneurs du monde, à travers les Eons ou les millénaires successifs, soit d'une autre sur un monstre cosmique à sept têtes (le « Chaostier » de *Gunkel;* cfr. *Bousset*, *Joh. Weiss,* v. infra). Ces influences — problématiques d'ailleurs — contribueraient d'une façon très appropriée à faire ressortir le caractère de la 1re Bête : elle serait une puissance qui dure à travers tous les âges, et, sous son apparence de formidable unité, un principe de division et de désordre; mais ces sens-là sont secondaires, même douteux; car il est certain, d'après le chap. xvii, que les Têtes sont des personnages historiques passés, présents et futurs, très différentes en cela de celles du Dragon, qui s'interprètent au mieux par des entités morales (les 7 esprits de Béliar, c. xii, 3, d'après *Test. Ruben*). Jean reste ainsi tout à fait dans la ligne de Daniel; dans le sens formellement voulu par lui, il n'y a qu'une rencontre presque accidentelle (due seulement en partie au caractère mystique du nombre sept), avec les autres monstres polycéphales de la tradition. C'est donc par acquit de conscience que nous rappellerons le Léviathan biblique, le *Mušmaḫḫu* babylonien, grand serpent à sept têtes (*Zimmern* KAT³, 504, 512, mentionné dans un hymne à Ninib, *Clemen.*, p. 101) ou le *Mušruššu* de la porte d'Ishtar à Babylone, être fabuleux qui tient de la panthère, de l'aigle, du serpent, du scorpion, mais qui n'a qu'une tête (*Gressmann* AOTB II, Abb. 166; *mušruššu tamtin* = « rotglänzende Schlange des Meeres » ? *Jérémias,* A. T. im Lichte A. O., p. 42). L'*Azhi-Dâhaka* parsi a aussi plusieurs têtes, et c'est la figure qui se rapproche le plus de l'Antéchrist (v. xii, Exc. xxvi et comm. de xx).

Ces relations lointaines n'autorisent nullement à affirmer que la Première Bête apocalyptique soit la transposition d'aucune de ces figures; mais elle ressemble encore bien moins à la fameuse *Tiâmat,* la mer chaotique (Int. c. v, i, § III, 3), qui n'a qu'une tête, et doit plutôt revêtir l'aspect d'un poisson ou d'un crocodile. Si la Bête impériale monte aussi de la mer, ce n'est là qu'un trait d'histoire et de géographie, combiné peut-être avec un sens mystique latent (*supra,* comment. de xiii, 1); elle n'a rien d'un monstre marin dans tout son aspect.

Aussi il est très aléatoire de vouloir identifier nos Deux Bêtes avec le couple divin *Tiâmat-Qingu* du Poème de la Création. D'abord on ne sait pas comment était fait ce Qingu, figure très effacée qui ne joue aucun rôle, et n'apparaît que comme le mari de Tiâmat, un simple nom. Les Deux Bêtes de l'Apocalypse ne sont point mari et femme. Quant à *Léviathan* et *Béhémoth* (Int., c. v, i, § III), si l'on peut concéder que la Première Bête a de commun avec Léviathan sa polycéphalie, la Deuxième n'a rien dans sa description si sobre qui la relie au monstre mythologique des fleuves. Ainsi le couple diabolique du ch. xiii n'est pas du tout manifestement transmis par une tradition (cfr. *Holtzmann, Bousset,*

*J. Weiss*, etc. et autres écrivains de l'école « religionsgeschichtlich ») (1).

Nous estimons pour notre part que Jean a eu ici une vision absolument originale; la 1re Bête a bien un lien avec les monstres de Daniel, mais la Deuxième est une création de l'Apocalypse. La brève indication qui caractérise son aspect ne rappelle qu'un seul autre passage connu : c'est le signalement des faux prophètes donné par le Christ dans les Synoptiques (*supra*). Il ne faut sans doute pas chercher d'autre source.

S'il en est ainsi, que peuvent-elles signifier toutes les deux? Bien longtemps avant les exégètes modernes, on a reconnu le rapport de la première, généralement avec l'Antéchrist (*Irénée*, etc.), assez souvent avec l'empire romain, et quelques-uns même avec l'Antéchrist et l'empire romain à la fois (v. Comment. et Exc. précédent). Les interprètes de l'école « d'histoire ecclésiastique »y ont trouvé divers personnages ou sociétés, l'Islam, tel ou tel hérésiarque, la Papauté pour les protestants fanatiques et leurs précurseurs (Int., ch. xiv, § IV-V). Quant à la seconde, on l'a naturellement expliquée en fonction de l'autre, dont elle est la servante et le prophète.

Il est clair qu'elle représente, elle aussi, l'Antéchrist, mais sous forme religieuse. *Joh. Weiss* estime que, à partir du v. 11, l' « Éditeur » utilise une vision de Jean, et combinant le « faux agneau » johannique avec l'Antéchrist politique fourni par Q, lui fait représenter le proconsulat d'Asie, ou tel proconsul de l'époque qui employait les magiciens à propager le culte impérial. Pure supposition, et tout à fait gratuite, quoique *Ramsay* lui-même la favorise un peu (*Letters*, c. ix) : l'histoire ne nous dit rien d'un tel personnage; puis cette Bête qui vient de la terre, — c'est-à-dire de l'Asie Mineure, et non de la Palestine, contre ceux qui voient ici une source juive, — ne peut être qu'un produit du sol, et non un magistrat envoyé de Rome; enfin, si c'était un magistrat, ou une collectivité de magistrats, ce serait encore un pouvoir politique, une émanation de la Première Bête, et Jean n'aurait pas si nettement distingué les deux; on ne voit guère alors non plus comment son apparence eût pu se rapprocher de celle du Christ, surtout sous forme d'agneau, avec cette contrefaçon d'humilité.

Parmi les interprétations anciennes, les unes se tiennent dans des généralités vagues qui n'aident guère à préciser le sens de la figure. Pour *Irénée* (*Adv. Haer.* v, 28, 2), c'est l' « armiger », l'écuyer de l'Antéchrist; ce sera encore « un grand et faux Prophète » (*Vict.*); pour d'autres, d'après *André*, Satan lui-même, ayant deux cornes, l'Antéchrist et le Faux Prophète; plusieurs y ont vu l'Antéchrist en personne, ainsi *Hippolyte*. Mais, insistant justement sur son caractère de faux prophète, ils ont bien reconnu que c'était un pouvoir d'ordre spirituel, l'Antéchrist étant un faux Christ; ainsi *André*, etc. *Hipp.* : ἐξομοιοῦσθαι μέλλει τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ. *Prim* : « Agnum fingit, ut agnum invadat. » *Beatus* va jusqu'à y reconnaître les prêtres indignes, « præpositi mali in ecclesia » ; *Haymon*, *Albert*, etc., les prédicateurs futurs de l'Antéchrist, les membres de son église.

*Joachim*, *Nicolas de Lyre* et leurs écoles, les anciens protestants ont fait les identifications qu'ils ont voulu; par exemple, pour *Ubertin de Casale*, les Deux

(1) La Bête d'Hermas (*Vis.* iii et iv), la Bête de la *Pistis Sophia*, les monstres composites des Mandéens ou des Manichéens peuvent être aussi des créations spontanées, ou des lieux communs symboliques, s'ils ne sont pas simplement inspirés de notre Apocalypse.

Bêtes sont les papes Boniface VIII et Benoît XI (βενεδικτός = 666)! La plupart des modernes ont apporté des précisions qui, pour être accommodées au Ier siècle, n'en sont pas moins trop restreintes et assez arbitraires. Ce sera Simon le Magicien pour *Spitta* et *Erbes,* Alexandre d'Abonotique ou Hérode Atticus (?!) pour *Völter*. Plusieurs pensent à Apollonius de Tyane, tel *Ramsay* qui, du reste, après *Mommsen,* en fait une image plus complexe, et y voit les proconsuls aidés par les magiciens. Notons le fait que déjà *André* rapprochait les prestiges attendus de la part de l'Antéchrist des miracles attribués au fameux thaumaturge néo-pythagoricien. Mais l'image de la 2e Bête doit couvrir une réalité proportionnée à celle de la Première; elle accompagne toujours celle-ci, et dure aussi longtemps qu'elle (XIX, 20); pas plus que l'autre, elle ne saurait donc être une personnalité unique.

Le plus grand nombre, en conséquence, a vu dans la 2e Bête *le sacerdoce païen* en général (*Grotius, Hammond, Eichhorn, Ewald, de Wette, Düsterdieck, Hilgenfeld*). *Bossuet* pensait à la philosophie néo-pythagocienne (ou mieux néoplatonicienne?) venant en aide à l'idolâtrie; et, si les deux cornes représentaient des personnes, il proposerait Plotin et Porphyre. C'est la meilleure voie ouverte à l'exégèse. Elle mène à des interprétations bien plus conformes au symbolisme et aux faits que ne l'est l'explication par le sacerdoce impérial purement et simplement, ou par une personnalité quelconque promouvant le culte des Césars (contre *Bousset,* al.). Car, à part les prétendus miracles de Vespasien ou les traditions sur la naissance d'Auguste, ce culte, considéré tout seul, paraît été plutôt rationaliste et administratif, et on ne sait pas trop pourquoi Jean l'aurait ainsi symbolisé par un faux prophète ou un faux agneau. Du reste, la 2e Bête se confondrait encore trop ainsi avec la première; elle est *la cause* de ce culte, donc elle représente des réalités qui existaient déjà avant lui.

Or, ce symbolisme devient très transparent dès que l'on considère l'ensemble de l'état religieux à la fin du Ier siècle, surtout dans les pays les mieux connus de saint Jean. C'est d'abord, sous toute espèce de formes, les syncrétisme gréco-oriental, si vivace en Anatolie et en Syrie · qu'on pense à ces contrefaçons du Christ qu'étaient Adonis, Attis, Osiris, Dionysos; à leurs mystères florissants à Pergame, à leur mystique, qui, par certains côtés extérieurs, et sa recherche de l'union des croyants à la divinité, pouvait paraître une contrefaçon de la doctrine et de l'ascèse chrétiennes; à leurs superstitions, miracles d'Asklépios, statue parlante d'Hiérapolis. Puis ce sont les Juifs, ces prétendus fidèles du vrai Dieu, qui vivent dans l'attente du Messie, et s'unissent pourtant aux gentils pour persécuter les disciples du vrai Messie, de l'Agneau. Ce sont les thaumaturges prétendus philosophes et inspirés de Dieu, comme Apollonius de Tyane, contemporain et devenu presque concitoyen de saint Jean; c'est la Gnose commençante, avec des mages comme Simon, les faux docteurs attaqués dans les dernières épîtres de saint Paul, *Jude,* la IIe de *Pierre,* plus tard la Ia et la IIa *Joh.;* ce sont les infiltrations païennes dénoncées chez les Nicolaïtes; enfin tout ce débordement de fausse mystique, de doctrines à la fois grossières et transcendantes, d'immoralité, de sorcellerie, de superstition qui inondait alors l'Asie et tout l'Empire romain, avec la prétention de purifier les hommes pour les mener au ciel. Tel est le milieu d'idées où prospéra le culte des empereurs; d'un côté, tous ces facteurs le favorisèrent à divers degrés, même les Juifs par leur haine contre

les chrétiens (voir le *Martyre de Polycarpe*); et ce culte même, avec ses Césars appelés κύριος, σωτήρ, qui avaient leurs « épiphanies », leurs « parousies », fut vite en voie de devenir un pendant païen du christianisme, dont il s'afficha comme le plus dangereux ennemi.

Nous croyons donc que la Deuxième Bête, avec ses airs doucereux et persuasifs, symbolise d'abord cet ensemble religieux si varié, puis l'union qui se fit *plus tard* entre ces doctrines et la philosophie dégénérée, pour tourner finalement, comme nous l'allons voir, au profit de la déification du pouvoir politique, au culte de l'Antéchrist.

Mais, lorsque Jean écrivait, les choses n'en étaient pas encore arrivées à ce point; aussi le *caractère prophétique* de l'Apocalypse n'éclate nulle part plus manifestement que dans ce chapitre XIII.

Une revue rapide de l'histoire du culte impérial peut nous en convaincre. Elle nous montrera que le Prophète de Patmos a décrit un état de choses qui, quoique en germe de son temps, ne s'est pourtant réalisé qu'entre le IIe et le IIIe siècle (INT. C. I et III).

La déification des rois, chez les peuples de haute culture de l'Orient, apparaît dès la primitive histoire, et elle se rattache peut-être aux conceptions, trop systématiques du reste, exposées dans l'*Early Kingship* de Frazer. Depuis le chaldéen Goudéa et les plus anciens Pharaons, les pays du Nil, de l'Euphrate et du Tigre voient défiler d'interminables théories d'hommes divinisés; en Mésopotamie, les rois sont d'origine divine, par leur père ou par leur mère (*Dhorme*, La Religion assyro-babylonienne, pp. 166-173), et, en Égypte, la théologie des prêtres apporte à cette adoration de l'homme de parfaites précisions : l'âme du Pharaon est un double détaché du soleil ou d'Horus, les monarques sont des incarnations successives de Râ. Alexandre, ayant conquis l'Égypte, se fit déclarer fils d'Ammon identifié à Zeus, donc fils de Zeus. Beaucoup des diadoques, et surtout les Ptolémées, ne se firent pas faute de suivre cet exemple politique; on a retrouvé en Asie même des ruines de temples, « Ptolemaeons », élevés en leur honneur. De même les Attalides.

Les Grecs, avec leur culte des héros, ou morts supérieurs, et des demi-dieux, nés d'une divinité et d'une créature mortelle, étaient assez disposés à suivre l'influence orientale. Lysandre, le vainqueur d'Athènes, s'était fait honorer comme dieu en Asie. Les seuls Spartiates, dit-on, se moquèrent des prétentions d'Alexandre; quant aux Asiatiques, ils étaient habitués de longue date à adorer leurs maîtres; c'était la marque du loyalisme; se mettre de l'opposition devenait ainsi une impiété. Chez les Grecs dégénérés d'Europe ou d'Asie, le procédé le plus ordinaire de l'apothéose fut l'incarnation d'une divinité connue dans la personne d'un de leurs conquérants; Marc-Antoine, par exemple, devenu Bacchus, célébra à Athènes ses noces avec Pallas. On dressa aussi des autels à des généraux, à des proconsuls romains, à leurs vertus, par exemple à celles de Quintus Cicéron. Puis, de même qu'on divinisait des abstractions ou des formes de la Providence, Τύχη, Ἐλευθερία, Δημοκρατία, etc., le culte de la « Déesse Rome », cette déité terrestre si tangible, s'introduisit à Smyrne dès le IIe siècle avant notre ère. Nous avons vu plus haut comment presque toutes les cités apocalyptiques donnèrent de nombreuses marques de leur ferveur pour le Dieu-Auguste, et obtinrent l'une après l'autre leur néocorat (INT. C. I et II et comment. des ch. II-III).

Les Romains avaient imité plus ou moins les Grecs dans leur culte des héros; la vénération du *Genius* de chaque homme, et des *Di Manes,* préparait le terrain aux apothéoses impériales; mais l'influence de l'Orient, et surtout l'imitation des Ptolémées, eut une action prépondérante. Jules César, de son vivant même, eut des prêtres, son image figura avec celles des dieux aux processions solennelles, et le sénat, après en avoir fait un demi-dieu, décréta enfin qu'il était une hypostase de Jupiter, *Juppiter Julius,* et qu'on lui bâtirait un temple; son culte fut définitivement constitué en 712, sous les triumvirs, il se propagea rapidement dans l'univers soumis. Après sa victoire d'Actium, Octave eut naturellement son tour; moitié par crainte et flatterie, moitié par sincère reconnaissance, le monde entier se précipita à genoux devant le nouveau maître qui lui apportait enfin la paix. A Rome même, pour rester homme de bonne compagnie, et ne pas ressembler à un despote oriental, l'empereur interdit cette nouvelle religion (*Suétone,* Auguste, LII); mais, comme il en était flatté au fond, et que sa politique en était favorisée, il laissa les poètes, Horace, Virgile, le déclarer divin à leur aise. Proclamé « Auguste », ce qui était un titre surnaturel, « Summus Pontifex », inviolable et sacré comme tribun à vie, il permit d'adorer son « Genius » associé aux Lares publics. Après sa mort, le ciel lui fut décerné par le Sénat (« cœlum decretum »), et l'on vit un aigle emporter son âme parmi les dieux; l'apothéose était complète, même dans la capitale. D'après les idées déjà courantes, les âmes grandes ou vertueuses pouvaient aller résider dans l'Olympe; et, entre le fait d'être « avec les dieux » ou d' « être dieu », la nuance, comme le prouvent force inscriptions, n'était pas bien saisie. Ce n'était pas que l'homme eût été l'incarnation d'un dieu, comme en Grèce ou en Asie; mais, grâce à son « Genius » et à ses efforts personnels, il était monté en grade jusqu'au rang suprême.

Mais, dans les provinces, Auguste s'était laissé purement et simplement déifier, bien qu'il voulût parfois, par élégance, se donner des airs de pince-sans-rire à l'égard de ce culte. Il exigea seulement qu'on ne le séparât point de celui de la déesse Rome, et nous savons que Pergame eut de bonne heure son temple de Rome et d'Auguste. Les Augustales des municipes, et une foule d'associations religieuses particulières en Occident, surtout parmi les petites gens, plus reconnaissants à l'Empire, entretinrent et propagèrent le culte impérial. Les assemblées des provinces, les κοινά, l'organisèrent officiellement (INT, c. I et III). Après leur mort, beaucoup d'empereurs, Claude, Vespasien, Titus, Nerva, etc., jouirent de l'apothéose à l'instar d'Auguste. Bien plus, des personnages de la famille ou de l'entourage des empereurs, Livie, Germanicus, Poppée et la fille de Néron, Antinoüs le mignon d'Hadrien obtinrent, de diverses manières et à divers titres, les honneurs divins.

Bien plus, dès le premier siècle de notre ère, le monde romain, au moins dans les provinces, honorait comme une divinité son *chef vivant.* Si les documents littéraires sont pauvres en attestations de ce culte, celles des inscriptions et des papyrus sont innombrables. Tous les prédicats divins, ceux-là mêmes que les chrétiens attribuèrent à Notre-Seigneur, sont donnés à l'empereur vivant, fût-il Néron : θεός, υἱὸς θεοῦ, κύριος, σωτήρ, σωτὴρ τοῦ κόσμου, σωσικόσμιος; il a ses jours de fête, κυριακή, σεβαστή, son εὐαγγέλιον, son ἐπιφανεία, sa παρουσία quand il daigne visiter une cité.

Ne pourrait-on pas croire, d'après tout cela, que saint Jean, dans notre chapitre, au lieu de faire une prophétie, se borne à décrire symboliquement ce qui existait de son temps, et que les chrétiens subissaient déjà toute sorte de violences officielles pour être, sous peine de la vie, forcés à adorer l'empereur, c'est-à-dire alors Domitien? La plupart des auteurs le croient; mais une observation plus attentive montre qu'ils ne s'appuient formellement, en somme, que sur notre chapitre XIII, interprété du présent, et non de l'avenir; ils tranchent donc la question *à priori,* et nous croyons que cela n'est pas nécessaire ni légitime.

Au temps de l'Apocalypse, on n'adorait pas encore à Rome le César vivant. Des empereurs avisés comme Tibère refusaient avec pudeur le titre divin de « dominus ». Caligula voulut avoir son temple, ses prêtres, ses sacrifices, s'associa à Castor et Pollux, fut appelé par quelques flatteurs « Jupiter Latin » (*Suét.* Calig. XXII); on sait par *Philon,* « Légation à Caïus », qu'il aurait voulu faire placer sa statue dans le temple de Jérusalem. Néron s'imagina aussi que tel ou tel dieu apparaissait dans son ignoble personne; mais Caligula était un fou, Néron un demi-fou, et leurs extravagances, qui du reste ne tendaient pas encore à introduire le culte de l'empereur en tant qu'empereur, n'étaient pas de nature à imposer la religion impériale; les Romains intelligents ne firent qu'en hausser les épaules ou s'en indigner. Domitien fit avancer les choses; puisque l'empereur, dans les provinces, recevait assez couramment des titres divins, non content d'ériger un temple à la famille Flavia en bloc, il insinua lui-même publiquement qu'il était dieu, quand il reprit sa femme divorcée Domitia, réadmise dans son « lit divin » (*pulvinar,* terme qui signifiait les coussins sur lesquels on portait les statues des dieux); le couple, en plein amphithéâtre, fut acclamé « dominus et domina ». Enfin « il poussa l'insolence jusqu'à dicter, dans une lettre de chancellerie « Dominus et deus noster hoc fieri jubet », et depuis ce temps il fut ordonné qu'on l'appellerait ainsi » (*Suét.* Domitien XIII), c'est-à-dire dans sa domesticité et ses bureaux, où les usages orientaux s'introduisaient; pourtant ces noms n'entrèrent point dans la titulature officielle, reconnue de tous. Les pays d'Asie, avec leur adulation dégoûtante, devaient être les plus prompts à se courber sous de pareilles fantaisies; mais si l'on fait abstraction de notre chapitre apocalyptique, auquel on ne saurait recourir dans la question que nous débattons sans faire une pétition de principe, on ne voit pas que l'adoration de l'empereur fût passée en loi; malgré les « Concilia » et la rage de servilité des Asiatiques, on ne voit pas, à considérer l'ensemble du livre, particulièrement les Lettres, que l'abstention des cérémonies du culte impérial fût déjà la raison principale pour rechercher et punir les chrétiens; il est bien possible seulement qu'à Pergame, par exemple, cette abstention contribuât à attirer sur eux l'attention malveillante des autorités, parce que là « Satan avait son siège ». Ce n'est qu'un indice assez faible. Au second siècle, dans la même province et en Bithynie, lorsque des chrétiens sont amenés devant les proconsuls, ceux-ci les invitent à brûler de l'encens à Trajan : « imagini tuae, quam propter hoc jusseram cum simulacris numinum adferri, ture ac vino supplicarent » (*Plin. Jun.* Epist. 96), ou bien à dire : Κύριος Καῖσαρ (*Mart. Polyc.* VIII), ou à jurer « par la fortune de César » (ibid. IX, X). Mais ce sont des faits sporadiques; nous ignorons si cette procédure était universelle; en tout cas, rien n'indique qu'on ait fait la chasse aux chrétiens pour les y contraindre.

Le chapitre XIII de l'Apocalypse, à lui tout seul, est insuffisant pour démontrer que le culte impérial fût si généralisé et si obligatoire à l'époque de Jean; le réseau devait être encore trop peu serré pour que la masse des fidèles, même connus comme tels, ne pût facilement passer à travers ses mailles, et rien n'indique que ce fût là déjà la cause principale des persécutions. Mais il y a plus; on n'insiste pas assez sur un point, dont l'importance nous paraît capitale. C'est que la Deuxième Bête, qui provoque une persécution générale pour le refus d'adorer l'empereur, est caractérisée comme *faux Agneau* et *faux prophète*, — comme une puissance de persuasion, intellectuelle, mystique, non comme un pouvoir administratif, ni une politique, ni un brutal courant populaire. Ce ne peut être, nous l'avons dit, qu'un mouvement spirituel ayant quelque analogie de surface avec l'évangélisation, tout un ensemble d'influences philosophico-religieuses.

On pensera d'abord, naturellement, aux religions à mystères. Mais elles étaient beaucoup moins répandues qu'aux siècles suivants; et si la plus célèbre alors, celle d'Isis, propageait déjà à travers l' « orbis romanus » la foi dans la divinité des chefs d'État d'après la croyance égyptienne antique, on ne peut la considérer pourtant comme une alliée du pouvoir, qui même la persécutait de temps à autre. Quant aux autres cultes gréco-orientaux, — en laissant de côté pour le moment le mithriacisme, — ce que l'on connaît de leurs dogmes et de leurs tendances ne semble pas révéler une propension particulière à l'adoration des pouvoirs terrestres, puisque tous s'occupaient surtout des mystères de l'Autre Monde.

Les protognostiques ne sont pas non plus spécialement suspects de complaisance pour cette aberration religieuse. Et moins encore, peut-être, la philosophie encore dominante; car c'était toujours le stoïcisme, et les stoïciens, quand ils n'étaient pas indifférents à l'égard de la politique contingente, étaient plutôt considérés comme un parti d'opposition. N'eurent-ils pas sous Néron leurs martyrs, Sénèque, Thraséas? Domitien crut même, en 90, devoir promulguer un édit qui bannissait tous les philosophes de Rome et de l'Italie, et dont Épictète fut victime (*Suét.* Domitien, x, alii). Certes le bon empereur stoïcien Marc-Aurèle, et cela beaucoup plus tard que notre époque, ne se considérait guère comme un dieu. Mais en dehors aussi du stoïcisme, des dissidents mystiques comme Apollonius de Tyane auraient, à en croire Philostrate, fait montre de la plus noble indépendance en face des empereurs d'alors; Plutarque et les platoniciens de l'époque se tiennent à un niveau religieux encore bien plus élevé et spiritualiste.

Nous pouvons donc conclure, avec une probabilité touchant à la certitude, que les conditions du culte impérial, sous le règne de Domitien, étaient bien loin de répondre à la description donnée par saint Jean; il n'y avait pas encore de Deuxième Bête, ou du moins elle ne s'était pas déjà alliée avec la première.

A la fin du second siècle, et plus tard, sous Dèce, sous Dioclétien, il n'en va plus ainsi. Le culte impérial en est venu à résumer tout le système religieux de l'Empire romain; ses exigences servent de pierre de touche pour reconnaître si oui ou non un accusé est hors la loi de l'Empire, blasphémateur de la religion officielle, digne de mort; au fort des crises persécutrices, on ne peut plus guère « ni acheter ni vendre sans avoir l'empreinte de la Bête ».

C'est que des faits nouveaux s'étaient produits : la philosophie s'était mise au service des religions mystiques, et celles-ci, syncrétisées sous l'influence du mithraïsme et des cultes solaires, avaient définitivement déifié l'empereur vivant, comme tel, quel qu'il fût. Résumons là-dessus la thèse de l'autorité la plus compétente, *Franz Cumont,* en y mêlant le moins possible de nos réflexions :

« A la fin du IIe siècle, la complaisance plus ou moins circonspecte que les Césars avaient témoignée aux mystères iraniens, se transforme tout à coup en appui effectif ». Commode adopte le mithraïsme ; lui-même cependant, notons-le, se contente comme dieu d'être un avatar d'Hercule ; les mithriastes sont dévoués aux Sévères, à Philippe ; le mouvement va s'accentuant avec Aurélien, adorateur du « Sol Invictus », jusqu'à Dioclétien, enfin Julien l'Apostat. Les empereurs furent poussés à cette politique religieuse *par la raison d'état.* Ils virent dans le mithriacisme le meilleur auxiliaire de leur autorité.

Les Perses, comme les Égyptiens, se prosternaient devant leurs souverains, mais ils ne les considéraient pas comme des dieux ; ils honoraient le « démon » du roi, qu'on peut rapprocher du « Genius » de l'empereur, sans y voir autre chose que l'élément divin qui forme une partie de l'âme de tout homme et de toute femme. Mais les rois perses possédaient de plus la « Grâce » du Créateur. « Les Iraniens se représentaient cette grâce comme une espèce de feu surnaturel, d'auréole brillante, de « gloire », qui appartenait avant tout aux divinités, mais qui éclairait aussi les princes et consacrait leur puissance. » Le « *Hvarêno* », comme l'Avesta l'appelle, illumine les souverains légitimes, et s'écarte des usurpateurs ainsi que des impies, qui perdent bientôt avec sa possession la couronne et la vie. Les peuples étrangers assimilèrent la Gloire mazdéenne à la Fortune : « Gad » chez les Sémites, Τύχη chez les Grecs. Ces idées se propagèrent dans les royaumes de Cappadoce, du Pont, de Bactriane, chez les Séleucides, mais en se mêlant aux conceptions sémitiques de la *fatalité astrale.* Le « Soleil Invincible », Ἥλιος ἀνικητός, identifié avec Mithra, fut durant la période alexandrine généralement considéré comme le dispensateur du Hvarêno et de la victoire, et le monarque qui possédait cette « grâce », vénéré à l'égal des Immortels. Après la disparition de ces dynasties, leurs anciens honneurs se reportèrent sur l'empereur romain. A Rome, un vieux culte national s'adressait à la « Fortune du peuple romain » ; la « Fortune Auguste », imitation de la Τύχη βασιλέως, apparaît sur les monnaies à partir de Vespasien ; mais c'est la théorie mazdéenne qui seule « permet de pénétrer la signification de la titulature impériale ». La doctrine que le sort des états comme celui des individus est lié au cours des astres, — idée fort favorisée par le stoïcisme lui-même, — entraîna celle que le chef des planètes était le maître de la fortune des rois. Le Soleil devint « *comes* », « *conservator* » de l'Empereur, « *fautor imperii sui* » (Dioclétien, sur Mithra). « En se donnant le nom d'*Invincibles,* les Césars proclamaient donc l'alliance intime qu'ils avaient contractée avec le Soleil, *et ils tendaient à s'assimiler à lui* (1). » L'épithète d'« *aeterni* », appliquée aux souverains, après avoir été portée surtout par les divinités solaires de l'Orient, révèle encore mieux la conviction d'une communion intime entre eux et le Soleil, d'une identité de nature ; la *couronne radiée,* que prit le premier Néron, à l'imitation des Ptolémées et

(1) Nous soulignons.

des Séleucides, le figura d'une manière emblématique. De même que les rois Sassanides étaient « frères du soleil et de la lune », les Césars, en Asie, furent à peu près considérés comme des avatars successifs d'Hélios. L'Occident fut plus lent à entraîner; pourtant la conception que le Soleil a l'empereur sous sa garde — elle apparaît très nettement à partir d'Aurélien — conduisit peu à peu à celle de leur consubstantialité.

Cumont l'explique par la psychologie enseignée dans les Mystères mithriaques. Suivant ces doctrines, les âmes préexistantes dans l'empyrée traversent, pour venir animer les corps où elles s'enfermeront, toutes les sphères des planètes, recevant de chacune quelques-unes de leurs qualités. Or, en astrologie, le Soleil est la planète royale, c'est lui qui appelle ses élus à régner. « Les Césars... deviennent véritablement maîtres par droit de naissance;... ils sont divins, car ils ont en eux certains éléments du soleil. » La double idée du « Hvarêno », devenue celle de la « Fortune du roi », et de l'origine de l'âme du monarque, permettait de soutenir que l'empereur participait à la divinité du soleil et était son représentant sur la terre. Cela s'appliquait à tous les empereurs également, du moment qu'ils avaient pu, de par cette prédestination, arriver au trône; mais ces idées datent du triomphe du Mithriacisme, c'est-à-dire du troisième siècle, elles n'étaient pas assez nettes au temps de saint Jean pour inspirer la politique religieuse de l'empire.

Nous n'avons pas besoin d'insister maintenant sur l'appui que les religions orientales, avec toutes leurs conséquences, jusqu'au dogme de la divinité de l'empereur vivant, trouvèrent dans la philosophie. Mais cette philosophie, ce ne fut ni la stoïque, ni le platonisme à la Plutarque, mais le néoplatonisme, qui s'épanouit aussi à partir du IIIe siècle, jusqu'à Jamblique et Julien. C'est alors que la philosophie se transforma en *théologie* des religions les plus hétéroclites; qu'elle se fondit avec la théurgie et l'ascèse, et prit des airs de « faux prophète » et de « faux Agneau ». La fusion ou la confusion des religions à mystères, des cultes nationaux, de la philosophie théurgique, *et du culte impérial* apparut parfaite sous Julien l'Apostat, lors du dernier grand assaut de la « Bête de la mer » contre l'Église. Les grands prêtres (ἀρχιερεῖς) du culte de l'empereur dans les provinces « devinrent donc alors, c'est Julien lui-même qui nous l'apprend, les chefs officiels du paganisme (*Julien,* Lett. 49); et l'on peut jusqu'à un certain point prétendre que toute la religion romaine, dans le dernier combat qu'elle livra aux chrétiens, se groupa autour du culte de Rome et d'Auguste » (*G. Boissier,* Rel. rom. I, p. 158).

Nous n'avons rien à ajouter désormais pour justifier notre assertion. Saint Jean, dans l'Apocalypse, a décrit un état qui, bien qu'en germe de son temps, ne s'est réalisé que plus d'un siècle après lui. La 1re Bête était née au plus tard sous Néron; mais la Deuxième ne naquit véritablement qu'entre le IIe et le IIIe siècle. C'est au moins une intuition de l'avenir extraordinairement juste, que d'avoir ainsi fixé longtemps à l'avance le caractère que prendrait la lutte contre le Dragon; mais pour nous, croyants, c'est une *prophétie* absolument caractérisée.

Jean n'a-t-il cependant vu, dans ce chapitre fameux, que l'Empire romain et les courants religieux et intellectuels qui favorisèrent sa tyrannie sur les consciences? Non, car la Rome païenne doit périr, et la Bête, *les Deux Bêtes,* lui survivront, pour n'être vaincues qu'à la fin des âges (v. comment. de XVI-XX). Ne

les voyons-nous pas encore à l'œuvre de nos jours? L'épouvantable crise mondiale que nous venons de traverser a donné occasion à bien des applications actuelles de cette prophétie, qui ont au moins le défaut d'être trop étroites; le chiffre 666, surtout, a excité, comme au Moyen Age et au temps de la Réforme, les imaginations les plus saugrenues. Mais il est un fait : c'est que la force brutale a prétendu, plus que jamais, supprimer ou asservir toutes les forces morales et spirituelles, et que le terrain lui était préparé par tous les courants d'idées, toutes les sociétés secrètes ou publiques, qui, au lieu de la vie future, nous présentaient les biens terrestres comme la fin dernière de notre activité; franc-maçonnerie et socialisme antichrétiens, scientisme matérialiste, humanitairerie illusoire, culte de la richesse ou de la force, en un mot tout ce qui, à l'idéal divin, substituait l'État, la matière ou le succès, c'était une réalisation assez réussie de l'apparent Agneau qui parle comme un dragon, et mène doucement les hommes à abdiquer toute conscience devant la puissance de l'or et du fer. La prophétie de saint Jean nous affirme qu'un jour les Deux Bêtes seront expulsées du monde et plongées à jamais dans l'étang de feu. Il a prédit d'une manière précise le cuisant échec qu'elles devaient subir aux premiers siècles, par la ruine de l'immense empire païen, présage de ce qui doit leur arriver toujours, en quelque temps et milieu qu'elles redressent leurs têtes : ὧδέ ἐστιν ἡ ὑπομονὴ καὶ ἡ πίστις τῶν ἁγίων.

(Voir Introd. c. v, i § III, 3, 4 et ii, § IV; c. ix, § III-IV; puis, entre autres, Deissmann, L.O². pp. 248-288; G. Boissier, La Religion romaine d'Auguste aux Antonins, i, ch. ii, pp. 109-186, Paris, 1906; F. Cumont, Les Mystères de Mithra, ch. iii, pp. 71-87, Bruxelles, 1902; V. Chapot, *La province romaine proconsulaire d'Asie,* Paris, 1904; J. Réville, *La Religion à Rome sous les Sévères,* Paris, 1886; B. Allo, L'Évangile en face du syncrétisme païen, Paris, 1911; commentaires de Bousset, de Swete, etc. (1) ).

### EXC. XXXI. — LE NOMBRE DE LA BÊTE.

Le lecteur qui, parmi tous les écrits de ce genre littéraire, ne connaît que l'Apocalypse, se trouve assez désorienté par le singulier verset 18. Mais la lecture des apocryphes lui apprendrait que rien n'était alors plus commun que la « gématria » dans la littérature juive. Il ne faut donc pas en faire un grief à saint Jean. La Bible en use déjà, ou du moins d'un procédé fort analogue, dans *Jér.* xxv, 26; li, 41 : שֵׁשַׁךְ pour בבל; elle est surtout commune dans les Sibyllins, juifs ou chrétiens, sous des formes plus ou moins compliquées (*Sib.* v, vers 10-50; viii, vers 148-150; i, vers 325-331; également xi, xii, xiii, xiv). Il s'agit d'empereurs romains, entre autres Néron, du nom de Rome correspondant à sa durée prédite, du roi de Palmyre Odenath, et du nom de Jésus lui-même, dans un passage qui mérite particulièrement d'être cité :

Sib. i, 324-331 : « Alors viendra vers les hommes le Fils du grand Dieu, revêtu de chair, pareil aux mortels sur la terre; *ayant quatre voyelles, la consonne en lui est doublée.* Mais je veux te dire le nombre entier : *huit unités, autant*

(1) Je n'ai malheureusement pu consulter le savant ouvrage de Beurlier, *Le culte impérial, son histoire et son organisation,* Paris, 1891.

*de dizaines en outre, et huit centaines, voilà ce qu'aux amis de l'incrédulité, aux hommes, le Nom révèlera* (Ἰησοῦς = 888); mais toi, dans ton esprit, pense bien à l'immortel et très haut Fils de Dieu, au Christ ».

Certains auteurs pensent voir aussi une gématrie dans le Taxo d'*Ass. Mos.* Nous avons surtout des exemples postérieurs à l'Apocalypse, sous les Antonins, et jusqu'au IIIe siècle, mais rien ne montre du moins qu'ils s'en s'inspirent.

La gématrie n'était pas un procédé particulier aux Juifs. Grecs et Romains en usaient également dans les écrits mythiques ou prophétiques. Ainsi dans le « Roman d'Alexandre » du *Pseudo-Callisthène,* ch. XXXII, le dieu Sarapis révèle son nom en chiffres : 200 (σ) + 1 (α) + 100 (ρ) + 1 (α) + 80 (π) + 10 (ι) + 200 (σ) = 592. L'usage n'était pas borné à ce genre de littérature; il apparaît dans les inscriptions de *Pergame,* ville apocalytique, à l'époque impériale (Inscr. de Pergame, 333, 339, 587). *Deissmann* note le fait, et rappelle encore que, d'après *Fr. Bücheler* (Rheinisches Museum für Philologie, 1906, pp. 307-suiv.), le ch. 39 de la vie de Néron par Suétone contient, parmi les épigrammes que le peuple de Rome dirigeait contre Néron, un jeu de chiffres sur *Néron* et *matricide.* Enfin la gématrie apparaît dans des documents tout à fait populaires, comme les *graffiti* de Pompéi, donc un peu avant l'Apocalypse (*Sogliano,* Isopsepha Pompeiana, *Rendiconti della reale Accademia dei Lincei,* 1901, pp. 256-259). Un amoureux écrit sur la muraille : « *J'aime celle dont le nombre est 545.* » Un autre : « *Amérimnos a eu un bon souvenir pour sa maîtresse Harmonia* (nom conventionnel). *Le nombre de son beau nom est 45* » (ou bien 1035, με′ ou αλε′). Jean, avec son chiffre de l'Antéchrist, ne faisait donc rien d'insolite aux yeux d'un milieu gréco-asiatique (Voir DEISSMANN, LO, pp. 207-208, qui renvoie aussi à PERDRIZET, *Revue des Études grecques,* 1904, pp. 350-360, et aux Lexiques grecs sur ἰσόψηφος).

Les circonstances justifiaient pareille précaution (*supra,* comment. de 18, et *Deissmann,* p. 208) ainsi que les habitudes du genre littéraire. Le Nouveau Testament n'use pas ailleurs de ce procédé singulier, malgré les exégètes qui ont voulu le retrouver *Gal.* IV, 25 (voir *Lagrange,* Épître aux Galates, 1918, p. 127). Mais l'épître de Barnabé, peu postérieure à l'Apocalypse, présente à propos d'Abraham une gematria sur Jésus et la croix (*Barn.* IX, 8) et *Irénée* en a une *Adv. Haer.* II, 24, 1-2 (justement aussi en lettres hébraïques).

Le même Irénée affirme que, d'après les meilleurs manuscrits, le chiffre est 666, non 616 (*supra,* com. 18). Nous nous tiendrons donc à 666, malgré l'autorité de $\delta^3$-C-**04**, tout en reconnaissant que l'autre chiffre, préféré encore par bien des auteurs, n'est pas non plus dénué de vraisemblance.

Dès la fin du IIe siècle, on a donné au problème de ce chiffre la solution la plus simple, qui est de n'en pas chercher du tout. *Saint Irénée* (Adv. Haer. V, 30, 2) déclare bien franchement : « ἀσφαλέστερον καὶ ἀκινδύνοτερον τὸ περιμένειν τὴν ἔκβασιν τῆς προφητείας ἢ τὸ καταστοχάζεσθαι καὶ ἀπομαντεύεσθαι ὀνόματα τυχόντα, πολλῶν ὀνομάτων εὑρεθῆναι δυναμένων ἐχόντων τὸν προειρήμενον ἀριθμόν ». Mais si, au lieu de remettre à l'avenir l'accomplissement de cette prophétie qui en amènera l'intelligence, avec Irénée suivi d'*Origène* (Sch. XXXIX) et d'*André,* nous croyons au contraire qu'elle a été réalisée de la manière la plus caractéristique sous l'empire romain, nous ne nous contenterons pas avec *André* de faire « des recherches par mode d'exercice », et de proposer au hasard des noms comme λαμπέτης, Τειτάν, en grec, *Benedictus* en

latin, *Sarmnaeus* en persan, ou bien κακὸς ὁδηγος, etc.; *Prim.* donne ANTEMOΣ (ἀντίτιμος?), et beaucoup l'ont répété au Moyen Age; *Beatus* propose sept noms divers. L'avertissement du v. 17, et l'utilité actuelle que le déchiffrement avait pour les chrétiens d'Asie, empêche absolument d'esquiver ainsi la difficulté.

Toute espèce d'hypothèses ont été faites, quelques-unes absurdes, surtout après Nicolas de Lyre, la plupart arbitraires. Nous ne nous attarderons pas à critiquer le תְּהוֹם קַדְמוֹנִיָּה de Gunkel, ou le נִמְרוֹד בֶּן כּוּשׁ de Bruston. Mais, dès les premiers temps, les commentateurs les plus autorisés ont senti qu'il aurait fallu un nom désignant de quelque manière le paganisme, ou mieux encore l'*empire romain*. Ainsi *Irénée* (v, 30, 1), à côté d'Εὐάνθας ou de n'importe quel autre, signalait τειτάν, nom d'Apollon (cfr. l'interprétation d''Απολλύων de IX, 11) ou Λατεῖνος, disant qu'il préférerait celui-ci; *Victorin de Capoue* a noté ce dernier nom en marge de son exemplaire; *Hippolyte*, à côté d'αρνουμε (ἀρνοῦμαι, « je renie », Antéchrist apostat), donne aussi Λατεινος, de même qu'*Eusèbe*. En ces dernières années, *Clemen* a proposé η λατινη βασιλεια ou η ιταλη βασιλεια; *Ewald* (1828) s'était décidé pour קֵיסָר רוּם (616), et *Manchot* pour קֵיסָר רוֹמִים (666); *Deissmann* (LO, p. 258) propose καῖσαρ θεός (616). Ces solutions s'accorderaient bien avec le sens; mais si l'on en trouve de mieux déterminées, elles seront certainement préférables. D'autres, qu'il serait fastidieux d'énumérer, ont été proposées par *van den Bergh van Eysinga*, etc.

Or, très anciennement déjà, on a cherché le nom propre d'un empereur. *Apringius* (non pas *Victorinus*, qui, malgré sa théorie du « Nero redivivus », n'a pas donné d'interprétation dans son texte original) (1) propose Τειταν ou « DICLUX » (*dic : lux*), parce que l'Antéchrist se donnera pour un ange de lumière; mais cet étrange terme de « Diclux » a été formé des lettres à valeur numérique qu'on peut isoler dans le nom de Dioclétien, *Diocles Augustus :* DIoCLes AVgVstVs, en joignant en un seul signe deux chiffres V pour en faire un X; ainsi l'on obtient DCLXVI = 666 = Diclux par une interversion. Cette explication, admise de *Bossuet*, qui applique le chiffre à Julien l'Apostat, comme à un Dioclétien ressuscité, atteste au moins, si recherchée et arbitraire qu'elle puisse être, la très ancienne préoccupation de découvrir un empereur individuel. De nos jours, en suivant certaines théories sur les sources, on y a vu Trajan תריון ou תרינו) — déjà *Grotius* découvrait Οὔλπιος, nom de Trajan (Cfr. *Hadorn*, ZNW, 1919, H. 1), — ou encore (*Völter*, II) Trajan et Hadrien (טרינוס אדרינוס = 666, ou טיריון אדרינוס = 616). Beaucoup d'auteurs, on le voit, se servent de l'alphabet hébraïque. Mais on pourrait multiplier indéfiniment les clés de ce genre.

Deux interprétations par un nom d'empereur ont eu plus de succès, et paraissent plus admissibles *à priori*. L'une, se servant de l'alphabet grec et de 616, trouve Caligula, Γαιος Καισαρ (*Spitta, O. Holtzmann*, etc.) La mort et la résurrection de la Bête seraient une allusion à la dangereuse maladie à laquelle Caligula échappa au commencement de son règne (*Suét.* Caligula XIV); car πληγή peut signifier « maladie » à XIII, 3, 12, et τῆς μαχαίρης de XIII, 14, ne serait qu'une glose. C'est faire trop d'honneur à Caligula, dont Jean se souciait peu; il faudrait, pour recourir à cette théorie, admettre les « sources » de ces critiques. —

(1) V. l'édition de *Haussleiter*, p. 124, et *Dom Morin*, Analecta maredsolana, vol. III, par. III, 1903, p. 196.

La seconde, bien plus solidement fondée, trouve le nom de Néron, écrit en lettres hébraïques קסר נרו (616) ou קסר נרון (666), suivant qu'on emploie la forme latine ou la forme grecque de ce nom propre. Depuis Fritzsche, Bénary et Hitzig, cette théorie a été admise, au moins comme la plus probable, par la grande majorité des exégètes (*Reuss*, *Renan*, *H. Holtzmann*, *Calmes*, *Swete*, *Joh. Weiss*, *Bousset*, etc.); *Hort* la déclare la seule qui mérite considération, avec Λατεῖνος; nous y joindrions volontiers le καῖσαρ θεός (= 616) de Deissmann; mais des trois, c'est la première que nous préférons nous aussi (v. Exc. XXXI, à ch. XVII). L'objection qu'il aurait fallu écrire קיסר, en « scriptio plena », ce qui eût donné 676, est considérée aujourd'hui comme sans valeur. Renan a établi (*L'Antéchrist*, p. 415-suiv.) que l'écriture défective, sans *iod*, signalée par Büxtorf déjà chez les rabbins, n'était nullement inusitée; Jean a bien pu la choisir exprès pour aboutir au chiffre symétrique 666 (v. *infra*; ainsi *Holtzm.*, *Bousset*). Cette explication a de plus l'avantage, suivant qu'on écrit ou non le *noun* à la fin du nom de Néron, de s'accommoder aux deux chiffres transmis par la tradition χξϛ' et χις'; ce dernier, 616, correspondant à la forme latine *Qesar Nero*, se trouve justement, observe *Bousset*, dans les témoins occidentaux (? : à cause de C), et la mention symbolique de Néron est naturelle, comme nous le verrons au chap. XVII. Au contraire, l'idée de Caligula ne peut s'appuyer que sur le chiffre 616; or, d'après Irénée, V, 30, 1 (cfr. 28, 2; 39), il n'y a pas de doute que 666 soit mieux attesté.

Il reste une grave objection malgré tout; pour arriver à *Qesar Neron*, il faut recourir à l'alphabet hébraïque, dans un livre écrit en grec, et destiné, comme l'observe *Hort*, à des gens qui ne connaissaient pas sans doute un mot d'hébreu. Qu'on réplique avec *Holtzmann* que l'alphabet hébreu ayant été utilisé pour une gematria par Irénée lui-même, (II, 24, 2), il pouvait l'être, *à fortiori*, par l'auteur de l'Apocalypse; ou, avec *Bousset*, que Jean a pris l'hébreu justement afin de pouvoir arriver au nombre fatidique 666, et que d'ailleurs, pour un judéo-chrétien habitué à la gematria juive, il était plus naturel d'employer cet alphabet qu'aucun autre; la réponse ne satisfera pas tout le monde, car elle ne résout pas entièrement la difficulté en ce qui concerne les lecteurs d'Asie; Jean aurait dû au moins les avertir qu'il se servait de chiffres aussi inusités pour eux.

Mais aussi, qui nous dit qu'il ne l'a pas fait? N'oublions pas qu'il y avait plus d'un Juif dans ces églises anatoliennes. Puisque le nom était dangereux à écrire, la clé ne pouvait être non plus donnée par écrit; mais, à la lecture publique, dans un local soigneusement fermé, l'anagnoste, renseigné par celui qui porta la lettre de Patmos sur le continent, pouvait fort bien orienter les fidèles, et même leur dire : « Il s'agit du nom de Néron, écrit en hébreu; transmettez-vous ce secret de bouche en bouche. » Et plût à Dieu qu'ils eussent fait ainsi! mais ils ont trop bien respecté le mystère, puisque l'Asiatique Irénée ne le connaissait déjà plus. Quoi qu'il en soit, l'emploi de cet alphabet étranger ne devait pas tant les surprendre, si nous nous rappelons que, dans les papyrus magiques, et quand il s'agissait de révéler quelque chose de très mystérieux, les Grecs de l'Empire aimaient à introduire des noms hébreux ou sémitiques, qu'ils forgeaient au besoin.

Donc, jusqu'à ce qu'on ait trouvé mieux, à cause du contexte, du chap. XVII, et des textes contemporains sur le « Nero redux » (Exc. XXXIV), nous admettrons que la Bête a été désignée par le nom de l'empereur qui en a le mieux représenté le caractère vicieux, cruel, despotique et persécuteur. Le secret exigeant de

l'intelligence consistait à reconnaître l'empereur régnant, Domitien — et ses successeurs, car il s'agit plus de l'avenir que du présent, — sous le nom de Néron César (*Joh. Weiss*); ils seront tous, ces empereurs adorés, comme autant de Nérons revenus de l'abîme : la grande énergie du Mal, l'Antéchrist perpétuel, c'est d'abord la puissance romaine, personnifiée en des empereurs pareils à Néron dans leurs rapports avec l'Église, et, après elle, d'autres puissances qui lui ressembleront.

Voilà pour le nom propre de la Bête; mais nous avons indiqué des sens subsidiaires, tirés du caractère même du chiffre. D'abord 666, formé de trois « sept moins un » pouvait d'autant mieux convenir à l'Antéchrist qu'il s'opposait au nom du Christ, Ἰησοῦς = 888 = trois « sept plus un », tout composé d'octaves, c'est-à-dire de perfections. Quoique le passage de *Sib.* qui donne cette gématrie soit postérieur à l'Apocalypse, rien n'empêche de croire que ce calcul mystique eût déjà été fait au temps de Jean. Puis il peut y avoir aussi allusion, puisque l'Antéchrist est indestructible jusqu'à la Parousie, aux six *millenia* traditionnels de la durée de ce bas monde. Cette idée, sauf quelques nuances, remonte au moins à Saint Irénée, et elle est bien dans l'esprit général du livre. *Adv. Haer.* V, 30, 1, l'évêque de Lyon reconnaît dans 666 l'âge de Noé au temps du Déluge, image de la catastrophe finale, additionné des dimensions de la statue de Nabuchodonosor, type de l'Antéchrist. Auparavant, il s'est exprimé ainsi : καὶ τὸν ἀριθμὸν δὲ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ φησιν καὶ ἄλλα τινά, καὶ εἶναι τὸν ἀριθμὸν χξς', ὅ ἐστιν ἑκατοντάδες ἓξ καὶ δεκάδες ἓξ καὶ μονάδες ἕξ, εἰς ἀνακεφαλαίωσιν πάσης τῆς ἐν τοῖς ἑξακισχιλίοις ἔτεσιν γεγονυίας ἀποστασίας. Ὅσαις γὰρ ἡμέραις ἐγένετο ὁδὲ ὁ κόσμος, τοσαύταις χιλιονταέτεσι συντελεῖται · καὶ διὰ τοῦτο φησὶν ἡ γραφή · καὶ συνετέλεσεν, φησί, ὁ θεὸς ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἕκτῃ τὰ ἔργα αὐτοῦ, ὅσα ἐποίησεν..... Καὶ διὰ τοῦτο τὸ θηρίον τὸ ἐρχόμενον ἀνακεφαλαίωσις γίνεται πάσης τῆς ἀδικίας καὶ παντὸς δόλου, ἵνα ἐν αὐτῷ συνρεύσασα πᾶσα δύναμις ἀποστατικὴ εἰς τὸν κάμινον βληθῇ τοῦ πυρός· καταλλήλως οὖν καὶ τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἕξει τὸν ἀριθμὸν χξς', ἀνακεφαλαιούμενον ἐν ἑαυτῷ τὴν πρὸ τοῦ κατακλυσμοῦ πᾶσαν τῆς κακίας ἐπιμιξίαν ἐξ ἀγγελικῆς ἀποστασίας γεγενημένης· Νῶε γὰρ ἦν ἐτῶν χ', κτλ. (*Adv. Haer.* v, 28-30; cf. *Orig.* sch. XXXVIII).

Ainsi la Bête qui porte le chiffre 666 condenserait en elle tout le mal du passé, des six millenia, selon l'idée courante alors sur la durée du monde — en exceptant, pour Irénée qui était chiliaste, le 7e millénaire, celui du Christ; — en réalité, suivant l'interprétation que nous défendons, les 3 ans 1/2, les 1260 jours des temps mauvais, iront se répétant à travers toute l'histoire, y compris l'âge messianique (les 42, voir Exc. XXIII). Les séries septénaires comme celle des Trompettes, qui devaient s'étendre sur tout l'avenir, n'avaient également que six termes développés, le dernier coïncidant avec la consommation; ainsi le nombre six, ici 666, représenterait toute l'évolution, toute la durée, comme le fait à un autre point de vue 42 = 6 × 7. La bête appelée Néron durera, sous des formes changeantes, jusqu'à la fin.

Nous pouvons clore cette enquête aride, et encore un peu conjecturale, par cette phrase de *Bousset :* « L'Apocalyptique dit à ses lecteurs : Traitez le nom de la Bête au moyen de l'art de la gématrie; vous le pouvez, car vous savez bien que la Bête, au sens où je l'entends, est en même temps identique (1) à sa tête,

(1) En un certain sens c'est vrai.

— un personnage qui ne vous est pas tout à fait inconnu. Alors vous obtiendrez, si vous calculez bien, le nombre qui indique la méchanceté terrible et mystérieuse de la Bête, — de cet homme, — c'est-à-dire 666! »; nombre qui en même temps, pour nous, signifiait la longue durée, mais aussi le caractère incomplet et précaire d'une domination à laquelle les fidèles pourraient toujours échapper, et que le Christ anéantirait.

## C. *VISION PRÉPARATOIRE A LA LUTTE DES FORCES MISES EN PRÉSENCE* (XIV, 6-20).

INT. — *Avant de contempler la guerre des Bêtes contre l'Agneau, Jean a une vision, ou une série de visions, qui en présage déjà le résultat. L'unité de cette péricope ressort déjà du fait qu'il y paraît* sept *personnages célestes* (v. infra). *De même que XII-XIV, 5 correspondait assez bien aux « visions d'introduction » des chap. IV-V, ainsi XIV, 6-20 est parallèle, mais d'une manière bien plus étroite, aux « visions de préparation » de VI-VII. En effet :*

*XIV, 6-11, proclamations préalables des trois Anges, répond à VI, 1-8, les quatre Cavaliers.*

*XIV, 12-13, l'annonce du bonheur des saints répond à VI, 9-11, la consolation aux Martyrs (5e sceau).*

*XIV, 14-20, vision anticipée du double jugement, répond à VI, 12-VII, 6e sceau, avec la même antithèse du sort des bons et de celui des méchants.*

### C. 1° *Les trois Anges qui prédisent la victoire et les vengeances de Dieu* (XVI, 6-11).

INT. — *Les intentions de Dieu et de l'Agneau, pour le châtiment et le salut du monde, avaient été, dans la première section, manifestées au Prophète par l'apparition de quatre cavaliers symboliques; ici, elles le sont par les proclamations de trois Anges; un schéma de 3 (cfr. les 3 Vae) remplace donc un schéma de 4. Il y a d'autres différences; ainsi les Anges annonciateurs du châtiment ne se tiennent pas dans les lieux communs, Guerre, Famine, Peste; l'un annonce les malheurs temporels, l'autre les malheurs spirituels, la damnation, qui menacent les adorateurs de la Bête; la vue prophétique est donc plus précise et plus profonde, ce qui est ordinaire dans cette deuxième section. Mais la ressemblance avec la vision de VI, 1-8, est frappante d'autre part, en ce que la proclamation de l'Evangile avec ses promesses (cfr. le 1er cavalier) précède la menace des fléaux. Nous verrons plus loin comme ce parallélisme continue jusqu'au bout.*

*Inutile ici d'exposer et de discuter en détail les opinions des critiques, et les découpages divers qu'ils ont opérés d'après leurs théories sur les sources* (INT. c. XI). *L'identité continue du plan et l'unité de la langue suffisent amplement à démontrer l'unité d'inspiration et de main.*

C. XIV. 6. Καὶ εἶδον *ἄλλον ἄγγελον *πετόμενον ἐν *μεσουρανήματι, ἔχοντα εὐαγγέλιον αἰώνιον *εὐαγγελίσαι ἐπὶ τοὺς *καθημένους *ἐπὶ τῆς γῆς καὶ *ἐπὶ πᾶν ἔθνος καὶ φυλὴν καὶ γλῶσσαν καὶ λαόν, 7. *λέγων *ἐν φωνῇ μεγάλῃ· Φοβήθητε τὸν θεὸν καὶ δότε αὐτῷ δόξαν, ὅτι ἦλθεν ἡ ὥρα τῆς κρίσεως αὐτοῦ, καὶ *προσκυνήσατε τῷ ποιήσαντι τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ *θάλασσαν καὶ πηγὰς ὑδάτων.

**A. B. 6.** ἄλλον ne manque que δ²-ℵ*-**01**, *rec. K*, quelques *And.* — Remarquer la forme πετάμενον de ℵ; — μεσουραν., cfr. VIII, 13 et IX, 17. — ἐναγγελίσαι, sans préposition ni article, correct; *And.* l'a fait précéder de ἐρχόμενον, sans nécessité. — καθημένους ἐπὶ

τῆς γῆς, expression de *Jér.* XXXII (XXV), 25 = ושבי הארץ ne se trouve qu'ici, quoique ce participe soit très fréquent dans l'*Apoc.*; aussi δ³-Λ-**02** et beaucoup d'*And.* l'ont changé en κατοικοῦντας, par assimilation à la formule ordinaire. — Remarquer les changements de cas après ἐπί, « Grammar of Ungrammar », v. INT. c. x, § II. — ἔθνος καὶ φυλὴν κτλ, cfr. v, 9; VII, 9; x, 11; XI, 9; XIII, 7, etc. (INT., c. x, § III). — Pour la mise en scène, cfr. l' « Aigle » de VIII, 13, et (?) l' « Évangile » de x, 7.

C. 6. Le mot ἄλλος — que *Bousset* supprimerait volontiers, et que *Joh. Weiss* croit sans raison substitué à ἀετός, — distingue probablement cet Ange du 7e Ange des trompettes, le dernier mentionné (*Swete*), ou de tous les précédents (*Spitta*, *B. Weiss*), ou de l'Ange de x, 1, avec lequel il a quelque rapport (*Düsterdieck*); mais en tout cas ce n'est point, contre *Hilgenfeld*, de l' « Agneau » considéré comme un « premier Ange ». Il paraît conçu en opposition avec l'Aigle de VIII, 13; comme lui il vole au zénith, mais c'est pour proclamer une bonne nouvelle au lieu de malédictions.

Qu'est-ce que cet « Évangile éternel »? Ce n'est ni un Évangile venant perfectionner celui de Jésus-Christ, comme l'ont rêvé Joachimites et Luthériens, ni la révélation du siècle futur (*Orig.* in Rom. I, 4), ni la prédication du prophète Élie avant le règne de l'Antéchrist (*Vict.*) ou de tout autre prédicateur fameux dans l'histoire. La meilleure interprétation (surtout si l'on se rappelle l'analogie de VI, 1) est celle qui le rapporte à l'Évangile pur et simple, dit « éternel » parce qu'il ne change pas, par opposition à la loi de Moïse (*Bossuet*). Par conséquent, contre *Bousset* et d'autres, l'idée n'est pas la même que celle de x, 7, où la « bonne nouvelle » consiste à annoncer que le triomphe des saints ne sera pas indéfiniment différé. Ce peut être, comme dit *Holtzmann* « le dessein éternel de Dieu concernant » — mais non exclusivement — « le sort final du monde »; ce n'est pas non plus exclusivement le règne définitif de l'Agneau, décrit aux chapp. XXI-XXII (cfr. *Calmes*). *And.* : un évangile qui a été prédéterminé par Dieu *ab aeterno*; *Joh. Weiss*, un Evangile « für die Ewigkeit gültig ». C'est le même qui se répand d'ores et déjà sous la figure du Premier Cavalier; d'ailleurs, observe encore *Joh. Weiss*, l'Évangile, dans le N. T., n'est pas purement et simplement une « joyeuse nouvelle », puisqu'il promulgue la nécessité de la pénitence, et le jugement contre les impies.

—— A. B. 7. λέγων, sans accord, INT., c. x, § II; *Orig.*, etc. : λέγοντα; — ἐν instrum. (omis A et *lat.*) devant φωνῇ, comme v, 2; XIV, 9, 15; XVIII, 2; en général on a le simple datif; φων. μεγ., cfr. I, 10; v, 12; VI, 10, etc. — προσκυνήσατε = « prosternez-vous », à cause du datif; il s'agit d'exprimer l'adoration par des actes extérieurs, devant le jugement qu'on sent venir; — « ciel, terre, mer, sources », même division qu'aux Trompettes et aux Coupes, *infra*.

C. 7. Il faut entendre le « jugement » au sens large; ici, comme la suite le montre, il s'applique spécialement à Babylone et à la Bête, réalités historiques. Ce n'est pas un « dernier avertissement » avant la catastrophe définitive (contre *Holtzm.*), et ce

C. XIV. 6. Et je vis un autre Ange volant au zénith, qui avait un évangile éternel pour répandre l'Évangile sur ceux qui sont assis sur la terre, et sur toute nation et tribu et langue et peuple, 7. disant d'une grande voix : « Craignez Dieu, et donnez-lui gloire, car [elle] est venue l'heure de son jugement! Et prosternez-vous devant Celui qui a fait le ciel et la terre, et [la] mer et [les] sources des eaux. »

signe ne se rapporte même pas uniquement à Babylone (contre *Calmes*, *Bousset*); mais il est commandé à *tous les habitants de la terre* d'adorer le vrai Dieu, et non la Bête, sous quelque forme que se présente celle-ci.

8. Καὶ *ἄλλος ἄγγελος δεύτερος ἠκολούθησεν λέγων· Ἔπεσεν ἔπεσεν Βαβυλὼν ἡ μεγάλη, ἣ ἐκ τοῦ οἴνου τοῦ θυμοῦ τῆς πορνείας αὐτῆς πεπότικεν πάντα τὰ ἔθνη.

9. Καὶ ἄλλος ἄγγελος τρίτος ἠκολούθησεν αὐτοῖς λέγων *ἐν φωνῇ μεγάλῃ· Εἴ τις *προσκυνεῖ τὸ θηρίον καὶ τὴν εἰκόνα αὐτοῦ, καὶ λαμβάνει χάραγμα ἐπὶ *τοῦ μετώπου αὐτοῦ ἢ ἐπὶ *τὴν χεῖρα αὐτοῦ, 10. *καὶ αὐτὸς πίεται *ἐκ τοῦ οἴνου τοῦ θυμοῦ τοῦ θεοῦ τοῦ κεκερασμένου ἀκράτου ἐν τῷ ποτηρίῳ τῆς ὀργῆς αὐτοῦ, καὶ *βασανισθήσεται *ἐν πυρὶ καὶ θείῳ ἐνώπιον *ἀγγέλων ἁγίων καὶ ἐνώπιον τοῦ ἀρνίου. 11. Καὶ ὁ καπνὸς τοῦ βασανισμοῦ *αὐτῶν εἰς αἰῶνας αἰώνων ἀναβαίνει, καὶ οὐκ ἔχουσιν ἀνάπαυσιν ἡμέρας καὶ νυκτὸς οἱ *προσκυνοῦντες τὸ θηρίον καὶ τὴν εἰκόνα αὐτοῦ, καὶ *εἴ τις λαμβάνει τὸ χάραγμα τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ.

—— **A. 8.** δεύτερος manque δ505-14-69, δ600-57-296, α201-22-632, *vulg.* — « ceciderunt », de *Prim.*, suppose πέπτωκαν pour πέπωκαν, substitué à πεπότικεν ℵ^c, al., *boh.*, *arm.*

**B. C. 8.** Cet Ange est l'annonciateur des malheurs temporels et politiques des ennemis de Dieu, tous représentés sous la figure de Babylone = Rome. Il parle au passé prophétique, tant cette chute est certaine, et clame toute sa joie dans le double ἔπεσεν. Les lecteurs de l'Apocalypse sont supposés familiers déjà avec ce nom symbolique, qui désigne certainement Rome, d'après les chapitres XVI-XVIII; Rome est ainsi appelée *Sib.* V, vers 143, 159; *Bar. syr.* LXVII, 1; I *Pet.* V, 13, etc.; la désignation devait être courante dans les milieux juifs et chrétiens du Ier siècle. Cette chute fera l'objet des prophéties de XVII-XVIII; nous avons donc encore ici un « emboîtement », le troisième ou quatrième. Elle est annoncée en termes analogues à ceux des prophètes parlant de l'empire assyrien, *Is.* XXI, 9; *Jér.* L, 2; LI, 8; *Isaïe*, *Nahum*, etc. flétrissent également Ninive, Babylone, Tyr, pour leur πορνεία. Ce reproche, qui reparaîtra comme stéréotypé XVI, 19; XVII, 5; XIX, 15, vise à la fois l'idolâtrie et les mœurs dissolues de la Rome païenne; le « vin » signifie à la fois l'enivrement sensuel de ses débauches, et celui de la colère de Dieu (v. *infra*), qui permet une telle ivresse comme châtiment de la perversion religieuse; ainsi *Rom.* I, 18-suiv. (*Bousset*). Du reste, en ce passage de portée très générale, Babylone-Rome peut être comprise symboliquement, comme la capitale de la Bête, quelle qu'elle soit, « la confusion de ce monde et les troubles de la vie présente » (*And.*).

—— **A. B. C. 9.** Ici la référence au ch. XIII devient tout à fait directe. — ἐν φων. μεγ., *supra*, v. 7. — προσκ. avec l'accusatif (excepté C et quelques autres, datif) = « adorer » — τὸ devant χάραγμα, dans qqs *And.* et 1073. — Changements de cas après ἐπί, v. *supra*, au v. 6; τῷ μετώπῳ dans ℵ. — « Le vin de la colère de Dieu », cfr. *Jér.* LI, 7; *Osée* VII, 5, est opposé sarcastiquement au « vin de la prostitution ». Mieux vaut subir tous les maux dont les païens menacent les fidèles, la mise au ban de la société, même la mort (v. ch. XIII), que de boire à cette coupe-là!

—— **A. 10.** La particule καί doit être le ו hébreu de l'apodose (*Bousset*). — A et δ505-14-69 ont le pluriel βασανισθήσονται, accord *ad sensum*, justifié par αὐτῶν du verset suivant. — οἶνον κεραννύναι signifie littéralement « mêler le vin », mais, puisque ce vin est ἄκρατος, il faut bien admettre ici le sens dérivé de « préparer, servir le vin » (*Holtzm.*); il y a là une sorte de jeu de mots peut-être inconscient. — τῶν devant ἀγγέλων, de *rec. K* et quelques *And.*, est admis de *B. Weiss*.

**B. C. 10.** Les malheurs annoncés par l'Ange précédent fondaient sur une ville, une société, donc ils étaient temporels; le troisième Ange menace de la damnation les individus qui adorent la Bête, car l'individu est immortel. Ils seront torturés en présence de saints anges, ce qui joindra la honte à leur supplice, et, chose encore plus effroyable, en présence de l'Agneau leur Rédempteur; cfr. « la colère de l'Agneau »

8. Et un autre Ange, un deuxième, [le] suivit, disant : « Elle est tombée, elle est tombée BABYLONE la grande, qui du vin de la fureur de sa prostitution a abreuvé tous les peuples ! »

9. Et un autre Ange, un troisième, les suivit, disant d'une grande voix : « Si quelqu'un adore la BÊTE et son image, et [en] reçoit [l']empreinte sur son front ou sur sa main, 10. lui-même boira du vin de la fureur de Dieu, qui a été versé sans mélange dans le calice de sa colère, et il sera tourmenté dans le feu et le soufre, en face d'anges Saints et en face de l'Agneau. 11. Et la fumée de leur tourment s'élève pour des siècles de siècles, et ils n'ont pas de repos, de jour ni de nuit, ceux qui adorent la BÊTE et son image, et si quelqu'un reçoit l'empreinte de son nom ».

VI, 10 et, I, 7 : « videbit eum omnis oculus, et qui eum pupugerunt. » Si l'Agneau n'est nommé qu'après les Anges, ce peut être aussi à cause de l'habitude juive d'associer les Anges à Dieu immédiatement, cfr. I, 4-suiv. (*Bousset*). Le supplice du feu dans l'enfer est comparé à un « vin non mêlé », non mélangé d'eau, pour exprimer la violence de la douleur.

—— **A. B. 11.** αὐτῶν, accord *ad sensum*. Pour ἀναβαίνει, qui n'est peut-être pas un présent prophétique, puisque l'enfer est déjà trop peuplé, on rencontre aussi ἀναβαίνων et ἀναβηθήσεται. — προσκ. acc. = adorer; par-ci par-là le datif, corrections mal entendues. — χάραγμα, cfr. XIII, 10.

**C. 11.** C'est un vrai manifeste guerrier, dit *Bousset*, contre le culte des Césars; — αἰῶνας αἰώνων : l'article ne manque qu'ici dans cette formule si fréquente. Ce passage enseigne l'éternité des peines infernales; si αἰων, en ionien et chez les tragiques, signifiait « vie », la prose attique l'employait au sens d' « éternité », qui a passé dans la Bible. Les papyrus l'emploient tantôt pour signifier « période de vie » (d'où le sens dérivé « âge du monde », et Eons = personnalités divines qui y président), tantôt, même au singulier, pour désigner toute la suite des âges (V. *Moulton-Milligan.*), ainsi dans les acclamations populaires aux empereurs-dieux. « Ni jour ni nuit », c'est la contre-partie infernale de la louange sans repos des Chérubins, IV, 8. (*Holtzmann*).

C. 2°. *Promesse de béatitude adressée aux saints* (XIV, 12-13).

INT. — *Le bonheur promis aux fidèles du Christ s'oppose à la menace de damnation contre les sectateurs de la Bête. De même, au 5° sceau, auquel cette petite péricope correspond très exactement par la place et le sens général, la plainte des martyrs était calmée, non seulement par l'annonce du triomphe relativement prochain, mais par le don d'une robe blanche, c'est-à-dire de la béatitude, sans attendre la consommation* (*VI, 9-suiv.*).

Völter *donne 12 à l' « Éditeur » et 13 au « Reviseur »;* Weyland, *les deux à l' « Éditeur »;* Spitta, *id.;* Erbes *les divise entre ses deux premières apocalypses;* Bruston *les attribue probablement à Jean. Le mieux est certainement de considérer ces deux versets comme liés, avec* Vischer, Bruston, Joh. Weiss, etc., *ainsi que nous essaierons de l'établir. Ils font d'ailleurs très bien suite à ce qui précède.*

C. XIV. 12. Ὧδε ἡ ὑπομονὴ τῶν ἁγίων ἐστίν, *οἱ τηροῦντες τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ καὶ τὴν πίστιν Ἰησοῦ. 13. Καὶ ἤκουσα *φωνῆς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ λεγούσης· Γράψον· Μακάριοι οἱ νεκροὶ οἱ ἐν κυρίῳ ἀποθνήσκοντες *ἀπάρτι. *Ναί, λέγει τὸ πνεῦμα, *ἵνα *ἀναπαήσονται *ἐκ τῶν κόπων αὐτῶν· τὰ γὰρ ἔργα αὐτῶν ἀκολουθεῖ *μετ' αὐτῶν.

**A. B. 12.** Le nominatif τηροῦντες, après ἁγίων, peut être une sorte de parenthèse (Int, c. x, § II); ℵ, al. : τῶν τηρούντων. — τηρεῖν, ἐντολή, mots surtout johanniques (Int, c. xiii, ii, § I). — Avertissements semblables, avec ὧδε, xiii, 9; xvii, 9. — τὴν πίστιν Ἰησοῦ, cfr. ii, 13 τὴν πίστιν μου, et Paul, *Gal. Rom.*, toujours le génitif objectif.

**C. 12.** La formule ὧδε, d'après les parallèles ci-dessus, a toujours pour effet d'attirer l'attention sur ce qui suit; dans notre passage, le καί du verset suivant pourrait faire difficulté, car il paraîtrait de prime abord introduire une idée nouvelle ; mais l'auteur a pu l'employer simplement par habitude. Avec d'autres traducteurs, nous rapportons donc cet avertissement à la promesse qui suit. Elle n'est cependant pas sans lien avec les menaces précédentes : la patience des saints est fortifiée aussi par la certitude de la ruine de leurs persécuteurs. Qu'on se figure, dit *Bousset*, l'effet de tels avertissements dans la lecture publique, quand Jean s'écarte un moment de son rôle de voyant et de narrateur pour exhorter comme un prophète et un pasteur inspiré!

**A. B. 13.** φωνήν, dans 1073. — ναί omis ℵ*, *boh*; la *Vulg.* l'a remplacé par *jam;* — ἀπάρτι, hellénistique (en deux mots ἀπ' ἄρτι *Mat.* xxiii, 39, xxvi, 29, 64; *Joh.* xiii, 19; xiv, 7, formation analogue à ἕως ἄρτι), signifie chez Matthieu « bientôt, d'ici peu, dans quelque temps » (pour le commencement d'un état qui doit se prolonger) plutôt que strictement « désormais »; mais chez Jean, précisément, il signifie « dès à présent »; ἄρτι, dit du moment strictement présent, est habituel dans la Κοινή, papyrus et N. T.; en ionien, ἀπαρτί, oxyton, signifiait « exactement ». ἀπάρτι doit être relié à un des mots précédents, μακάριοι ou ἀποθνήσκοντες, et non à ce qui suit comme l'a cru la Vulgate, qui n'a pas lu la particule ναί, marquant une séparation. — Donc λέγει τὸ πνεῦμα (cfr. la fin des Lettres) est une incise. — Pour le sens de ἵνα, assez inattendu ici, et suivi d'un futur, v. Int. c. x, § II, cfr. Int. xiii, ii, § I. — ἀναπαήσονται de ℵ, C, A, *Tisch, W.-H., Nestle,* etc. (ἀναπαύσωνται *rec. K.*, al., *Soden;* αναπαύσονται Q, al.; ἀναπαύονται, α504-135-1876, al.) est un futur déponent hellénistique de ἀναπαύομαι; cfr. ἀναπαήσεται dans un logion de Jésus, *Ox. Pap.* iv, 654, ἐπαναπαήσεται *Luc.* x, 6, ℵ, B*; καταπαήσεταν et formes similaires, dans des inscriptions et papyrus; ἐπάην a été formé, semble-t-il d'après ἐκάην de καίω, aor. 1er ἔκαυσα, semblable à ἔπαυσα (*Blass-Deb.* § 78). — Emploi de ἐκ (Int. c. x, § I-II); et de μετά après ἀκολουθεῖν, (Int. c. x, § II). — οἱ ἐν κυρίῳ ἀποθ. cfr. I *Cor.* xv, 18 οἱ κοιμηθέντες ἐν Χριστῷ; I *Thess.* iv, 16 : οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ. — Μακάριοι, deuxième « béatitude » de l'Apocalypse; il y en a *sept* en tout, i, 3; xiv, 13; xvi, 15; xix, 9; xx, 6; xxii, 7, 14.

**C. 13.** Ce verset est de la plus haute importance. Tandis que les adorateurs de la Bête vont à la damnation, les fidèles, déclare solennellement le Prophète au nom de l'Esprit-Saint, peuvent compter dès leur mort, c'est-à-dire sans attendre la Parousie, sur la récompense de leurs œuvres ; car elles les accompagnent dans l'autre monde, et la bonté paternelle de Dieu ne voudra pas leur faire attendre la rétribution de leurs mérites. Ils « se reposeront », non moins que les martyrs (vi, 11), probablement parce qu'ils recevront, comme dans cet autre passage, la céleste robe blanche. Cela ne veut donc pas dire que la récompense approche parce que la catastrophe finale ne sera plus différée (ἀπάρτι signifie le présent; — contre *Düsterdieck, Holtzm.*); ce n'est pas non plus une invitation au martyre, proclamant bienheureux ceux qui vont tomber dans la lutte contre la Bête (cfr. *Bousset, Joh. Weiss*); ce bonheur est promis à tous ceux qui résisteront à la séduction, même sans être obligés d'y laisser leur vie; car ἀποθ. ἐν κυρίῳ ne

C. XIV. 12. Ici [est] la patience des Saints — ceux qui observent les commandements de Dieu et la foi de Jésus! 13 Et j'entendis une voix [venant] du ciel qui disait : « Ecris : Bienheureux les morts qui meurent dans le Seigneur, dès à présent! Oui, dit l'Esprit, pour qu'ils se reposent de leurs labeurs; car leurs œuvres suivent avec eux! »

peut être qu'une expression de sens général, comme κοιμηθέντες ἐν κυρίῳ; le verbe ἀποθνήσκω remplace bien en certains cas le passif d'ἀποκτείνω; mais, en soi, à moins que le contexte ne le détermine autrement, il est synonyme de θνήσκω, et signifie « mourir » en général, non nécessairement « être tué ».

Donc tous les fidèles qui ont observé les commandements, placé leur foi en Jésus, jusqu'au jour de leur mort, qu'ils soient martyrs ou non, jouiront au ciel, sans attendre la fin du monde, de la récompense méritée par leurs œuvres. Ce jour de la délivrance et du repos est tout près pour chaque individu; que pourraient donc leur faire les menaces de Satan et de ses Bêtes, déjà condamnés à la ruine éternelle?

C. 3° *Vision anticipée et antithétique du double jugement sur les élus et les réprouvés* (XIV, 14-20).

INT. — *Ce petit morceau est un des plus remarquables de l'Apocalypse, au moins pour la composition. « Par sa simplicité d'allure et sa vivacité d'images, dit fort justement* Calmes, *il rappelle l'inspiration des anciens prophètes. » Le parallélisme est d'une rigueur qui n'a guère d'exemple dans le reste du livre; enfin le Christ y est présenté d'une manière nouvelle, qu'on est obligé de mettre d'accord avec la christologie évidente de Jean. Pour toutes ces raisons, on y voit d'ordinaire une source juive* (Weyland : ℵ; Sabatier, *depuis le v. 6;* Spitta; J²; al.; *cependant* Völter *l'attribue à Jean-Marc, mais transpose la péricope après XIX, 4;* Erbes, *au chrétien de 62;* Bruston, *à l'Apocalypse sous Néron;* Joh. Weiss, *à Jean d'Asie*). *Nous croirions volontiers, avec Sabatier, que, dans sa forme primitive, cette scène était un morceau isolé d'une Apocalypse juive.* (INT. c. XI et XII).

*Il est plus facile d'en déterminer le sens que l'origine. La plupart des critiques y voient la fin d'une source, ou d'une Apocalypse partielle insérée dans le grand écrit; leur raison est qu'elle décrit la Parousie et le jugement final, ce qui ne saurait être qu'une conclusion. Ainsi, pour* Joh. Weiss, *c'est la fin de l'écrit fondamental de Jean d'Asie.* Bousset *pense que, à l'origine, c'était bien une description du dernier jugement; mais l'Apocalyptique de dernière main l'aurait autrement comprise, en l'empruntant; peut-être l'eût-il trouvée dans un contexte étendu, auquel il aurait pris encore XI, 3-13 (à cause de* ἔξω τῆς πόλεως, *XIV, 20), VII, 1-8, XIV, 1-3, et quelques passages de XIII, 11-suiv., mais en fondant si bien tous ces éléments qu'il est difficile de délimiter les emprunts.*

*Il est en effet incontestable que la langue particulière de Jean s'affirme dans ce morceau en tout ce qu'elle a de plus individuel* (ὅμοιον υἱὸν ἀνθρώπου, *etc.*)*; certains traits, l'* « *autel* », *la* « *ville* », *les* « *chevaux* », *ne peuvent se comprendre qu'en fonction d'autres passages du livre. Si donc une source écrite est demeurée ici dans l'imagination du Voyant, l'inspiration et le travail littéraire l'ont profondément transformée pour l'adapter au contexte général.*

*A la place qu'elle occupe, ce n'est plus du tout, en effet, une conclusion d'Apocalypse, mais une vision anticipée placée à la fin d'une série préparatoire, avant les Fléaux des* Coupes, *absolument comme la vision du 6ᵉ sceau (VI, 12-VII), avant ceux des* Trom-

pettes. *Même symétrie, même antithèse périodique, comme le commentaire va le démontrer; le plan général de l'Apocalypse se poursuit ainsi avec une rigueur remarquable dans toutes les grandes lignes. Un autre signe du lien de XIV, 14-20 avec XIV, 6-13, c'est qu'en unissant ces deux morceaux, on trouve encore* un septénaire divisé en 3 + 4; *après les trois personnages célestes isolés de XIV, 6-11, il en apparaît quatre groupés dans une scène antithétique; l'auteur, décidément, tient à ce procédé surprenant! XIV, 12-13, formait une sorte d'intermède, absolument comme VI, 9-11. Tout cela, c'est la signature de Jean, et, à notre avis, l'indication très nette, par cette symétrie, du sens qu'il attachait à cette scène, — un sens simplement préparatoire : il voit, ici encore, non pas une exécution, mais le résultat anticipé de ce qui s'exécutera sous ses yeux aux visions suivantes. Les trois premiers Anges ont annoncé le sort futur de Rome, des Bêtes et de leurs adorateurs, en même temps que la prédication de l'Évangile, qui assure (12-13) le bonheur éternel et rapproché des croyants; les quatre derniers personnages étendent cette vue au monde entier, dont le Prophète entrevoit dans une échappée le sort final. Si la vision de VI, 12-VII représentait plutôt le double jugement de Dieu à travers l'histoire, ce morceau-ci est plus strictement eschatologique, parce que nous approchons de la fin de la Révélation; il est donc naturel que les vues de Jean aillent se précisant.*

*En fin de compte, XIV, 14-20 est mis là pour faire présager le résultat dernier des scènes qui vont se dérouler du chap. XV au chap. XX, et même la dernière partie, XXI-XXII.*

C. XIV. 14. *Καὶ εἶδον καὶ ἰδοὺ νεφέλη λευκή, καὶ ἐπὶ τὴν νεφέλην *καθήμενον *ὅμοιον υἱὸν ἀνθρώπου, *ἔχων ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ *στέφανον χρυσοῦν, καὶ ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ δρέπανον ὀξύ. 15. Καὶ ἄλλος ἄγγελος ἐξῆλθεν ἐκ τοῦ ναοῦ, κράζων *ἐν φωνῇ μεγάλῃ τῷ καθημένῳ ἐπὶ τῆς νεφέλης· Πέμψον τὸ δρέπανόν σου καὶ θέρισον, ὅτι ἦλθεν ἡ ὥρα *θερίσαι, ὅτι *ἐξηράνθη ὁ θερισμὸς τῆς γῆς. 16. Καὶ ἔβαλεν ὁ καθήμενος ἐπὶ τῆς νεφέλης τὸ δρέπανον αὐτοῦ ἐπὶ τὴν γῆν, καὶ ἐθερίσθη ἡ γῆ.*

**A. B. 14.** καὶ εἶδον καὶ ἰδού, même formule de transition que IV, 1; VI, 2, 5, 8; XIV, 1; — καθήμενον. accus., un second εἶδον peut bien être sous-entendu (INT. c. X, § II) — ὅμοιον υἱὸν ἀνθρώπου, cfr. I, 13 (v. *ad loc.*) et noter la persistance de ce singulier accord, Corrections : *And.*, καθήμενος ὅμοιος; υἱῷ pour υἱόν, $\delta^3$-C-**04**, *And.*, *g*, *vulg.*, *Prim.* — ἔχων pour l'accus. (INT. c. X, § II); correction ἔχοντα, ℵ, al., *g*, *vulg.* — στέφανος ici synonyme de διάδημα (*infra*) — ἐπὶ τὴν νεφέλην, cfr. la venue du Fils de l'Homme pour le jugement, *Dan.* VII, 13-14; *Mat.* XXIV, 30, et parallèles; *Synopt.*, passim; *Apoc.* I, 7.

**C. 14.** Le Fils de l'Homme apparaît ici dans le même appareil que chez Daniel, sur une nuée *blanche*, ce qui est un signe favorable (EXC. XII), car il vient moissonner le bon grain des élus. Ce n'est donc point, dans cette eschatologie chrétienne, pour faire la guerre; car le στέφανος peut aussi bien être l'emblème de la royauté que de la conquête, et *André* l'a compris dans ce sens. Qu'il apparaisse en tête d'une série d'Anges, ce n'est pas là un trait sur lequel il faille insister comme le font *Holtzm.* et *Spitta*, qui l'interprètent par *Hen. éth.* XLVI, 1 où le Fils de l'homme a « une figure pleine de grâce, comme un des Anges saints »; il pourrait cependant tenir à une origine juive du morceau; mais il y a d'autres façons de l'expliquer (*infra*, v. 15). Notons la réserve de la description : « *quelqu'un d'assis sur une nuée* », comme Dieu, ch. IV, était « *quelqu'un d'assis sur le trône* ». Dans tous les passages où Jean introduit Dieu ou le Christ en vision, ch. I, IV, V, XII, XIV, XIX, XXII, il évite de les nommer directement; une crainte, un respect mystérieux les distinguent ainsi de tous les autres personnages.

Surtout il se donne bien garde d'appeler le « Fils d'Homme » du nom d'Ange. Il a d'ailleurs trop clairement exprimé, à travers tout son livre, la transcendance divine du Messie, pour qu'il y eût moyen, ici, de se méprendre.

**A. 15.** *And.* ajoute σου devant ἡ ὥρα. — τοῦ préposé à θερίσαι *rec. K.*, θερισμοῦ ℵ, al. — ἐν φων. μεγ., v. *supra* **A-B.** 7; plus bas, v. 18, φων. μεγ. sans ἐν. — ἐξηράνθη, aoriste « constatif » : la moisson a séché, c'est-à-dire est arrivée à la maturité parfaite; le grain doit sécher pour mûrir : ce n'est pas le blé séché en herbe, comme *Joël*, I, 17 : ἐξηράνθη σῖτος.

**B. 15.** Pour δρέπανον, θερισμός, cfr. *Marc* IV, 29; *Mat.* XIII, 39. Pour le sens de la moisson, cfr. I *Thess*, IV, 17; *Mat.* IX, 37; *Joh.* IV, 35-38, et les paraboles synoptiques sur le semeur et la semence. — Le ναός est-il celui de XI, 19; XIV, 17, ou bien de XI, 1? question difficile à trancher (v. *infra*). Pour le thème de tout le morceau, cfr. *Joël* III, 13 (IV, 1-suiv.) : ἐξαποστείλατε δρέπανα, ὅτι παρέστηκεν τρυγητός· — εἰσπορεύεσθε, πατεῖτε, διότι πλήρης ὁ ληνός; comme dans l'*Apoc.*, l'image est double, moisson et vendange.

**C. 15.** L'adjectif ἄλλος ne dégrade pas, malgré *Bousset*, la figure du Messie, rabaissée jusqu'à celle des Anges; car il peut tout naturellement se rapporter à l'Ange du v. 9, et non au mystérieux et royal καθήμενος. Devons-nous être surpris qu'un Ange appelle le Christ-Juge, lui donne, pour ainsi dire, un avertissement et un signal? Si l'on ne veut pas y voir une trace littéraire d'origine juive, n'influant d'ailleurs nullement sur la christologie manifeste de l'Apôtre, on n'a qu'à se rappeler que, au ch. VI, c'est un

C. XIV. 14. Et je vis; et voici une nuée blanche, et sur la nuée [quelqu'un] d'assis, pareil à un FILS D'HOMME, qui avait sur sa tête une couronne d'or, et dans sa main une faucille aiguisée. 15. Et un autre Ange sortit du temple, criant d'une grande voix à Celui qui était assis sur la nuée : « Envoie ta faucille et moissonne, parce que l'heure est venue de moissonner, parce qu'elle est sèche, la moisson de la terre ». 16. Et Celui qui était assis sur la nuée jeta sa faucille sur la terre, et la terre fut moissonnée.

Chérubin qui a dit : « Viens » au Cavalier de l'Évangile. La mise en scène serait la même ici : l'Ange qui sort du Temple — si c'est le Temple céleste — est, comme le Chérubin, un des plus hauts messagers de Dieu le Père, son intervention montrerait que c'est la Divinité elle-même, cachée dans le Temple, qui dit à Jésus, jugeant comme homme, comme Messie, d'exécuter son œuvre définitive. Mais, si l'on considère le ναός comme l'image de l'Église (XI, 1), opposé ainsi à celui du v. 18, alors le sens sera encore plus satisfaisant : c'est l'Ange gardien des fidèles qui exprime à son chef le vœu devenu irrésistible de l'Épouse dont les mérites sont complets : « l'Esprit et l'Épouse disent : Viens! » (XXII, 17). Ainsi *Hugues* : « l'universalité des saints »; *Albert*, et d'autres au Moyen Age.

Mais que signifie la « moisson » métaphorique? Dans Joël, et d'autres passages de l'A. T., il s'agit des ennemis de Dieu, *Is.* XVIII, 5; *Jér.* LI, 33; le sens d'*Osée* VI, 11, est plus douteux. Dans un passage du N. T. *Mat.* XIII, 39, la moisson est prise au sens le plus général : « La moisson est la consommation du siècle »; mais ailleurs, *Mat.* IX, 37-38, *Luc* X, 2, *Mat.* XIII, 30, le sens est franchement favorable, il s'agit des âmes appelées à la foi et au salut, même des élus dans le dernier passage (σῖτον) et jamais de la récolte des réprouvés.

Ici, il faut nécessairement admettre ce dernier sens (les élus), sans quoi la seconde image, celle de la vendange, ferait double emploi, sans rien ajouter à l'idée, fait sans autre exemple dans l'Apocalypse; car on ne saurait parler ici d' « ondulations », les deux

17. Καὶ ἄλλος ἄγγελος ἐξῆλθεν ἐκ τοῦ ναοῦ τοῦ ἐν τῷ οὐρανῷ, ἔχων καὶ αὐτὸς δρέπανον ὀξύ. 18. Καὶ ἄλλος ἄγγελος ἐξῆλθεν ἐκ τοῦ θυσιαστηρίου, [ὁ] ἔχων ἐξουσίαν ἐπὶ τοῦ πυρός, καὶ ἐφώνησεν φωνῇ μεγάλῃ τῷ ἔχοντι τὸ δρέπανον τὸ ὀξὺ λέγων. Πέμψον σου τὸ δρέπανον τὸ ὀξύ, καὶ τρύγησον τοὺς βότρυας τῆς ἀμπέλου τῆς γῆς, ὅτι ἤκμασαν αἱ σταφυλαὶ αὐτῆς. 19. Καὶ ἔβαλεν ὁ ἄγγελος τὸ δρέπανον αὐτοῦ εἰς τὴν γῆν, καὶ ἐτρύγησεν τὴν ἄμπελον τῆς γῆς, καὶ ἔβαλεν εἰς τὴν ληνὸν τοῦ θυμοῦ τοῦ θεοῦ *τὸν μέγαν. 20. Καὶ ἐπατήθη ἡ ληνὸς ἔξωθεν τῆς πόλεως, καὶ ἐξῆλθεν αἷμα ἐκ τῆς ληνοῦ ἄχρι τῶν χαλινῶν τῶν ἵππων *ἀπὸ σταδίων χιλίων ἑξακοσίων.

visions étant de même étendue, tout à fait sur le même plan et strictement parallèles; la première, contre *Hugues, Albert,* al., n'est pas plus générale que l'autre. Aussi *Joh. Weiss* a-t-il bien reconnu qu'il y a deux jugements; mais il les spécifie à tort comme un jugement général sur les nations (moisson), et un autre sur Israël, la « vigne de la terre » *Jér.* II, 21. Dans une scène de jugement, il serait étrange qu'il ne fût pas question des élus : ce serait contraire à l'esprit d'encouragement et d'enthousiasme de tout le livre. Aussi avons-nous non pas la répétition d'une seule idée sous deux figures, comme dans le distique de Joël, mais deux scènes coordonnées et antithétiques, 14-16, et 17-20 (contre *Vict., Bossuet,* qui pense aux deux dévastations de Rome ou de l'Empire par Alaric et Attila, *Holtzmann, Bousset, Calmes,* qui reconnaît pourtant que l'idée de jugement vindicatif se rattache plus spécialement à la vendange). Mais *André* référait déjà ce passage à la parabole du bon grain qui rapporte trente, soixante et cent; ainsi l'ont compris un certain nombre d'auteurs que cite Holtzmann, *Bengel, Storr, Hofmann, Ebrard,* puis *Alford, Bruston* et *Swete.* Si le passage de Joël a eu quelque influence, elle est de pure forme; la vision de Jean en a modifié profondément le sens, comme pour la vision des chars de Zacharie au ch. VI (contre *Bousset*). La blancheur de la nuée, le parallélisme de l'ensemble avec les Sceaux, fortifient notre interprétation.

——— **A. C. 16.** τῇ νεφέλῃ *rec. K.*, τὴν νεφ. C, *And.* passim. — *Swete,* rappelant ingénieusement *Mat.* X, 34 : οὐκ ἦλθον βαλεῖν εἰρήνην, observe que le mot ἔβαλεν ne suggère pas nécessairement l'idée de violence ou de châtiment; et puis, que l'accomplissement de ce travail peut occuper une génération ou un âge du monde; cependant, ici, le sens proprement eschatologique prédomine.

——— **B. C. 17.** Ici commence une scène parallèle antithétiquement à 14-16. — τοῦ ναοῦ τοῦ ἐν τῷ οὐρ., cfr. XI, 19. — Noter, après *Aréthas,* que cite et approuve *Swete,* cette nuance d'une délicate beauté : tandis que le Seigneur récolte lui-même la moisson des élus, il laisse à un esprit subordonné, à un Ange, la charge de la vengeance. De même les Anges des trompettes faisaient pleuvoir les fléaux sur le monde que le Premier Cavalier parcourait seulement pour le convertir.

——— **A. B. 18.** Verset parallèle à 15. — ἐκ τοῦ θυσ. cf. VI, 9 ou VIII, 3. — ὁ, dans *Tisch., B. Weiss,* douteux pour *W-H.*, rejeté de *Soden,* etc. — Ange préposé au feu, cfr. l'Ange des eaux, XVI, 5.

**C. 18.** Cet Ange vient « de l'autel ». Est-ce celui des holocaustes, ou celui des parfums? Dans le premier cas, il y aurait une relation insinuée entre ce jugement de colère et la prière des martyrs au 5e sceau; dans le second, avec la prière des saints, VIII, 3, par laquelle est amenée la sonnerie des trompettes, prodrome de la consommation. Comme cet Ange a « pouvoir sur le feu » — ce qui nous apprend, dit *André,* qu'il y a des Anges préposés aux divers domaines de la nature, v. INT. c. V, I, § III, I et II, § I, 1, — nous verrions plus volontiers un lien entre cette scène et celle de l'autel des parfums, VIII, 3-5; il y a peut-être aussi une affinité entre cet Ange du feu et le feu infernal,

17. Et un autre ange sortit du temple qui est dans le ciel, ayant lui aussi une faucille aiguisée. 18. Et un autre Ange sortit de l'autel, celui qui a autorité sur le feu, et il se fit entendre avec une grande voix à celui qui avait la faucille aiguisée, disant : « Envoie ta faucille aiguisée, et vendange les grappes de la vigne de la terre, parce qu'ils ont mûri, ses raisins! » 19. Et l'Ange jeta sa faucille sur la terre, et il vendangea la vigne de la terre, et il jeta dans la cuve de la colère de Dieu, la grande [cuve]. 20. Et la cuve fut foulée en dehors de la ville, et il sortit du sang de la cuve jusqu'aux mors des chevaux, à une distance de mille six cents stades.

qui est le vrai sens de la « cuve de colère » du verset suivant. ἥκμασαν, les crimes des impies, comme les mérites des justes, sont arrivés à leur comble.

——— **A. B. 19.** ληνός était généralement masculin, et féminin en poésie, ce qui explique que Jean ait pu employer simultanément les deux genres (τὸν μέγαν); ce ne peut être qu'une faute de distraction, qui montre la rapidité excessive de la rédaction de ce livre (Int. c. x, ii et xiii, fin). Corrections : τὸν μ. omis (O30-55-468, *arm.*), τὴν μεγάλην, (ℵ, *And.*, *rec. K.*). — La « cuve de la colère de Dieu », cfr. xix, 15; l'image est inspirée d'Isaïe, lxii, 2-3.

——— **A. B. 20.** ἀπό marquant la distance, johannique, cfr. *Joh.* xi, 18; xxi, 8, (*Bousset;* Int. c. x et xiii). — Pour le « sang » et les « chevaux », description parallèle dans *Hen. éth.* C, 3.

**C. 20.** Quelle peut être cette « ville » en dehors de laquelle la cuve est foulée? *Bousset* estime que, si elle n'est pas déterminée, c'est qu'on aurait ici un fragment utilisé; que ce pourrait être Jérusalem, d'après le ch. xi, ou Babel, d'après xiv, 8, et que l'Apocalyptique de dernière main y a peut-être vu Rome. Mais n'est-il pas tout indiqué de l'identifier à la « Sion » de ce chapitre même, au début? Par conséquent c'est Jérusalem (*Joh. Weiss, Swete*), comme xi, 2, mais Jérusalem idéalisée, Jérusalem quartier général de l'Agneau, la « Cité bien-aimée » de xx, 9, ou même le séjour des élus de xxi. Les anciens prophètes, et les apocryphes à peu près contemporains de Jean, représentaient le jugement de vengeance, au grand jour de Jahweh, comme s'exécutant dans la vallée de Josaphat (*Joël* iii, 12), sur le mont des Oliviers (*Zach.* xiv, 4), à Sion (IV *Esd.* xiii, 35; *Bar. syr.* xl, 1). Au ch. xvi, 16, la grande bataille contre les rois se livrera aussi en Palestine (« Armagedon », v. *ad loc.*).

1600 vient sans doute ici comme carré du nombre sacré 40, pour montrer la grandeur du désastre. Beaucoup d'exégètes l'ont entendu de la longueur approximative de la Palestine, de Dan à Bersabée, etc.; il en est même qui pensent au golfe de Suez, fort inattendu ici (voir *Holtzm.*) Contentons-nous, avec *Holtzmann,* de remarquer que c'est encore un multiple de 4, nombre des régions du monde et des vents. *Vict :* « omnes mundi quatuor partes »; la terre entière sera inondée de sang, quand l'Agneau se sera élancé de Sion.

L'image du sang jusqu'au frein des chevaux, qui se retrouve chez Hénoch, doit être traditionnelle. Rien, dans le contexte immédiat, n'explique ces « chevaux », image tout à fait isolée, même hétérogène. Nous ne l'interpréterons pas mystiquement avec *André.* Faut-il croire, comme *Bousset,* que ce soit encore l'indice d'un fragment intercalé? Mais plutôt on serait tenté de l'interpréter par les chevaux du ch. vi, ou la chevauchée infernale de la 6e trompette, plaie temporelle suprême, ou la cavalerie des rois de l'Orient qui sera écrasée au ch. xvi, ou l'armée des Bêtes du ch. xix, ou les chevaux blancs de xix, 14, ou Gog et Magog du ch. xx. Voici la solution qui nous paraît, à nous, la mieux fondée. Elle est intéressante, parce qu'elle nous montre com-

ment certains symboles demeurent à l'état continu, sous-jacents, dans l'esprit du Prophète, et passent d'une scène à l'autre sans qu'il songe à le noter expressément :

Le grand jour de Jahweh était figuré chez les anciens par une bataille exterminatrice (A. T. passim); cette image se retrouvera aux chap. XIX et XX. Ensuite cette victoire a été signifiée par la métaphore d'une cuve foulée, d'où jaillit le sang comme le jus rouge du raisin : « Torcular calcavi solus », dit le Vainqueur d'Edom, *Is.* LXIII. Il y a eu alliance et superposition de symboles consacrés; on a pris indifféremment l'un pour l'autre; la cuve, dans notre chapitre, symbolise une bataille, symbole elle-même de la condamnation des réprouvés; c'est un symbolisme à plusieurs degrés, les métaphores s'échangeant comme des mots synonymes (INT. C. VI). Au ch. XIX, 15, où une bataille sera décrite, la cuve reparaîtra. Ici la vision flotte entre le Messie comme fouleur (XIX, 15 d'après *Is.* LXIII), et l'Ange son ministre pour les vengeances.

Nous reconnaissons donc les traits d'un tableau assez harmonique, et constamment présent à l'esprit du voyant, qui émerge aux chap. XIV, XIX et XX. Les chevaux sont ceux des ennemis, ou ceux de l'armée du ciel qui suit le Verbe triomphateur (XIX, 14). Malgré la variabilité déconcertante des symboles, il y a une grande continuité de description pour qui sait la voir; loin de faire penser à des sources différentes, malgré l'enchevêtrement avec d'autres figures, c'est un signe d'unité de conception et de main.

## D. *EXÉCUTION DES VENGEANCES DIVINES SUR LES BÊTES ET BABYLONE* (XV-XIX).

INT. — *Cette section assez considérable, qui correspond à VIII-XI, contient la péripétie et le dénouement du drame historique dont les personnages ont été présentés XII-XIV, 6, et dont l'issue a été prévue XIV, 6-fin. Elle se divise elle-même en trois parties :*

1° *Vision des* 7 coupes de colère, *plus ou moins calquée sur celle des Trompettes, et qui, comme celle-ci, décrit schématiquement la punition des ennemis de Dieu, les Bêtes et l'Empire romain (type de la Cité du Diable), d'une manière indivise et tout à fait générale* (XV-XVI).

2° *Jugement de la puissance contemporaine qui personnifie actuellement la Bête, c'est-à-dire de* Rome-Babylone (XVII-XIX, 10) ;

3° *Jugement universel contre les Bêtes en soi, sous toutes leurs formes* (XIX, 11-21).

### D 1° LES SEPT COUPES DE LA COLÈRE DE DIEU (XV-XVI).

INT. — *L'auteur nomme les fléaux qu'il va décrire* πληγὰς ἑπτὰ τὰς ἐσχάτας, ὅτι ἐν αὐταῖς ἐτελέσθη ὁ θυμὸς τοῦ θεοῦ. *Faut-il entendre par là que ce sont les tout derniers châtiments de Dieu, ceux qui consommeront la ruine du monde pervers, en s'ajoutant aux fléaux des Trompettes? Mais, observe* Joh. Weiss, *qui attribue* ἐσχάτας *à une adaptation, plutôt maladroite, de l' « Éditeur », ces fléaux ne sont pas pires ni plus décisifs que les précédents. D'ailleurs nous avons vu la 7e trompette amener déjà la fin du monde; cette série nouvelle n'est donc pas « dernière », contre* Holtzmann, *par rapport aux* πληγαί *mentionnées IX, 20.* Swete *explique le qualificatif, non par le fait qu'il ne doive arriver encore d'autres fléaux après les Coupes, mais parce que ce seraient les dernières manifestations « cosmiques » de la colère de Dieu. Cette opinion ne nous paraît guère admissible, attendu que ces sept plaies ne sont pas exclusivement cosmiques, quelques-unes même ne le sont pas du tout. Nous préférons la solution qu'indique trop brièvement* Bousset :

*Les fléaux des Coupes sont dits « derniers » — soit parce qu'ils sont les derniers dans la rédaction, les luttes qui suivront à partir de XVII y étant déjà implicitement contenues; — soit plutôt parce qu'ils présentent, sous un angle plus étroit que les Trompettes, l'ensemble des calamités des « derniers temps »; — soit, ce qui nous satisferait mieux encore, parce qu'ils sont « derniers » en regard du malheur du règne des Bêtes, (le 3e Vae, c. XIII), étant la destruction de leur empire.* (Voir comm. de XVI, 21). *En tout cas, ils ne sauraient être postérieurs aux fléaux des Trompettes, qui embrassaient tout le cours de l'histoire, jusqu'à la fin inclusivement. C'en est plutôt une* « récapitulation ».

*Admettre ici la théorie de la « Récapitulation », appuyée sur tant d'autorités* (INT. c. VII et c. XIV), *ce n'est pas dire que l'auteur se répète purement et simplement, sans autre but que de varier ses images, et de causer de nouvelles impressions de terreur ou d'espérance. Les 7 Coupes se distingueront des 7 Trompettes en ce que celles-ci avaient un sens typique général et indéterminé, tandis que les Coupes sont plus « historiques », ayant un rapport étroit avec les Bêtes; elles visent donc d'abord l'Empire romain, et il y a une part de vérité dans l'exégèse de* Bossuet, *malgré les précisions trop grandes d'un système qui rapporte exclusivement ces prophéties au règne de Valérien ou*

*d'autres empereurs déterminés; mais les Coupes n'en gardent pas moins leur valeur typique pour toutes les autres périodes qui pourront suivre la chute de Rome, jusqu'à la destruction parfaite de l'Antéchrist perpétuel.*

*Avant de décrire l'exécution, saint Jean fait encore une préface.*

D 1° a-b. *Les Anges reçoivent les coupes devant la foule céleste* (XV-XVI, 1).

INT. — *Cette péricope présente une grande analogie avec VIII, 2-6, dernière préparation aux châtiments des Trompettes; seulement elle a plus d'ampleur. De part et d'autre, les Anges du châtiment sont mentionnés au commencement et à la fin du morceau; dans l'intervalle, une scène céleste qui est une sorte de cérémonie liturgique. La différence consiste en ce que, au ch. VIII, c'était un Ange qui servait d'intermédiaire pour offrir à Dieu les prières anxieuses des saints; ici c'est toute l'Église qui apparaît transportée au ciel (comme VII, 9-fin et infra, XXI-XXII); elle ne prie plus seulement, mais elle chante avec enthousiasme la certitude de la victoire divine et de la conversion du monde. C'est que nous approchons du terme de la Révélation, les visions deviennent de plus en plus sereines et triomphantes.*

*La structure de cette scène est remarquable; nous y trouvons trois « volutes », comme au ch. XII, avec des précisions successives : 1°) au v. 1, dans une sorte de titre, d' « Ueberschrift »* (Bousset), *la mention des 7 Anges et des 7 plaies; 2° aux vv. 5-6, ces Anges, magnifiquement décrits, sortent du Temple céleste, avec leurs fléaux en main; 3° aux vv. XV, 7-XVI, 1, on les voit recevoir leur mission et leurs coupes de la main d'un des quatre Animaux; car le décor du ch. IV subsiste toujours. C'est faute d'avoir compris cette disposition caractéristique que force critiques ne voient encore en tout cela que des doublets oiseux, qui révèleraient des sources mal juxtaposées. Ainsi* Joh. Weiss *attribue à Q les versets 5-6 (sauf interpolation des mots « la tente du témoignage dans le ciel »), et 8; à l' « Éditeur », les vv. 1-4; interpolation de 5; 7. Dans notre système, il devient superflu de discuter ces vues.*

*Remarquons encore un trait qui montre combien est étroit le parallélisme entre les visions préliminaires des deux grandes sections prophétiques. Nous y retrouvons le même schéma de 3, qui se mêle dans l'Apocalypse à ceux de 7 et de 4. En effet, dans la première partie, avant la sonnerie des Trompettes, s'est déroulée une triple scène d'espoir ou de triomphe :*

*1° La promesse aux martyrs (VI, 9-11); — 2° la procession montant de la terre au ciel (VII, 9-17) — 3° l'effet des prières des saints (VIII 3-5).*

*Et, dans la présente section, avant l'effusion des Coupes, nous trouvons :*

*1° La sécurité de l'armée de l'Agneau, sur le mont Sion (XIV, 1-5); — 2° la moisson des élus (XIV, 14-16); — 3° le triomphe anticipé des vainqueurs de la Bête (XV, 2-4)* (1). *C'est d'abord l'Église en armes sur la terre; puis l'Église dans le jugement qui la sauve; enfin la cohabitation au ciel de l'Église militante et triomphante, comme aux chap. VII, et,* infra, *XX,* puis *XXI-XXII.*

*Parmi ces scènes, les deux premières respectivement, VI, 9-11 et VII, 9-17, d'une part, XIV, 1-5 et XIV, 14-16 de l'autre, appartiennent aux visions préliminaires; les troisièmes, VIII, 3-5 et XV, 2-4, font partie de l'exorde des « visions d'exécution ».*

A. B. C. 1. καὶ εἶδον, formule de transition ordinaire. — σημεῖον est référé par ἄλλο à XII, 1-3; le style, comme la composition (INT. *supra*) rappelle ce chap. XII. — ἐν instrum.

(1) Il y aurait *quatre* passages de cet esprit dans les préparations aux Coupes, si nous ajoutons XIV, 12-13. Mais ces versets, quoique parallèles à VI, 9-11, pour la place et en partie pour le sens, ne sont pas une *description,* non plus que VI, 1, et XIV, 6-7.

(Int. c. x, § II) — ἐτελέσθη, aoriste équivalant à un parfait prophétique, voir x, 7. — Comparer ce verset à 5-6 et 7-suiv., c'est comme une « première onde », une indication, un titre. — Les 7 Anges, d'après leur fonction, doivent être les mêmes que ceux des Trompettes, voir viii, 2 **C**.

——— **A. B. 2.** — ὡς montre que l'auteur a bien conscience de ne voir que des symboles de réalités transcendantes (Int. c. v, 1 § I, et c. xii). — θάλασσαν, κτλ, cfr. iv, 6; l'auteur revient au décor du chap. iv, qu'il n'a jamais perdu de vue, et l'absence d'article ne prouve pas qu'il s'agisse de quelque chose de nouveau; c'est sa manière, cfr. xiii, 1, θηρίον sans article (*Swete*); le temple céleste, les 4 Animaux vont aussi reparaître; — νικῶντας, participe présent, cfr. le ὁ νικῶν (τῷ νικ.) de la fin des Lettres. — ἐκ après νικ. est assez irrégulier. *Holtzm.* : « ἐκ τοῦ θηρ. κτλ, die Macht andeutend, *aus* welcher der Sieg befreit »; la Bête, etc., c'est un monde d'ennemis *d'où* ils savent se dégager. — θηρ. εικ. αριθ. cfr. xiii, 1,14, 17; xiv, 9,11; *infra* xix, 20; xx, 4. — Ce chapitre montre donc qu'il y a un lien intime entre les deux sections prophétiques, dont les principales figures se trouvent ici combinées.

**C. 2.** La mer de cristal (le firmament du chap. iv), est ici mêlée de feu, trait nouveau qui s'expliquerait bien par les vues cosmologiques des anciens, la foudre mêlée à l'océan céleste (*Hen. sl.* xxiv, 2, *Bousset*), ou encore la flamme des étoiles; cela n'exclut pas d'ailleurs les interprétations spirituelles des anciens : le baptême (*Vict.*), la pureté, et le feu qui éprouve les œuvres, d'après I *Cor.* iii, 13 (*André*). Le présent νικῶντας montre qu'il ne s'agit point d'une victoire passée, mais plutôt d'un succès que les fidèles sont en train de remporter. Aussi, dans ces heureux vainqueurs, ne verrons-nous pas exclusivement des martyrs, malgré *Calmes, Bousset, Joh. Weiss* et même *Swete;* pas même uniquement des morts arrivés au salut. La comparaison avec la scène analogue de vii, 9-fin, et, plus loin, avec le Millenium du ch. xx, nous fait croire bien plutôt qu'il s'agit de toute l'Église, militante et triomphante, qui se révèle au Prophète dans son indissoluble unité; ceux qui vivent ici-bas de la grâce sont déjà, en leur vie intérieure, transportés au ciel, concitoyens des bienheureux qui sont dans la gloire (*Phil.* iii, 20). Déjà ils peuvent faire vibrer les harpes divines, cfr. xiv, 2.

——— **A. B. 3.** Κύριε ὁ θεός ὁ παντ. cfr. iv, 8; xi, 17; xvi, 7; xxi, 22. Alliance du vocatif, si rare dans l'*Apoc.*, avec le nominatif, voir Int., c. x, § II; plus bas, ὁ βασ. pour le vocatif, corrigé en βασιλεῦ ℵ*, *And.* — αἰώνων (cfr. *Tobie* xiii, 6) au lieu d'ἐθνῶν, ℵ*, C, Λp11-95-2040, al. *vulg.*, *syr.* — « Le chant de l'Agneau » cfr. sans doute v, 9-13 (*Holtzm.*, *Völter*), et le « chant nouveau » de xiv, 3; le « chant de Moïse » *Ex.* xv, 1-21. Le cantique entier est une composition libre faite surtout d'après les *Ps.* cxlv, 17, et lxxxi, 9; μεγ. καὶ θαυμ. τὰ ἔργα σου, cfr. *Ps.* cxi, 2; cxxxix, 4; δικ. καὶ ἀληθ., union de mots familière à l'*Apoc.*, (Int., c. x, § III) cfr. *Deut.* xxxii, 4; *Ps.* cxlv, 17; ὁ βασ. τῶν ἐθν., cfr. *Zach.* xiv, 9.

**C. 3.** L'allusion au chant que Moïse, le « serviteur de Dieu », comme l'appelle l'A. T., entonna après le passage de la mer Rouge, s'harmonise bien avec la « mer de cristal » au-dessus de laquelle les Vainqueurs ont réussi à monter, en passant par le feu. La plupart des critiques veulent supprimer τὴν ᾠδὴν τοῦ ἀρνίου, opération que *Bousset* reconnaît bien n'être pas nécessaire. Il y a deux cantiques, celui de l'Agneau (qui est probablement celui que les êtres célestes ont entonné à son intronisation, ch. v), et celui de Moïse; les vainqueurs célèbrent ainsi et leur délivrance spirituelle de l'Égypte nouvelle et de ses Pharaons, et le Christ qui les associe à son triomphe sur le péché et la mort (*Swete*). Les anciens, *And.*, *Prim.* ont pourtant cru qu'il s'agissait de cantiques respectivement chantés par les saints de l'Ancien et du Nouveau Testament. On pourrait supposer aussi, pour éviter une contradiction avec le symbolisme de xiv, 3 (v. *ad loc.*) que le cantique de Moïse est chanté par tous les rachetés, quels qu'ils soient, et le cantique de l'Agneau seulement par les Bienheureux et les 144.000 ascètes « qui seuls peuvent l'apprendre ».

C. XV. 1. Καὶ εἶδον ἄλλο *σημεῖον ἐν τῷ οὐρανῷ, μέγα καὶ θαυμαστόν, ἀγγέλους ἑπτὰ ἔχοντας πληγὰς ἑπτὰ τὰς ἐσχάτας, ὅτι *ἐν αὐταῖς *ἐτελέσθη ὁ θυμὸς τοῦ θεοῦ.

2. Καὶ εἶδον *ὡς θάλασσαν ὑαλίνην μεμιγμένην πυρί, καὶ τοὺς *νικῶντας *ἐκ τοῦ θηρίου καὶ ἐκ τῆς εἰκόνος αὐτοῦ καὶ ἐκ τοῦ ἀριθμοῦ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ ἑστῶτας ἐπὶ τὴν θάλασσαν τὴν ὑαλίνην, ἔχοντας κιθάρας τοῦ θεοῦ. 3. Καὶ ᾄδουσιν τὴν ᾠδὴν Μωϋσέως τοῦ δούλου τοῦ θεοῦ καὶ τὴν ᾠδὴν τοῦ ἀρνίου λέγοντες· Μεγάλα καὶ θαυμαστὰ τὰ ἔργα σου, κύριε *ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ· δίκαιαι καὶ ἀληθιναὶ αἱ ὁδοί σου, *ὁ βασιλεὺς τῶν *ἐθνῶν. 4. Τίς *οὐ μὴ φοβηθῇ, *κύριε, καὶ *δοξάσει τὸ ὄνομά σου; ὅτι μόνος ὅσιος, ὅτι πάντα τὰ ἔθνη ἥξουσιν καὶ προσκυνήσουσιν *ἐνώπιον σου, ὅτι τὰ δικαιώματά σου ἐφανερώθησαν.

——— **A. B. 4.** οὐ μὴ, v. Int., c. x, § II; μὴ omis ℵ, al.; on attendrait δοξάσῃ, pour répondre à φοβηθῇ, mais le fut. δοξάσει est bien attesté par A, C, P, et de nombreux autres mss; c'est peut-être que cette « glorification » est surtout réservée à l'avenir, quand les peuples seront convertis, tandis que, dès à présent, à cause des fléaux, ils doivent au moins connaître la crainte. — τίς οὐ μὴ φοβ., cfr. *Jér.* x, 7, en hébreu; — ἥξ. καὶ προσκ., cfr. *Ps.* LXXXV (LXXXVI), 9; — ἐνώπιον après προσκ. donne à ce verbe le sens clair de « se prosterner », mieux encore que s'il y avait le datif (v. *supra*, XIII, 4). — δικαίωμα (cfr. XIX, 8), signifie « acte de justice » prescrit par la loi (*Luc* I, 6; *Rom.* II, 26, al.) ou « juste sentence » rendue par Dieu, *Rom.* I, 32; c'est le sens ici, à moins qu'il ne veuille dire : « les pièces justificatives de ton jugement », comme dans des papyrus cités par *Moulton-Milligan*. La « manifestation » en serait alors la prédication de l'Évangile.

**C. 4.** *Swete* remarque bien, mais sans en tirer la conséquence voulue, qu'il n'y a pas en ce cantique d'allusion au martyre — parce que, dit-il, les martyrs s'oublient eux-mêmes en présence de la gloire de Dieu. Mais ce trait négatif s'explique beaucoup mieux si tous ne sont pas des martyrs; ils peuvent être vainqueurs de la Bête au sens général de νικᾶν chez Jean, sans avoir été mis dans le cas de verser leur sang. Prenons bien soin de remarquer que, avant la ruée des fléaux, ce n'est pas la vengeance que célèbrent ces vainqueurs, mais la conversion des Gentils, à laquelle les fléaux eux-mêmes sont ordonnés; c'est l'esprit de l'Apocalypse chrétienne. Elle se réjouit du triomphe messianique, non de la fin du monde.

——— **A. B. 5.** On constate ici combien la formule μετὰ ταῦτα εἶδον, en dépit de sa teneur littérale, est loin d'indiquer toujours une succession d'événements. — « Le Temple de la tente du témoignage », donc type céleste du temple et du tabernacle de l'A. T. à la fois, cfr. XI, 19.

**C. 5.** Il ne s'agit pas, fût-ce dans une source (contre *J. Weiss*), du temple terrestre — d'ailleurs figuratif — de XI, 1-suiv., mais de celui qu'on a vu déjà ouvert au ciel, XI, 19, pour montrer l'Arche d'Alliance. La miséricorde et les châtiments viennent donc également du sanctuaire, comme de l'autel (VIII, 2-6), parce que les rigueurs elles-mêmes sont ordonnées au salut du Règne de Dieu. Si XI, 19 fait partie de la deuxième section prophétique, comme nous avons cherché à l'établir, alors on pourrait croire, ou que le sanctuaire, entr'ouvert un instant aux yeux du Prophète, s'était refermé, ou que cette figure s'était effacée quelque temps de l'esprit du Voyant; ainsi beaucoup de traits particuliers s'éclipsent ou changent, pour reparaître subitement. Mais je croirais plutôt que le verset XI, 19, était une anticipation de ce passage; il faut joindre les deux pour avoir le sens spirituel complet de cette ouverture du Temple (v. comm. à XI, 19, et Exc. XXV). — Notre verset n'indique pas un nouvel acte des 7 Anges; il précise seulement le v. 1; c'est la « deuxième onde ».

C. xv. 1. Et je vis un autre signe dans le ciel, grand et merveilleux, sept Anges qui avaient sept plaies, les dernières, car par elles est consommée la colère de Dieu.

2. Et je vis comme une mer de verre mêlée de feu, et ceux qui [sortaient] vainqueurs de [la lutte contre] la Bête et son image et le nombre de son nom, se tenant debout sur la mer de verre, ayant des cithares de Dieu. 3. Et ils chantent le cantique de Moïse le serviteur de Dieu, et le cantique de l'Agneau, disant : « Grandes et admirables [sont] tes œuvres, Seigneur, Dieu tout-puissant! justes et véritables tes voies, roi des nations! 4. Qui pourrait ne pas te redouter, Seigneur, et [qui ne] glorifiera ton nom? parce que seul tu es saint, parce que tous les peuples viendront et se prosterneront devant toi, parce que tes justifications ont été manifestées! »

——— **A. B. 6.** ἐκ τοῦ ναοῦ omis *rec. K.* — Pour λίνον on trouve λίθον (C, A, « lapidem » dans quelques exempl. de *vulg.*) ; λίθον, admis de *W.-H.*, semble une erreur de scribe, pourtant *And.* connaît un certain nombre de codex qui le portaient (*Œcumenius,* d'après Diekamp) ; λίνον = λινοῦν est un mot très rare, mais des formes rares et poétiques se rencontrent dans l'Apocalypse ; le mot se trouve en ce sens dans Homère, *Iliade* ix, 661, et *Odyssée* xiii, 73, 118, ainsi que dans Eschyle (*Swete*). — Si λίθον était exact, cfr. *Ezech.* xxviii, 13, sur le roi de Tyr : πάντα λίθον χρηστὸν ἐνδέδεσαι — Pour l'habillement des Anges, cfr. *Ezech.* ix, 2, et le costume du Fils de l'Homme, *Apoc.* i, 13-suiv.

**C. 6.** Le costume des Anges rappelle celui des Anges d'Ézéchiel, ix, qui sortent du Temple pour châtier Jérusalem, et, si l'on admet λίθον, on peut voir une allusion au pectoral du grand prêtre. Ces Anges sont vêtus en prêtres, parce qu'ils sont des λειτουργικὰ πνεύματα (*Heb.* i, 14) ; ils vont, en châtiant, offrir comme un sacrifice à la justice divine (*Swete*).

——— **A. B. 7.** ἀμήν ajouté après αἰώνων, comme dans une doxologie ℵ, *boh.*, al. — « Coupes de colère » cfr. xiv, 10 ; c'est une figure usuelle dans l'A. T. — « un des Animaux » cfr. ch. iv, etc.

**C. 7.** Ces coupes contiennent le breuvage dont ont été menacés les adorateurs de la Bête (xiv, 10) ; elles forment la contre-partie des coupes d'or remplies de parfums que les Animaux et les Vieillards tiennent dans leurs mains (c. v, 8), tandis qu'ils adorent l'Agneau (*Calmes*). C'est à tort que *Swete* y voit des brûle-parfums comme viii, 5. Les coupes sont distribuées par un des Animaux ; c'étaient eux déjà qui avaient appelé les Cavaliers au ch. vi, car ils sont les représentants de la nature, associée à la vengeance de son créateur (*Swete*) ; cependant il ne s'agit pas uniquement de fléaux naturels. — Le symbolisme des coupes n'entraîne en soi qu'une idée de châtiment, contrairement à celui des Trompettes (v. Exc. xx) ; mais l'idée de miséricorde est toujours corrélative.

——— **A. B. 8.** ἐκ τῆς δόξης (ἐκ omis dans le codex d'Œcuménius O10-121-250) signifie que le flamboiement de la Gloire est la cause de cette fumée, cfr. *Ex.* xix, 18 ; *Is.* vi, 4 ; *Ezech.* xliv, 4. — « Personne ne pouvait entrer », cfr. *Ex.* xl, 34-35 ; I *Reg.* viii, 10-11.

**C. 8.** Cette fumée est dans l'A. T. un trait des théophanies : « Deus noster ignis consumens est » (*Heb.* xii, 29). Le sanctuaire devient inaccessible ; cela veut dire peut-être que les jugements de Dieu sont impénétrables, jusqu'à ce qu'on les comprenne en les voyant exécutés complètement au retour du Seigneur (*Bède*). L'idée de l' « état intermédiaire » des âmes, incompatible avec xiv, 12-13 (v. *ad loc.*) est ici très arbitrairement introduite par *André. Holtzm.* l'interprète ainsi : Dieu reste inaccessible jusqu'à ce que sa colère se soit déchargée, c'est-à-dire qu'aucune intercession tardive ne peut

5. Καὶ *μετὰ ταῦτα εἶδον, καὶ ἠνοίγη ὁ ναὸς τῆς σκηνῆς τοῦ μαρτυρίου ἐν τῷ οὐρανῷ,
6 καὶ ἐξῆλθον οἱ ἑπτὰ ἄγγελοι οἱ ἔχοντες τὰς ἑπτὰ πληγὰς ἐκ τοῦ ναοῦ, ἐνδεδυμένοι
*λίνον καθαρὸν λαμπρὸν καὶ περιεζωσμένοι περὶ τὰ στήθη ζώνας χρυσᾶς.
7. Καὶ ἓν ἐκ τῶν τεσσάρων ζώων ἔδωκεν τοῖς ἑπτὰ ἀγγέλοις ἑπτὰ φιάλας χρυσᾶς
γεμούσας τοῦ θυμοῦ τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. 8. Καὶ ἐγεμίσθη
ὁ ναὸς καπνοῦ *ἐκ τῆς δόξης τοῦ θεοῦ καὶ ἐκ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ, καὶ οὐδεὶς ἐδύνατο
εἰσελθεῖν εἰς τὸν ναὸν ἄχρι τελεσθῶσιν αἱ ἑπτὰ πληγαὶ τῶν ἑπτὰ ἀγγέλων.
C. XVI. 1. Καὶ ἤκουσα μεγάλης φωνῆς *ἐκ τοῦ ναοῦ λεγούσης τοῖς ἑπτὰ ἀγγέλοις·
Ὑπάγετε, καὶ *ἐκχέετε τὰς ἑπτὰ φιάλας τοῦ θυμοῦ τοῦ θεοῦ εἰς τὴν γῆν.

arrêter ses jugements. D'ailleurs, c'est là une image consacrée, d'après *Ex.* et I *Reg.*, mais très susceptible d'interprétation spirituelle; elle n'indique nullement, contre *Joh. Weiss* et autres, qu'il se soit d'abord agi ici du temple terrestre.

——— **A. B. C.** XVI, **1.** ἐκ τοῦ ναοῦ omis *rec. K.* — ἐκχέατε, *rec. K., And.* — « Coupes de la colère » cfr. XV, 7. — Cette grande voix qui sort de la demeure de Dieu peut bien être celle de Dieu lui-même, cfr. VI, 6. Si les coupes sont dites versées « sur la terre », quoiqu'elles affectent aussi l'air et les astres, c'est que les fléaux visent plutôt les hommes, les adorateurs de la Bête, que les éléments.

D. 1° c. *Les Anges versent leurs Coupes* (XVI, 2-21).

INT. — Bousset, *après* Weizsäcker, *a bien compris que cette péricope n'est qu'une reprise, faite par le même auteur, des prophéties de VIII-XI, mais sous un rapport plus concret avec les Bêtes et Rome, pour en faire une introduction aux chapitres XVII-XVIII, — auxquels nous devrons ajouter XIX.* Joh. Weiss *a une théorie très compliquée sur des combinaisons de Q et de l' « Éditeur », celui-ci ayant transposé la scène, qui devait être une conclusion dans la source juive, à une place qui ne lui convient pas; Jean n'y aurait aucune part.* Erbes *attribue le morceau entier à la 3e Apocalypse, de l'an 80; pour* Völter *il est de Cérinthe, moins des notes de rédaction;* Weyland *et* Spitta *y entremêlent leurs sources juives —* ℵ *et* 2; J² *et* J¹ *— avec des versets chrétiens, comme le 15e.* Bruston *donne tout au dernier rédacteur, à part 13-16 et 19b, fragments de l'Apoc. de Néron; pour* Sabatier, *13, 14, 16 sont juifs d'origine.*

*En réalité, il n'y a pas de sources reconnaissables; c'est une « récapitulation » — restreinte et adaptée — des plaies des 7 trompettes, avec lesquelles celles-ci ont une analogie frappante, ainsi qu'avec les plaies d'Égypte,* Ex. VII-X. *La quatrième seule est presque entièrement neuve, au moins dans ses effets; puis elles ne sont pas, comme les précédentes, restreintes à un tiers des objets attaqués. La 2e, la 3e, la 5e, la 6e et la 7e correspondent en gros aux trompettes, et toutes sont librement adaptées, pour que l'humanité soit plus directement et plus uniformément atteinte.*

*La différence essentielle, c'est que la 7e coupe ne semble pas, comme la dernière trompette, amener la ruine totale du monde, car des hommes subsistent encore après elle, et non convertis. Nous nous l'expliquons du fait qu'elles sont conçues, d'abord et principalement, en rapport avec des réalités contemporaines, Rome-Babylone, dont l'empire s'écroulera longtemps avant la Parousie (v. ch. XVII). La « récapitulation » n'est donc que relative. Mais, puisque Rome se confond en partie avec la 1re Bête (XVII-XVIII), et que la Bête est encore un symbole plus étendu, signifiant la puissance de l'Antéchrist dans tous les âges, le schéma des sept coupes peut être considéré comme typique aussi, et destiné à se reproduire aussi souvent que les périodes de « 42 mois », jusqu'à la destruction complète de l'ennemi, au ch. XIX. Nous avons vu plus haut en*

5. Et après ces choses, je vis; et il s'ouvrit, le temple de la tente du témoignage dans le ciel; 6 et les Sept Anges qui ont les sept plaies sortirent du temple, revêtus d'un lin pur, brillant, et ceints autour de leurs poitrines de ceintures d'or.

7. Et l'un des Quatre Animaux donna aux sept Anges sept Coupes d'or remplies de la fureur du Dieu qui vit aux siècles des siècles. 8. Et le Temple fut rempli de fumée, en raison de la gloire de Dieu et de sa puissance; et personne ne pouvait entrer dans le Temple, jusqu'à ce que fussent consommées les Sept plaies des Sept Anges.

C. xvi. 1. Et j'entendis une grande voix [sortant] du Temple, qui disait aux Sept Anges : « Allez, et répandez les Sept coupes de la colère de Dieu sur la terre. »

*quel sens ces fléaux sont dits « les derniers ».* Bède *y voyait les luttes de l'Église contre l'Antéchrist eschatologique, se référant à la sixième trompette;* Albert, *un sens spirituel, la condamnation des réprouvés par la prédication des saints.* Bossuet *les rattachait au 2e Vae (IX, 14, cfr. XVI, 12-suiv.) et se représentait toutes les coupes versées à la fois, ou dans un temps fort court — à la différence du son des trompettes — pour figurer les malheurs de l'Empire entre Galien et Maximin Daïa. En réalité, quoiqu'ils visent d'abord l'Antéchrist des premiers siècles, ces fléaux s'étendent sur tous les temps et l'univers entier; par des prolepses, des emboîtements, ils signifient déjà la ruine de Rome et des Bêtes, qui fera la matière étendue des chapitres suivants. Si les coupes répondent aux mêmes réalités que les trompettes, l'ordre est pourtant inverse : les Trompettes descendaient des fléaux cosmiques jusqu'au 3e Vae, domination de Satan et des Bêtes, tandis que les Coupes prennent leur point de départ dans cette domination même, pour décrire les fléaux cosmiques ou historiques qui la ruineront ainsi que l'univers matériel. C'est pourquoi les anciens commentateurs rapportaient les Coupes à une époque postérieure au moins à celles des cinq premières Trompettes; mais cette vue était superficielle, car Jean fait abstraction, autant que faire se peut, de toute succession chronologique, de même que, dans son Évangile, il ne montre que peu de souci des développements partiels des faits ou des idées.*

**A. B. 2.** εἰκόνα dans quelques mss. seulement (*supra*, xiii, 3). — Θηρ., χαρ., εικ., v. *supra*, ch. xiii-xiv. — « Ulcère » cfr. *Ex.* ix, 9-10, sixième plaie d'Égypte; *Deut.* xxviii, 35. — Quelque rapport avec la 1re trompette (plaie de la *Terre*) et avec la cinquième (piqûre des sauterelles-scorpions).

**C. 2.** C'est la menace du deuxième Ange des préparations (xiv, 9-11), qui commence à s'accomplir ici; un ulcère, pareil à celui qui frappa les magiciens de Pharaon, s'attache aux chairs des adorateurs que la magie a procurés à la Bête (*Swete*). On peut l'entendre, avec *André*, al., au sens physique ou au sens moral.

——— **A. B. 3.** Dans ce verset et les suivants, quelques témoins, mais pas toujours les mêmes chaque fois, ajoutent ἄγγελος après le nombre ordinal (*rec. K., And., vulg., syr., boh.*, ℵ, *Prim.* — ζωῆς est la leçon de A, C, *syr.*; ailleurs, ζῶσα, ζώων; — ὡς parfois omis. — Cfr. la 2e trompette, viii, 8-suiv., amplifié d'après *Ex.* vii, 17-21, première plaie d'Égypte. — Apposition du pluriel τὰ κτλ à un singulier, ce qui ne surprend pas dans l'*Apoc.*

**C. 3.** Ici le désastre de la mer n'est pas limité au tiers, comme à la deuxième trompette; ces restrictions n'apparaissent pas dans la section des coupes. Je ne pense

C. XVI. 2. Καὶ ἀπῆλθεν ὁ πρῶτος, καὶ ἐξέχεεν τὴν φιάλην αὐτοῦ εἰς τὴν γῆν, καὶ ἐγένετο ἕλκος κακὸν καὶ πονηρὸν ἐπὶ τοὺς ἀνθρώπους τοὺς ἔχοντας τὸ χάραγμα τοῦ θηρίου καὶ τοὺς προσκυνοντας τῇ *εἰκόνι αὐτοῦ.

3. Καὶ ὁ δεύτερος *ἐξέχεεν τὴν φιάλην αὐτοῦ εἰς τὴν θάλασσαν· καὶ ἐγένετο αἷμα ὡς νεκροῦ, καὶ πᾶσα ψυχὴ *ζωῆς ἀπέθανεν, *τὰ ἐν τῇ θαλάσσῃ.

4. Καὶ ὁ τρίτος ἐξέχεεν τὴν φιάλην αὐτοῦ εἰς τοὺς ποταμοὺς καὶ τὰς πηγὰς τῶν ὑδάτων· καὶ *ἐγένετο αἷμα. 5. Καὶ ἤκουσα τοῦ ἀγγέλου τῶν ὑδάτων λέγοντος· Δίκαιος εἶ, ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν*, ὁ ὅσιος, *ὅτι ταῦτα ἔκρινας, 6 ὅτι αἷμα ἁγίων καὶ προφητῶν ἐξέχεαν, *καὶ *αἷμα αὐτοῖς δέδωκας *πεῖν· ἄξιοί εἰσιν.

pas qu'il faille attacher grande importance à ce détail; l'expression est simplement plus générale. Ainsi Moïse avait changé en sang les eaux du Nil.

——— **A. B. 4.** Amplification de VIII, 10, à la troisième Trompette, encore d'après *Ex.* VII, 17-21. — πηγὰς τῶν ὑδάτων, expression caractéristique de l'*Apoc.* (INT. c. X, § III) — ἐγένοντο A, *af.*, *g*.

**C. 4.** Les eaux douces sont donc frappées à part de la mer, comme dans la section des Trompettes; c'est sûrement la même imagination qui est à l'œuvre. Les hommes devraient tous mourir, faute d'eau. Mais il n'y a ni succession chronologique, ni fléaux à prendre à la lettre (INT. c. V, I § I).

——— **A. B. 5.** ὅσιος seulement ici, et XIV, 5; — ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν, expression caractéristique (INT. c. X, § II), qui démontre encore l'unité de main; ὁ ἐρχόμενος manque ici comme XI, 17; ὃς ἦν *rec K.;* ὁ ὅσιος = vocatif (INT. c. X, § II); sans article A, C, Q et une trentaine de minuscules; de là vient sans doute la fausse liaison de *Vulg.* : « qui es et qui eras sanctus ». — ὅτι explicatif, non causatif.

**C. 5.** Le monde angélique et les saints, figurés plus bas par l'autel, s'unissent pour approuver ce jugement rigoureux. L' « Ange des eaux » rappelle l' « Ange du feu » de XIV, 18; et les « Anges des vents » de VII, 1; cfr. *Hen. eth.* LXVI, 2. Les rabbins usaient souvent de telles expressions; ils donnaient des Anges à presque toute créature, idée qui a peut-être été développée sous l'influence des Perses. Voir INT. c. V, I § II-III et II, § I, 1. Dieu n'est pas appelé ici ὁ ἐρχόμενος, parce qu'il est là déjà, en pleine activité de juge, ce qui se vérifiait encore plus rigoureusement XI, 17, à la 7e trompette.

——— **A. B. 6.** αἵματα, ℵ, Av30-36-2019, a403-39-1918. — Καί pourrait être aussi considéré comme le ו hébraïque de l'apodose. — πεῖν, forme vulgaire, pour πιεῖν, se trouve A et C; cfr. XVIII, 24 et *Ps.* LXXIX, 3.

**C. 6.** La remarque de l'Ange exprime l'indignation concentrée du Prophète devant le spectacle cruel des persécutions; les « saints et les prophètes », alliance de mots rencontrée ailleurs, sont ceux de l'Ancien et du Nouveau Testament; l'asyndeton ἄξιοί εἰσιν accentue l'impression; c'est la contrepartie de XIV, 5.

——— **A. B. 7.** ἐκ ajouté devant θυσιαστ., Q, *And.* passim; Av63-160-2066 ajoute ἄλλον [ἄγγελον?]; *g* traduit ἄλλον, et tous deux suppriment la mention de l'autel. — ἀληθ. καὶ δίκ., expression stéréotypée, comme XV, 3; XIX, 2. — Κύριε, vocatif. INT. c. X, § II. — ὁ θ. ὁ παντοκράτωρ, cfr. I, 8; IV, 8; XI, 17; XV, 3; XVI, 14; XIX, 6, 15; XXI, 22.

**C. 7.** L'autel est personnifié, comme l'indiquerait déjà l'emploi du génitif après ἤκουσα; ce n'est pas « le génie du sacrifice » (cfr. *Holtzm.*), ni le Christ ou les Anges intercesseurs en personne (*And.*, al.), mais plutôt le retentissement des prières des saints qui y sont offertes comme un encens; cette voix, qui part du centre des supplications humaines et des intercessions angéliques, exprime la conformité des volontés de l'Église avec celles de Dieu. Ainsi VIII, 3-5 et IX, 13, le parfum qui monte de l'autel a hâté les châtiments, car ceux-ci contribuent au règne de Dieu, et au salut de l'huma-

C. XVI. 2. Et le premier s'en alla, et répandit sa coupe dans la terre, et il se fit un ulcère malin et pernicieux sur les hommes qui avaient l'empreinte de la Bête et qui se prosternaient devant son image.

3. Et le deuxième répandit sa coupe dans la mer; et elle devint du sang, comme [le sang] d'un mort, et tout être animé périt, ceux qui sont dans la mer.

4. Et le troisième répandit sa coupe dans les fleuves et les sources des eaux; et [ce] devint du sang. 5. Et j'entendis l'Ange des eaux qui disait : « Tu es juste, [toi qui as nom] IL EST ET IL ÉTAIT, le Saint, d'avoir accompli ces jugements! 6 parce qu'ils ont répandu le sang des saints et des prophètes, tu leur as donné aussi du sang à boire! Ils [en] sont dignes. »

nité. Tel est le magnifique opitimisme de l'Apocalypse. Cfr. le rôle de l'autel des holocaustes, VI, 9.

——— **A. B. 8.** ἐν instrum. (INT. c. X, § II), omis ℵ, Av31-Scr.466-598; *vulg.* : « *et* » — Cfr. la 4e Trompette VIII, 12; mais la transformation apportée dans les corps célestes est toute différente; là ils sont obscurcis, ici la flamme du soleil est attisée. De fait il faut prendre ensemble la 4e et la 5e coupes (v. *infra*) pour avoir un parallèle complet à la 4e Trompette. — ἐδόθη αὐτῷ, même formule que VII, 2; VIII, 3; IX, 5; XIII, 7, 15, unité de main.

**C. 8.** Les 4 premières coupes ont atteint immédiatement la nature (terre, eaux et feu), et par elle les hommes; les trois dernières frappent les hommes plus directement; c'est donc encore un vestige d'une division en 4 + 3; mais il faut reconnaître qu'elle est moins marquée qu'ailleurs, car, à la 7e plaie, le cosmique (l'air, 4e élément) se combinera avec l'humain. Un second vestige de ce procédé, c'est la mention de l'impénitence des hommes, depuis cette plaie-ci, au verset prochain, jusqu'à la dernière; mais il ne coïncide pas avec le premier; il y a donc deux divisions de la série des Coupes, respectivement en 4 + 3 et en 3 + 4.

——— **A. B. 9.** ἐνώπιον substitué à τὸ ὄνομα, est une erreur de A; — δοῦναι δόξαν, comme XI, 13 et XIII, 6. Le passage XI, 13 fait contraste, tandis que IX, 20, exprime sous une autre forme la même idée.

**C. 9.** Les hommes ne sont pas immédiatement convertis par ces punitions, depuis les ulcères de la 1re coupe jusqu'à la fièvre de la 4e; le premier résultat, — mais non le dernier prévu de Dieu, — est au contraire de leur faire blasphémer le nom du « Dieu du ciel » d'après XVI, 11, *infra* (sur l'origine de cette expression, voir à XI, 13), c'est-à-dire la Providence invisible, qui les maltraite ainsi, eux et leurs dieux visibles. Ce sinistre refrain va reparaître à la 5e et à la 7e coupe, et, équivalemment, à la 6e. Au sens littéral immédiat, il peut s'agir ici de l'endurcissement des païens de l'Empire, qui, on le sait, attribuèrent à l' « impiété » des chrétiens les nombreuses catastrophes naturelles et politiques des premiers siècles.

——— **A. B. 10.** ἀπὸ pour ἐκ, ℵ, al. (INT., c. X, § II). — ἐμασῶντο, image très forte et très expressive : les hommes se mâchent la langue, pour ne pas dévoiler leurs craintes ou ne pas crier leurs douleurs ; — ἐσκοτωμένη, cfr., comme précédemment, VIII, 12; aussi IX, 2, d'après *Ex.* X, 22, neuvième plaie d'Égypte, et *Is.* VIII, 22. — Le « trône de la Bête », cfr. XIII, 2, et le « trône de Satan » à Pergame, II, 13.

**C. 10.** Il s'agit, au premier sens, de Rome et de la puissance romaine, qui déchoit de sa force et de sa splendeur « faute de la lumière du soleil de justice », comme dit *André*. Cette plaie n'a pas proprement de parallèle dans la série des trompettes; cependant elle rappelle l'obscurcissement des astres, et l'ombre produite par les sauterelles.

7. Καὶ ἤκουσα *τοῦ θυσιαστηρίου λέγοντος· Ναί, *κύριε ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ἀληθιναὶ καὶ δίκαιαι αἱ κρίσεις σου.

8. Καὶ ὁ τέταρτος ἐξέχεεν τὴν φιάλην αὐτοῦ ἐπὶ τὸν ἥλιον· καὶ ἐδόθη αὐτῷ καυματίσαι τοὺς ἀνθρώπους *ἐν πυρί. 9. Καὶ ἐκαυματίσθησαν οἱ ἄνθρωποι καῦμα μέγα, καὶ ἐβλασφήμησαν *τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ τοῦ ἔχοντος τὴν ἐξουσίαν ἐπὶ τὰς πληγὰς ταύτας, καὶ οὐ μετενόησαν δοῦναι αὐτῷ δόξαν.

10. Καὶ ὁ πέμπτος ἐξέχεεν τὴν φιάλην αὐτοῦ ἐπὶ τὸν θρόνον τοῦ θηρίου· καὶ ἐγένετο ἡ βασιλεία αὐτοῦ ἐσκοτωμένη, καὶ *ἐμασῶντο τὰς γλώσσας αὐτῶν *ἐκ τοῦ πόνου. 11. Καὶ ἐβλασφήμησαν τὸν θεὸν τοῦ οὐρανοῦ ἐκ τῶν πόνων αὐτῶν καὶ ἐκ τῶν ἑλκῶν αὐτῶν, καὶ οὐ μετενόησαν ἐκ τῶν ἔργων αὐτῶν.

Comme ce dernier fléau (la 5e trompette ou 1er Vae), la 5e coupe paraît amener un flot de douleurs morales, vraisemblablement les blessures d'orgueil, les ambitions déçues, la prospérité morte; car c'est le siège même du pouvoir hostile, le lieu d'où l'Antéchrist gouvernait et éblouissait le monde, qui est maintenant attaqué. Mais l'humanité, d'après le verset suivant, ne comprend pas encore la leçon.

——— **A. B. 11.** Omissions dans ℵ, qui en est si plein (par faute ordinairement d'homoioteleuton), que nous ne les notons plus. — ἑλκῶν, cfr. XVI, 2, résume les maux physiques — « Dieu du ciel », v. *supra*. — Les πόνοι sont surtout les fatigues et les peines morales, qui se multiplient, avec les maux physiques, aux temps des décadences; cfr. *Col.* IV, 13; *Apoc.* XXI, 4.

——— **A. B. 12.** L'article τόν est placé devant Εὐφρ. dans C, A., Ap11-95-2040, *And.*, admis de *Soden*, et omis *rec. K*, ℵ, al., *Nestle*, *Tisch.*; hésitations chez *W-H* et *Bousset*. — Cfr. 6e trompette, IX, 13-21. — Les « rois », cfr. XVI, 14; XVII, 12, etc.; « rois de l'Orient », voir *Apoc.* IX, 14-15, et les passages des Sibyllins qui menacent d'une invasion des Parthes conduits par Néron, *Sib.* IV, 137-139; *Sib.* V, 363-364, etc. (Exc. XXXIV). — Pour l'image du fleuve desséché, cfr. *Ex.* XIV (la mer Rouge), *Josué*, III, 13-17 (le Jourdain), et *Is.* XI, 15-16; XLIV, 27; LI, 10; cfr. *Esd.* XIII, 43-47.

**C. 12.** La péricope 12-16 contient la plaie la plus intéressante par ses rapports avec le reste du livre, et celle qui effraie le plus par ses insinuations mystérieuses; Jean était violemment ému quand il a écrit ces lignes, il en résulte quelque chose d'incohérent et de rocailleux dans le style. La mention de l'Euphrate la fait correspondre exactement à la 6e trompette (IX, 14-15), bien qu'elle soit traitée sur un tout autre ton. C'est l'abominable fléau de la guerre qui reparaît, comme VI, 4; IX, 13-21; XIV, 19-20, et plus loin XVII, 16; XIX, 17-21; XX, 7-9 (ainsi exactement encore *sept* mentions!) Jean l'a toujours représenté comme la principale calamité extérieure, suivant en cela l'exemple des prophètes et l'expérience douloureuse de l'histoire. *Bousset*, à bon droit, reconnaît ici une prolepse (« emboîtement ») de XVII, 16; les « rois » sont déjà les « 10 cornes » alliées de la Bête (v. *ad loc.*); de même *Holtzmann*, *Weizsäcker*. Jean a conçu ces ennemis, symboliquement, sous la figure des Parthes (cfr. ch. IX), qui étaient alors les plus dangereux adversaires de Rome. Quant au rapport que peut avoir cette prophétie avec la légende du « Nero redux », d'après *Eichhorn*, *Heinrici*, *Ewald*, *Volkmar*, *Hilgenfeld*, *Völter*, *Holtzmann*, *Bousset*, etc., nous en traiterons plus loin (Exc. XXXIV). Disons déjà que le Prophète, sans partager les croyances superstitieuses de son temps, a condensé ici les terreurs flottantes que le nom des Parthes inspirait à l'Asie, pour en faire la plus frappante image de la dévastation. *André* identifiait déjà ces ennemis à Gog et Magog (cfr. XX, 7-10), venant de la région des Scythes, et conduits par l'Antéchrist, qui naîtra dans la Perse orientale, de la tribu de Dan qui y a été exilée. Mais Gog et Magog, comme les Parthes, ne sont qu'une figure. Les « rois de

7. Et j'entendis l'autel qui disait : « Oui, Seigneur, Dieu tout-puissant, véritables et justes [sont] tes jugements ! »

8. Et le quatrième répandit sa coupe sur le soleil ; et il lui fut donné de brûler les hommes par le feu. 9. Et les hommes furent brûlés d'une grande (?) fièvre, et ils blasphémèrent le nom du Dieu qui a l'autorité sur ces plaies, et ils ne se convertirent pas pour lui rendre gloire.

10. Et le cinquième répandit sa coupe sur le trône de la Bête ; et son royaume devint enténébré, et ils se mâchaient la langue à force d'affliction. 11. Et ils blasphémèrent le Dieu du ciel par suite de leurs afflictions et de leurs ulcères, et ils ne se convertirent pas de leurs œuvres.

l'Orient », l'ennemi le plus proche au Ier siècle, sont les avant-coureurs des forces qui se rassembleront pour la grande guerre (*infra*, v. 14; *Swete*). Pour ces instruments de sa vengeance, Dieu opère le même miracle qu'il fit pour le peuple élu dans la mer Rouge et le Jourdain, et au moyen duquel les Prophètes ont plusieurs fois figuré l'accès facile donné par Dieu vers les peuples qu'il veut châtier.

Ainsi l'Empire romain, comme ses antitypes, après l'affaiblissement intérieur figuré à la 5e Coupe, se trouve maintenant exposé aux assauts extérieurs de la guerre étrangère.

**A. B. 13.** ἐδόθη pour εἶδον, ℵ. — Quelques témoins omettent τρία, ou ἀκάθαρτα, ou ὡς βάτραχοι (remarquer le nominatif, Int., c. x, § II) ; d'autres portent ὡς βατράχους (ℵ*), ὅμοια βατράχοις ; *And.* lit βάτραχα et ajoute ἐκπορευθέντα, pour la clarté. — « Grenouilles », cfr. *Hermas,* Vis. iv, 1, les *sauterelles* qui sortent de la bouche du Monstre ; les grenouilles rappellent la 2e plaie d'Égypte, *Ex.* viii, 1-suiv. — Dragon, Bête, cfr. xii, xiii, xvii, etc. ; « Faux Prophète », cfr. xiii, 11, pour le sens, et, pour le mot lui-même, xix, 20 ; xx, 10.

**C. 13.** Le Dragon reparaît ; il est sans doute resté sur le sable où Jean l'a vu xii, 18, épuisé et blessé, mais surveillant le travail de ses lieutenants. Cette mention inattendue montre encore une fois la continuité parfaite de toute cette partie. Nous connaissons la Bête ; quant au « Faux Prophète », malgré *Calmes,* qui fait ici bien des confusions, c'est évidemment la Deuxième Bête du chap. xiii ; le verset xix, 20, rapproché de xiii, 14, le démontrerait s'il en était besoin (v. *ad loc.*).

Que signifient les « grenouilles » ? La plaie d'Égypte a pu suggérer cette figure ; mais nous les trouvons ici transformées en démons (v. 14). Elles peuvent avoir une analogie, par leur malfaisance, avec les sauterelles de la 5e trompette (cfr. *Hermas,* supra) ; ainsi, dans les deux sections, les animaux jouent un rôle. *André* l'explique, « διὰ τὸ ἰώδες αὐτῶν, καὶ βορβορώδες, καὶ ἀκάθαρτον », des tentations qui excitent les passions impures. *S. Augustin* dit mieux : « Rana est loquacissima vanitas » (*Aug.* in *Ps.* lxxvii, § 27). C'est le sens préférable ; avec leur « ceaseless, aimless βρεκεκεκεξ κοαξ κοαξ » (*Swete*), leurs croassements importuns et infatigables, elles figurent bien les criailleries, les agitations vaines, les suspicions, les susceptibilités innombrables et mesquines, que les démons attisent pour faire se lancer les nations les unes contre les autres, et contre Dieu. — *Bossuet* cherche à identifier ces grenouilles avec trois imposteurs fameux sous Valérien, Dioclétien et Maximin Daïa ; remarquons plutôt, avec *Holtzmann,* que ces trois esprits impurs correspondent par contraste, un contraste qui fait encore mieux ressortir tout ce qu'ils ont de mesquin et de ridicule, avec les trois grands Anges avertisseurs de xiv, 6-suiv. ; ils travaillent pour le Dragon, comme les Anges pour le Christ. — Comme il s'agit, en premier lieu au moins, d'une lutte contre Rome, on voit déjà que les Deux Bêtes, qui émettent ces grenouilles de leur bouche, ne sont pas

12. Καὶ ὁ ἕκτος ἐξέχεεν τὴν φιάλην αὐτοῦ ἐπὶ τὸν ποταμὸν τὸν μέγαν [τὸν] Εὐφρά-
την· καὶ ἐξηράνθη τὸ ὕδωρ αὐτοῦ, ἵνα ἑτοιμασθῇ ἡ ὁδὸς τῶν βασιλέων τῶν ἀπὸ ἀνατολῆς
ἡλίου. 13. Καὶ εἶδον ἐκ τοῦ στόματος τοῦ δράκοντος καὶ ἐκ τοῦ στόματος τοῦ θηρίου
καὶ ἐκ τοῦ στόματος τοῦ ψευδοπροφήτου πνεύματα τρία ἀκάθαρτα ὡς *βάτραχοι·
14 εἰσὶν γὰρ πνεύματα δαιμονίων ποιοῦντα σημεῖα, ἃ ἐκπορεύεται ἐπὶ τοὺς βασιλεῖς
τῆς οἰκουμένης ὅλης, συναγαγεῖν αὐτοὺς εἰς τὸν πόλεμον τῆς ἡμέρας τῆς μεγάλης
τοῦ θεοῦ τοῦ παντοκράτορος. 15. Ἰδοὺ ἔρχομαι ὡς κλέπτης· μακάριος ὁ γρηγορῶν καὶ
τηρῶν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ, ἵνα μὴ γυμνὸς περιπατῇ καὶ *βλέπωσιν τὴν ἀσχημοσύνην αὐτοῦ.
16. Καὶ *συνήγαγεν αὐτοὺς εἰς τὸν τόπον τὸν καλούμενον ἑβραϊστὶ *Ἁρμαγεδών.

liées nécessairement à l'Empire romain, et embrassent des réalités bien plus étendues.

——— **A. B. 14.** ἐκείνης ajouté après ἡμέρας, *rec. K.*, Av 20-r 1-1r; — δαιμονίων, génitif épexégétique, plutôt que possessif comme « les Anges du Dragon », XI, 9. — Le « grand Jour » annonce XVII, 14 et XIX, 11-suivants; cfr. *Joël* II, 11, 31; *Soph.* I, 14; cfr. *Jude* 6; même sens que ἡ ἡμέρα ἡ ἐκείνη (היום ההוא des Prophètes), expression paulinienne pour la Parousie (II *Thess.*, II *Tim.*), comme ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου (I-II *Cor.*, *Phil.* etc.), ἡ τοῦ θεοῦ ἡμέρα (II *Pet.* III, 12).

**C. 14.** Nous n'admettons pas, avec *Bousset,* que ces rois de la terre entière soient absolument différents des « rois de l'Orient », comme s'il s'agissait d'une double préparation; les Parthes (symboliques) ne sont que l'avant-garde de l'immense armée rassemblée par les démons. Est-ce une lutte qui se prépare *entre* ces rois, comme l'ont cru les commentateurs grecs? Oui, en partie; mais ces instruments inconscients des vengeances divines, quoiqu'ils puissent se massacrer entre eux et doivent détruire Rome (XVII, 16 : les « Dix Cornes »), ne s'en uniront pas moins pour diriger leurs coups contre l'Agneau (XVII, 14; XIX), et Dieu les exterminera; ainsi peut-on répondre à *Calmes,* qui estime qu'il appartiendrait plutôt aux bons Anges qu'aux démons de prêcher une croisade contre Rome païenne. Car le « Grand Jour, etc. » est le jour décisif de la colère de Dieu, à la Parousie du Christ : « dies irae, dies illa »; il s'agit donc du dernier triomphe, mais entrevu seulement comme terme de beaucoup de châtiments historiques qui doivent le préparer.

Devant la terreur de cette perspective pour les fidèles eux-mêmes, le Christ lui-même va prendre la parole afin de les rassurer.

——— **A. B. 15.** ἔρχεται pour ἔρχομαι, inopportune correction de א*, 0a41-1778, α1573-38-2020. — « Je viens comme un voleur », cfr. l'avertissement à Sardes, III, 3 (v. *ad loc.*) et III, 11, ἔρχομαι ταχύ, encouragement à Philadelphie; *infra,* XXII, 7, 12, 20. — Ordre de « veiller » cfr. *Luc.* XXII, 37 — « Voir la honte » (βλέπωσιν impersonnel, INT., c. X, § II), comme III, 18. — Ce macarisme est le 3e de l'Apocalypse.

**C. 15.** Passage subit du récit prophétique à une exhortation du Seigneur, comme au chapitre XXII. L'idée du « Grand jour » de Dieu appelait naturellement celle de la récompense après laquelle soupiraient les justes, et dont l'attente devait les armer contre la dépression des malheurs temporels. Comme nous sommes arrivés au sixième moment d'un septénaire, c'est la place ordinaire de l'antithèse fondamentale (INT. c. VII). Ici elle est seulement indiquée, non développée largement comme VI, 12-17; VII, ou celle de la 6e Trompette, IX, 13-21; XI, 1-13. Dans cette série des Coupes, les procédés artificiels de composition familiers à l'Apocalypse sont atténués, mais ne disparaissent pas pour autant. L'Avènement promis du Seigneur fait la contrepartie de l'invasion des rois. Les « vêtements » que le fidèle doit garder signifient la grâce, les bonnes œuvres, la foi qui opère par la charité, d'après III, 4-5 (*ad loc.*) et XIX, 8 : τὸ γὰρ βύσσινον τὰ δικαιώματα τῶν ἁγίων ἐστίν.

12. Et le sixième répandit sa coupe sur le fleuve, le grand [fleuve] Euphrate; et son eau fut desséchée, pour que fût préparée la voie des rois [qui viennent] du lever du soleil. 13. Et je vis de la bouche du DRAGON, et de la bouche de la BÊTE, et de la bouche du FAUX PROPHÈTE [sortir] trois esprits impurs, comme des grenouilles; 14 car ce sont des esprits de démons faisant des signes [prodigieux], qui [en] sortent vers les rois de toute la terre habitée, [afin de] les rassembler pour la guerre du grand jour de Dieu le Tout-puissant. 15. — « Voici que je viens comme un voleur! heureux qui veille et garde ses vêtements, pour ne pas s'avancer nu, et pour qu'on ne voie pas sa honte! » — 16. Et ils les rassemblèrent dans le lieu qui est appelé en hébreu Harmagedon.

—— **A. 16.** Pour Ἁρμαγεδών, on trouve Μαγεδών (*rec. K.*, quelques *And.*), ou Μαγεδδόν, Μακεδδών, Μαγεδδών, Ἁρμεγηδών, « Arrmagedon » (*vulg*$^{cl.}$). — Le sujet de συνήγαγεν est πνεύματα du v. 14, pluriel neutre; ailleurs συνήγαγον ℵ, *syr*$^{gw}$, « congregabit » dans quelques codex *vulg.*

**C. 16.** Cette réunion des rois, à l'appel des grenouilles, n'a que bien peu de rapport avec celle des Anges sur l'Hermon (*Hen. éth.* VI, 6), que l'on cite souvent comme parallèle. Mais que signifie Ἁρμαγεδών, qui est un hapaxlégomène absolu? La forme hébraïque insinue déjà que ce nom est un symbole (cfr. « Abaddon », de IX, 11). Presque tous reconnaissent que c'est הַר מְגִדּוֹן, le « mont de Megiddo » et non עַר (=עִיר), מְגִדּוֹן la « ville de Megiddo ». Il est d'autant plus difficile de l'interpréter que Mageddo est dans la plaie d'Esdrelon, et non sur une montagne. *André,* autrefois, spéculait sur un sens présumé de ce mot, qui eût signifié « amputation, séparation », à savoir de la vie de la grâce; *Bède*, al., ont aussi cherché des sens mystiques. *Calmes, Cheyne* (Encycl. bibl. col. 3010), *Bousset,* après *Gunkel,* y flairent quelque tradition mythologique perdue. « Verset inexplicable, dit *Calmes*, d'un ancien document où l'on racontait une lutte entre les habitants du ciel. » Le plus curieux dans ce genre est l'idée du panbabyloniste *Jensen* (Rheinisches Museum, XLIX, p. 49, cité par Bousset), qui retrouve ici la divinité infernale Ἐρεσεμιγαδών, mari d'Ereshkigal, la déesse de l'Arallu babylonien; mais ce nom n'existe que dans un texte magique grec d'Égypte. *Ewald*, cité par Holtzmann, en écrivant אר pour הר, découvre une isopséphie de Rome = 304 = רוֹמָה הַגְּדוֹלָה, « Rome la grande ».

Ce trait n'est pourtant pas si mystérieux. Un auteur aussi vieux que *Bossuet* apporte une explication qui paraît tout à fait adéquate. Mageddo, en effet, c'est, dans l'histoire, « le lieu où les rois périssent », Sisara (*Jud.* IV et V;) Ochozias de Juda (II *Reg.* IX, 27); Josias (II *Reg.* XXIII, 29; II *Chron.* XXXV, 22). La plaine avoisinante était un célèbre champ de bataille, maintes fois ensanglanté; c'est là que se heurtaient les armées venues du Nord contre celles de l'Égypte, de la Palestine, et que se décidait le sort de la Syrie. La mort de Josias, particulièrement, avait rendu ce nom lugubre dans la tradition juive; c'était aussi le lieu des lamentations rituelles d'un culte païen, *Zach.* XII, 11. Il est vrai que Mageddo n'a jamais été sur une montagne; mais, observe *Swete,* cette ville était pourtant presque à la base des collines qui descendent du Carmel; peut-être le Galiléen Jean, qui n'ignorait pas cette topographie, a-t-il créé, — et légitimement, — l'expression « montagne de Megiddo », pour assimiler sa prophétie à celle d'Ézéchiel qui place le conflit final, la défaite de Gog, sur les « monts d'Israël » (*Ezech.* XXXVIII, 8, 21; XXXIX, 2, 4, 17; cfr. *Apoc.* XX, 8-suiv.); car notre passage semble bien présager la catastrophe de XIX, 11, 14 (*Holtzm.*), et même celle de XX; c'est encore un

17. Καὶ ὁ ἕβδομος ἐξέχεεν τὴν φιάλην αὐτοῦ ἐπὶ τὸν ἀέρα· καὶ ἐξῆλθεν φωνὴ μεγάλη *ἐκ τοῦ ναοῦ *ἀπὸ τοῦ θρόνου λέγουσα· Γέγονεν. 18. Καὶ ἐγένοντο ἀστραπαὶ καὶ φωναὶ καὶ βρονταὶ καὶ σεισμὸς ἐγένετο μέγας, οἷος οὐκ ἐγένετο ἀφ' οὗ ἄνθρωπος ἐγένετο ἐπὶ τῆς γῆς, τηλικοῦτος σεισμὸς οὕτω μέγας. 19. Καὶ ἐγένετο ἡ πόλις ἡ μεγάλη εἰς τρία μέρη, καὶ αἱ πόλεις τῶν ἐθνῶν ἔπεσαν· καὶ Βαβυλὼν ἡ μεγάλη ἐμνήσθη ἐνώπιον τοῦ θεοῦ δοῦναι αὐτῇ τὸ ποτήριον τοῦ οἴνου τοῦ θυμοῦ τῆς ὀργῆς αὐτοῦ. 20. Καὶ πᾶσα νῆσος ἔφυγεν, καὶ ὄρη οὐχ εὑρέθησαν. 21. Καὶ χάλαζα μεγάλη ὡς ταλαντιαία *καταβαίνει ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐπὶ τοὺς ἀνθρώπους· καὶ ἐβλασφήμησαν οἱ ἄνθρωποι τὸν θεὸν ἐκ τῆς πληγῆς τῆς χαλάζης, ὅτι μεγάλη *ἐστὶν ἡ πληγὴ αὐτῆς σφόδρα.

« emboîtement ». Les rois s'assemblent sur les monts du nord de la Palestine, pendant que l'Agneau et son armée sont campés dans Sion (XIV, 1-5; cfr. XX, 9 et XIV, 20); le choc aura lieu dans la plaine.

« Harmagedon » est donc un mot tout à fait symbolique, une localité allégorique dont le nom seul est une prophétie de désastre; car le passage de *Zach.* XII, 11 fait voir, comme dit *Bossuet,* que « ce lieu, dans le style prophétique, est l'image des grandes douleurs »; où les Juifs se rappelaient que Josias avait péri, et où les païens pleuraient Hadad-Rimmon (*Zach.* ibid).

——— **A. B. 17.** ἀπό pour ἐκ, *rec. K.*, al.; τοῦ ναοῦ omis (nombreux *And.*, *g*, *arm.*) — τοῦ οὐρανοῦ, ajouté par beaucoup de témoins après ναοῦ, et admis de *Soden,* manque A, *boh.*, plusieurs *And.*, *syr.*, *vulg.*, *Prim.*; il est inutile; ℵ porte τοῦ θεοῦ, autre addition; — ἀπὸ τοῦ θρόνου omis ℵ, al., *g*. — La préposition ἐκ signifie le lieu d'où la voix retentit, et ἀπό doit être le point même d'où elle part; le trône où Dieu siège est donc érigé dans le Temple même, ce qui est assez naturel. — Cette plaie affecte l'atmosphère et va produire un orage et de la grêle; cfr. VIII, 7, première Trompette, et la plaie d'Égypte *Ex.* IX, 18-25. — γέγονεν, cfr. XXI, 6.

**C. 17.** Les derniers versets du chapitre décrivent une dernière plaie qui ne trouve pas de correspondance exacte dans la série des Trompettes; car le rapport avec VIII, 7, n'est qu'à la surface, et peut n'être pas intentionnel. Cela n'a rien d'étonnant : la dernière Trompette sonnait la fin du monde, tandis que la dernière Coupe ne fait que ruiner une réalité historique qui revivra sous d'autres formes, puisque la Bête subsiste toujours.

La voix qui part du trône ne peut être que celle de Dieu lui-même, comme, plus loin, à XXI, 6. « C'en est fait » déclare le Tout-Puissant; mais ce n'est pas la fin de l'histoire, contre *Holtzmann*, c'est seulement l'exécution d'un décret particulier de Dieu, d'un décret d'une immense importance, il est vrai, pour les chrétiens d'Asie et pour les Bêtes, puisque, comme nous l'allons voir, il s'agit de la ruine de Rome, du premier et du plus puissant empire de la Bête. D'autre part, Rome sert de type; les puissances futures qui lui ressembleront seront détruites comme elles et de la même manière. On peut donc dire que la solennité de la déclaration divine est motivée par l'extension du sens à toute royauté possible de l'Antéchrist; c'est une prolepse du chapitre XIX. Mais, au sens le plus propre, il ne s'agit que de Babylone; c'est pourquoi l'auteur, dont la vision et la pensée flottent entre la réalité particulière et la réalité générale, décrira encore des luttes postérieures; tout n'est pas fini, si ce n'est en présage.

——— **B. C. 18.** ἀστρ. φωναὶ βρονταί κτλ, formule stéréotypée, caractéristique de l'Apocalypse, cfr. IV, 5, VIII, 5, etc.; σεισμός comme VI, 12; VIII, 5; XI, 19; οἷος οὐκ ἐγένετο κτλ, expression de *Dan.* XII, 1. — Ce tremblement de terre, qui rappelle à *And.* celui qui eut lieu quand Jahweh descendit sur le Sinaï, ne saurait être, malgré *Weizsäcker*, le même que XI, 13; il est bien plus grave, et seulement vindicatif, destructif; il signifie

17. Et le septième répandit sa coupe sur l'air; et il sortit une grande voix du Temple [partant] du trône, qui disait : « C'est fait. » 18. Et il se fit des éclairs et des voix et des tonnerres, et il se fit un grand tremblement de terre, tel qu'il n'y en eut point depuis qu'il y a des hommes sur la terre, un pareil tremblement de terre, aussi grand! 19. Et la grande ville s'en alla (*litt.* devint) en trois morceaux, et les villes des nations tombèrent; et BABYLONE la grande fut remise en mémoire en face de Dieu, [pour] lui donner le calice du vin de la fureur de sa colère. 20. Et toute île s'enfuit, et on ne trouva plus de montagnes. 21. Et une grande grêle, [pesante] comme des talents, descend du ciel sur les hommes; et les hommes blasphémèrent Dieu à la suite de la plaie de la grêle, parce qu'elle est grande, la plaie de cette [grêle], extrêmement.

le bouleversement des puissances humaines nécessaire pour aboutir à un état d'équilibre meilleur.

——— **A. B. 19.** Correction ἔπεσον pour ἔπεσαν (*rec. K.*, al.). V. INT. c. v, § II. — τοῦ, ajouté avant δοῦναι, correction de ℵ, quelques *And.* — « Babylone », cfr. XIV, 8, XVII-XVIII; ἐμνήσθη, cfr. XVIII, 5; ποτήριον, cfr. XIV, 10.

**C. 19.** La « grande ville » n'est pas Jérusalem, comme XI, 8, contre *Weizsäcker*, *Joh. Weiss*, et jadis *André*, qui distingue : « la grande ville », ou ensemble des Juifs et des chrétiens, divisée spirituellement; « Babylone », monde profane en général; les « cités des nations », paganisme. C'est Babylone; la fin du verset ne fait qu'en expliquer le commencement; et Babylone est Rome (*Bossuet*, qui voyait ici la prise de Rome par Alaric, *Holtzmann*, *Bousset*, *Swete*, etc.). *Aréthas* l'entendait de la Constantinople de son temps; chaque époque a sa Babylone.

Ce tremblement de terre est plus qu'un châtiment préliminaire (contre *Bousset*, *Joh. Weiss*); c'est déjà la ruine qui sera décrite aux chapitres XVII et XVIII; encore un « emboîtement ». *Holtzmann* a bien senti ici une prolepse, et il a tort d'en être surpris; depuis le ch. X, de tels emboîtements ou anticipations se multiplient. Dieu s'est souvenu de Babylone (19 c) pour la briser en trois morceaux, c'est-à-dire anéantir sa puissance (19 a); la chute des « cités des nations » qui, soumises à Rome, sont les capitales des provinces de l'Antéchrist, s'ensuit comme une conséquence. Ce désastre, d'après le ch. XVII, doit s'accomplir par la main des rois. Peu importe que, XVII, 16, ils la détruisent par le feu, tandis qu'ici l'image est celle d'un tremblement de terre; ce σεισμός, comme ailleurs, est métaphorique, et Jean est assez indifférent à l'égard de ses métaphores (INT., c. VI, VIII). Le fait lui importait seul, non le mode de son accomplissement.

——— **B. C. 20.** Cfr. VI, 14; XX, 11, et *Ezech.* XXVI, 15, 18. — Les « îles qui fuient », etc., sont l'image de la chute et de la transformation des grands empires.

——— **A. B. C. 21.** καταβαίνει, ἐστιν, présents narratifs irrégulièrement mêlés aux aoristes. — Cfr. la 4e plaie d'Égypte, *Ex.* IX, 18-25, et, si l'on veut, la 1re trompette, VIII, 7. — Le *talent* était, d'après Josèphe, le poids des pierres lancées par les machines de siège, à peu près 40 kg.; cette grêle représente métaphoriquement le poids écrasant de la colère de Dieu (*André*, *Bossuet*). Mais cette plaie, si grande qu'elle soit, laisse survivre l'humanité pécheresse, et ne fait tout d'abord que surexciter ses blasphèmes, comme les fléaux qui ont précédé; c'est un contraste marqué avec la fin de la scène des Deux Témoins (XI, 1-14), qui closait la série des fléaux amenés par les Trompettes. C'est que la série de celles-ci embrassait l'histoire totale, tandis que les coupes n'en présentent, nous l'avons vu, qu'une application partielle aux puissances contempo-

raines, — laquelle, du reste, peut se répéter périodiquement, dans des conjonctures analogues, après chacune des « résurrections » de la Bête alternant avec celles des Témoins (v. comment. de XI, XIII et XVII infra).

Ce v. 21 achève de démontrer que l'épithète d'ἔσχάτας de XV, 1, appliquée aux plaies des Coupes, ne pouvait être prise que dans un sens tout à fait relatif.

### EXC. XXXII.— L'ORDRE DES COUPES.

Point n'est besoin de recourir aux précisions de Grotius et de Bossuet pour reconnaître et admirer la haute valeur de symbole et de prophétie que possède cette vision des Coupes. Elle est, dans l'ordre et le détail, moins conventionnelle que celle des Trompettes, et le Prophète a dû sentir plus d'émotion en la reproduisant. Au lieu de recourir, pour éclairer les ténèbres de l'histoire future, à des combinaisons d'images violentes d'origine plus ou moins mythique, il s'est tenu en contact étroit avec les grandes réalités de son époque, recouvertes de symboles qui, à des Juifs et à des Grecs du Ier siècle, devaient paraître assez rationnels et transparents. Il venait de leur prédire l'approche du Règne de la Bête, et le culte sacrilège qu'elle se ferait rendre sous peine de mort. La terre et ses puissances allaient s'efforcer de remplacer le ciel. Mais Dieu et l'Agneau sont là; les événements, dirigés par l'ordre de Dieu et l'intermédiaire des pouvoirs angéliques, vont faire échouer pitoyablement l'entreprise insensée des Césars romains et de leurs thuriféraires, et conduire Rome elle-même à la ruine. D'abord l' « empreinte de la Bête », imposée comme une condition *sine qua non* pour une vie honorée et tranquille, se changera en un ulcère qui dévorera les chairs, ou plutôt les consciences, et fera des adorateurs de la Force, de l'ordre matériel, un objet de dégoût moral (1re Coupe; cfr. *Rom.* I, 24. sqq.). Le désordre, la cruauté des mœurs fera du monde comme un abattoir où il ne coulera plus que du sang, où l'on en boira; l'Océan lui-même sera comme une mare de sang corrompu. Comme les persécutions, les guerres entre légions, les assassinats réguliers d'empereurs, et la frivolité sanguinaire des jeux romains, se sont bien unis pour réaliser cette prophétie, surtout en ce IIIe siècle qui a vu l'organisation parfaite d'un culte impérial obligatoire, favorisée par tant de « faux agneaux » et « faux prophètes »! (2e et 3e coupe). Toute la vie devient une maladie fiévreuse; le soleil, au lieu de ses rayons bienfaisants, semble verser sur les hommes un pessimisme irrité (4e coupe). Alors l'avenir politique, économique, social, qui avait paru si brillant aux débuts de l'Empire, quand Auguste était proclamé sincèrement « le Sauveur du monde », n'apparaîtra plus que morne, ténébreux, sans espérance (5e coupe). Et l'alourdissement, l'énervement des âmes, l'usure des rouages politiques et sociaux, livrera l'empire sans défense aux invasions étrangères (6e coupe), qui amèneront la ruine d'une culture et d'un monde : « C'en est fait », dira le Dieu vengeur, c'en est fait au moins de cette première création de l'Antéchrist.

Même progression dans la décadence attend, après Rome, à tout âge et dans toute race, les nouvelles fondations des Bêtes, qui reposeront toujours sur les mêmes principes illusoires, de naturalisme, de blasphème et d'oppression. Car l'Antéchrist est marqué au chiffre 6 : il ne peut faire que des œuvres qui n'atteignent jamais leur but, et manquent toujours, faute d'un point, à l'heure où l'on attend leur succès.

Tel est le cours symbolique perpétuel de l'histoire, pour la Cité profane, les Babylones diverses qui suivront les errements de l'étatisme romain. Mais, après ces vastes vues de philosophie prophétique, Jean allait montrer mieux encore à ses lecteurs, avec des développements d'une grande précision, la ruine inéluctable de l'Ennemi actuel, de cette Rome qui prétendait étouffer l'Évangile et renverser la Jérusalem céleste.

Notons encore, à la fin de cette belle et pénétrante description de l'avenir, un point intéressant pour l'intelligence du *Millenium*, au chapitre xx : la chute de Babylone, ou de l'Empire païen, n'amène pas la conversion du monde, ni la cessation des blasphèmes; c'est un argument contre les auteurs qui entendent le *Millenium* dans le sens historique d'un triomphe extérieur de l'Église, comme une période qui aurait commencé avec Constantin, à l'Édit de Milan.

D. 2°-3° SORT FINAL DE L'EMPIRE ROMAIN ET DE L'ANTÉCHRISY (XVII-XIT).

INT. — *Trois ennemis s'opposent au Règne de Dieu et de l'Agneau; le premier, qui est l'adversaire direct de Dieu, le Dragon, est invisible; il demeure comme caché dans l'ombre pendant le déroulement du drame actuel. Les deux autres sont visibles, mais sur des plans différents : d'abord la Première Bête, qui, aidée du Faux Prophète, représente la continuité des efforts du mal politique, social, religieux ou antireligieux dans l'histoire humaine, en un mot l'Antéchrist; le troisième, c'est Rome, capitale actuelle de cet Antéchrist, laquelle a déjà paru dans une échappée au cours de la vision des Coupes. Jean va décrire la ruine de ces trois adversaires, déjà annoncée ou présagée sous bien des formes, mais dans l'ordre inverse de leur apparition. Il est parti, au chap. XII, du fond caché des choses et des événements, pour arriver à ce qui affleure à la surface, aux yeux de tous, c'est-à-dire à l'hostilité de Rome, qu'il va maintenant décrire; ensuite il va passer du drame visible et contemporain au drame visible et perpétuel, puis au drame invisible. Cet ordre doit coïncider avec un certain ordre chronologique. D'abord (XVII-XIX, 10), nous allons assister à la ruine de Rome, le premier de de ces événements vengeurs qui se produira ; puis (XIX, 11-fin) à la destruction totale des Bêtes. Telles seront les deux phases de la victoire de l'Agneau sur ses adversaires humains; c'est l'issue du drame ouvert aux chap. XIII-XIV, 5. — Il présentera enfin à part, au chap. XX, la défaite de l'Adversaire essentiel, le Dragon.*

D. 2° *La vengeance divine sur Rome* (XVII-XIX, 10).

INT. — *Cette vision, d'autant plus copieusement décrite qu'elle avait une importance capitale pour les premiers lecteurs de l'Apocalypse, ne fait que développer ce qui vient d'être réalisé par la 7e Coupe, — tout comme la section entière, de XII à XX, n'est que le développement du 3e Vae, signalé à la fin du chapitre XI. Nous retrouvons donc un des procédés constants de l'auteur, la compénétration des diverses visions, et les notations brèves qui s'épanouissent en grands tableaux dramatiques. On peut ainsi diviser cette partie :*

a. Vision de présentation (analogue à IV-V et à XIII-XIV, 5). — *Un des Anges porteurs des coupes montre au Prophète la* COURTISANE BABYLONE *dans sa magnificence et ses vices, et lui en prédit la ruine future* (XVII, 1-18).

b. Une préparation (analogue à VI-VII et à XIV, 6-fin). — *Deux proclamations célestes retentissent contre Babylone* (XVIII, 1-8).

c. d. La ruine de la Courtisane (cfr. les Trompettes et les Coupes) *sous forme de lamentations, qui sont suivies de l'action prophétique d'un autre Ange, et des cantiques*

*de la foule céleste (ce qui forme justement encore une antithèse, avec une scène interposée, comme à la fin des Trompettes). Ces chants célèbrent l'*ÉPOUSE DE L'AGNEAU, JÉRUSALEM, *l'antithèse de Rome, et l'Ange qui a montré à Jean la courtisane proclame heureux ceux qui seront invités à ces noces. C'est la préparation des chapitres XXI-XXII, 3e grande partie de la Révélation.*

*On peut remarquer ici que* trois Anges, *peut-être* quatre, *interviennent; et que la ruine de Babylone, en partant de la vision préparatoire aux coupes, est annoncée ou décrite juste* sept *fois* (XIV, 8; — XVI, 17-21; — XVII, 16; — XVIII, 1-3; — XVIII, 4-8; — XVIII, 9-20, morceau principal; — XVIII, 21-24).

D. 2° a. *La courtisane Babylone, sa relation avec la Bête* (XVII).

INT. — *Nous avons assez vu déjà comment les diverses visions johanniques s'ajustent et s'emboîtent, se correspondent en s'enchevêtrant. Ne soyons donc pas surpris que* Babylone *entre en scène exactement comme le fera plus tard la* Jérusalem *céleste* (XXI, 9). *Car ces deux figures, qui sont parmi les* « symboles majeurs » *de l'Apocalypse, se font pendant exactement, comme les* « Deux Cités » *de Dieu et du Dragon. Babylone est une ville, mais une ville figurée par une Femme, selon l'usage biblique; comme ville, elle s'oppose à Jérusalem, comme femme à la «Femme » du ch. XII, ainsi que l'a bien vu* Holtzmann; *mais celle-ci est déjà l'Église-Jérusalem; d'ailleurs Jérusalem elle-même sera présentée dans la 3e partie comme une ville qui est en même temps une femme, une fiancée. Donc, somme toute, Babylone, qui, au sens premier, n'est que Rome païenne, sert de type à la contre-église, à l'Église de l'Antéchrist.*

*Dans une première partie (3-6), nous assisterons à l'apparition splendide et odieuse de la Courtisane; dans une seconde, l'Ange qui l'a montrée expliquera qui elle est, et annoncera son sort futur* (7-fin).

*Ce chapitre est rempli d'une lumière prophétique éclatante; mais la loi du genre allégorique et l'obligation où Jean se trouvait de ne parler qu'avec prudence, en termes voilés, en font un des plus difficiles à interpréter. Aussi les commentateurs l'expliquent-ils de manières fort divergentes, tandis que les critiques lui assignent les origines les plus diverses. Les conservateurs même ne sont pas d'accord sur sa date; quelques-uns le reculent au temps de Vespasien.* Völter *le donne à Cérinthe, excepté 6*, 14, 16-17, qui viennent de l'éditeur, et voudrait le transporter à la suite de X, 1-11; il le sépare ainsi, non sans quelque fantaisie, de XVIII-XIX, 10, qui reviendrait à Jean-Marc;* Weizsäcker *le distingue du corps du livre; pour* Weyland, *XVII-XVIII, XIX, 1-6 font partie d'*ℵ, *juif, moins XVII, 14;* Sabatier *fait aussi XVII-XVIII d'origine juive; pour* Schoen, *XVII est l'addition d'un éditeur chrétien, XVIII (sauf 20) est juif;* Spitta *divise le bloc entre J², du temps de Pompée, auquel reviendrait presque tout XVIII, et le Rédacteur chrétien sous Trajan;* Erbes *assigne les deux chapitres à l'Apocalypse de l'an 80.* Schmidt *découvre dans XVII-XIX, 5, un morceau indépendant intercalé. Pour* Bruston, *XVII-XVIII sont de l'Apocalypse la plus ancienne, qui a commencé au ch. X;* Joh. Weiss *fait des répartitions équitables entre Q, juif, et l'* « *Éditeur* », *qui aurait à son compte XVII, 9 a, 14 et XVIII, 20 seulement; d'ailleurs le morceau aurait pu avoir une existence indépendante avant d'être utilisé par Q.* Bousset *lui-même ne croit pas le ch. XVII homogène, car le compte du v. 10 nous reporterait à Vespasien, tandis que l'emploi de la légende de Néron suppose la fin du Ier siècle; il distingue une source juive, et une élaboration chrétienne (8; 12-14; mots isolés 6, 9, 11).*

*A notre avis, ces deux chapitres sont si unis, et tellement liés au reste du livre, qu'il n'y a aucune raison valable d'y chercher des sources; l'unité de langue est parlante. On s'explique aussi fort bien comment Jean lui-même a pu voir ces choses, et à Patmos, sous Domitien. Dans des excursus, nous chercherons à résoudre le problème des*

*Têtes, et à bien fixer les rapports éventuels de la vision avec la légende de Néron; le commentaire donnera succinctement nos solutions.*

**A. B. 1.** καὶ ἦλθεν κτλ, phrase d'introduction pareille à XXI, 9. — ἐπὶ ὑδάτων, comme Babylone, dans *Jér.* LI (Septante XXVIII), 12-suiv.; cfr. aussi *Is.* XXI, 1. — λαλεῖν μετὰ... INT. c. X, § II.

**C. 1.** La courtisane va bientôt être identifiée à Babylone (= Rome, d'après *Bar. syr.* LXVII, 7, avec fiction allégorique; *Sib.* V, 143, 159; I *Pet.* V, 13. INT. c. V, I, § III); la Babylone historique a été souvent représentée par les prophètes comme une prostituée. *Prim.* : « meretricem vocans, quia relicto Creatore daemonibus se prostituit ». L'image des « eaux » sera expliquée au verset 15, comme l'amas agité des peuples sur lesquels Rome domine.

C'est un des Anges « qui avaient les Coupes » qui appelle Jean; il semble qu'il ait encore sa coupe en main, sans doute il n'en a pas encore versé le contenu; c'est dire qu'il y a ici régression; le Prophète revient, pour les développer, sur des faits dont la substance lui a déjà été révélée dans une vision plus générale, ici XVI, 19 : Βαβυλὼν ἡ μεγάλη ἐμνήσθη κτλ. Le fait que la mise en scène correspond exactement à celle de la révélation de la Jérusalem céleste (ch. XXI), montre la place hors pair que tenait cette vision dans les préoccupations de Jean et de ses lecteurs; c'est que Rome est le type de la cité du Diable.

——— **A. B. 2.** κατοικοῦντες τὴν γῆν, régime direct sans ἐπί, se trouve ici seulement dans l'Apocalypse; mais bientôt, v. 8, reparaîtra l'expression stéréotypée κατοικ. ἐπὶ τῆς γῆς, INT, c. X, § II. — μεθ' ἧς ἐπόρν. οἱ βασ. τῆς γῆς, cfr. XIV, 8; XVIII, 9; *Nahum,* III, 4, sur Ninive.

**C. 2.** *Bossuet* voit justement ici le culte de Rome et des empereurs par les rois vassaux ou alliés. La « fornication » des rois consiste à admettre tous les vices de Rome, ainsi que sa suzeraineté et sa religion (*Swete*). Il y avait alors peu de rois dans l'Empire; mais Jean pouvait penser à ceux d'autrefois, tels les Hérodes.

——— **A. B. 3.** τῷ ajouté devant πνεύματι (Λν 59-163-2069, δ 500-88-205), donnerait le sens d'Esprit-Saint; mais, d'après I, 10, il s'agit ici de l'état extatique. — Pour εἶδον, A porte ἴδα, une des particularités de ce codex qui montre qu'il était assez indépendant, et qu'il ne faut pas toujours se fier à ses graphies, ni même aux mots de son texte (INT., c. XV). — γέμοντα... ἔχον, accord *ad sensum* qui n'est pas poursuivi, leçon de *Nestle;* γέμον τὰ ὀνόματα, pour *Düsterdieck, B. Weiss,* ce qui souffre difficulté, car il faudrait alors, note *Bousset,* τῆς βλασφημίας; *Swete* admet γέμοντα... ἔχοντα, et considère γέμον... ἔχον comme des corrections, ce qui est fort possible; *Bousset,* γέμοντα... ἔχων; *W-H,* ἔχων; *Tisch.* ἔχοντα. On lit γέμοντα A, α3-P-**025**, 1073; ἔχοντα, ℵ-δ²-**01**, P, ἔχον, *Hipp.,* Q, al.; ἔχων, A, et beaucoup de minuscules; il est difficile de choisir (INT., c. XV). — Quelques témoins, dont δ500-88-205, ajoutent immédiatement après la fin de ce verset le v. 18, remaniement mal inspiré, qui affaiblit la force de ce tableau (v. *ad loc.*). — « Noms de blasphème », XIII, 1.

**C. 3.** La Bête et la Femme, contre *Bossuet,* ne sont pas la même chose, même au fond. La Bête est évidemment la même qu'au ch. XIII; sa couleur écarlate — et non « rouge sang » comme le Dragon — désigne ici, non la cruauté, mais la richesse et la magnificence. C'est l'esprit de luxe et d'ostentation des empires ennemis de Dieu, et non du seul empire romain; car la Bête ne sert de monture à Rome que pour un temps, comme la suite va le montrer. La Femme, dit *Joh. Weiss,* pourrait tirer plus d'un de ses traits de quelque image divine; c'est comme une déesse assise sur un animal, et l'on peut penser à des modèles sémitiques, égyptiens, à Cybèle dans son char, etc. Le prophète se la représente comme une bacchante chevauchant une sorte de panthère. La distinction et la splendeur éclatent dans tout ce tableau.

C. XVII. 1. Καὶ ἦλθεν εἷς ἐκ τῶν ἑπτὰ ἀγγέλων τῶν ἐχόντων τὰς ἑπτὰ φιάλας, καὶ ἐλάλησεν* μετ' ἐμοῦ λέγων· Δεῦρο, δείξω σοι τὸ κρίμα τῆς πόρνης τῆς μεγάλης τῆς καθημένης ἐπὶ ὑδάτων πολλῶν, 2 μεθ' ἧς ἐπόρνευσαν οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς, καὶ ἐμεθύσθησαν οἱ κατοικοῦντες *τὴν γῆν ἐκ τοῦ οἴνου τῆς πορνείας αὐτῆς.

3. Καὶ ἀπήνεγκέν με εἰς ἔρημον ἐν *πνεύματι. Καὶ *εἶδον γυναῖκα καθημένην ἐπὶ θηρίον κόκκινον, *γέμοντα ὀνόματα βλασφημίας, *ἔχον κεφαλὰς ἑπτὰ καὶ κέρατα δέκα. 4. Καὶ ἡ γύνη ἦν περιβεβλημένη πορφυροῦν καὶ κόκκινον, καὶ κεχρυσωμένη χρυσίῳ καὶ λίθῳ τιμίῳ καὶ μαργαρίταις, ἔχουσα ποτήριον χρυσοῦν ἐν τῇ χειρὶ αὐτῆς, γέμον βδελυγμάτων καὶ *τὰ ἀκάθαρτα τῆς πορνείας αὐτῆς. 5. Καὶ ἐπὶ τὸ μέτωπον αὐτῆς

Pourquoi est-elle « dans le désert », trait qui semble destiné à faire contraste avec la « montagne » où descendra la Jérusalem céleste, XXI, 10? *Holtzmann* rappelle ici le titre d'une prophétie d'Isaïe contre Babylone : « Oracle touchant le désert de la mer » *Is.* XXI, 1. *Bousset* comprend ce désert comme une vue anticipée de sa désolation future; mais ce ne serait guère en situation ici. *Swete,* après *Prim.* et *And.,* propose avec plus de raison un sens spirituel, le désert de la vie sans Dieu, bien différent de la solitude recueillie où l'autre Femme du ch. XII a trouvé son refuge.

Il est plus que certain que cette courtisane est Rome antique; *André* connaissait déjà cette interprétation, basée surtout sur la mention des « Sept collines », au v. 9; mais, croyant, ainsi qu'après lui l'ensemble des médiévaux, que ce chapitre se rapportait à l'avenir eschatologique le plus éloigné, il y voyait personnellement un empire universel, une grande ville, peut-être Rome restaurée dans son antique puissance, qui devait dominer le monde jusqu'au temps de l'Antéchrist. Il n'y a toutefois aucun doute que cette ville soit la Rome historique des Augustes.

——— **A. B. 4.** Remarquer le changement de cas τὰ ἀκάθαρτα, après le génitif βδελυγμάτων; γέμω, dans l'*Apoc.*, peut gouverner ces deux cas; mais il est possible, à la rigueur, que ἀκάθ. soit un second régime direct de ἔχουσα. — « Vase d'or » à la main, cfr. *Jér.* LI, 7 (Septante XXVIII), mais avec adaptation, car là Babylone est elle-même un ποτήριον dans la main de Dieu. — *Swete* signale un parallèle frappant à cette description dans le *Tableau de Cébès,* où est décrite une femme, qui est l'ἀπατή, assise sur un trône avec un ποτήριον qui enivre de πλάνη et d'ἄγνοια.

**C. 4.** La pourpre représente le pouvoir impérial; les « abominations », le culte romain et les mœurs romaines. Rome, dit *Calmes,* est « centre et foyer de toutes les abominations, ce qui doit s'entendre du paganisme international, du syncrétisme cosmopolite, auquel le Panthéon romain servait de sanctuaire ». La Prostituée, parée de toutes les vanités de la terre, est tout à fait la contrepartie de la Femme du ch. XII, vêtue du soleil et couronnée d'étoiles; elle s'oppose à cette « Mère », comme à la « Fiancée » du ch. XXI.

——— **A. 5.** πορνων peut être le génitif soit de πόρνη, soit de πόρνος « débauché », suivant qu'on accentue πορνῶν ou πόρνων; les deux sens conviennent également. — Μυστήριον est une sorte d'exclamation, ou de parenthèse, pour attirer l'attention sur les mots qui suivent.

**C. 5.** Cet avertissement montre que « Babylone » n'est pas le vrai nom, qu'il faut le prendre πνευματικῶς; or, nous savons que Babylone signifiait Rome (*supra,* v. 1 **A. B.**), et pourquoi Jean restait dans ce mystère (cfr. XIII, 18). Les βδελ. sont l'idolâtrie du monde entier confluant à Rome (*Spitta, Bousset,* etc.) *Holtzmann,* se référant à Sénèque et à Juvénal, parle de l'usage qu'auraient eu les courtisanes romaines d'afficher ainsi leur nom.

——— **A. B. 6.** Le part. présent μεθύουσαν montre que la Femme est en train de

C. XVII. 1. Et il vint un d'entre les Sept Anges qui avaient les sept coupes, et il parla avec moi, disant : « Arrive! je te montrerai le jugement de la grande PROSTITUÉE, qui est assise sur d'abondantes eaux, 2 avec laquelle ont forniqué les rois de la terre, et se sont enivrés ceux qui habitent la terre du vin de sa fornication. »

3. Et il m'emmena dans un désert, en esprit. Et je vis une Femme assise sur une Bête écarlate remplie de noms de blasphème, ayant Sept Têtes et Dix Cornes. 4. Et la Femme s'était enveloppée de pourpre et d'écarlate, et dorée d'or, et de pierre précieuse (*sic* au sing.), et de perles, [et] elle avait un calice d'or dans sa main, plein d'abominations, et des (*ou* les) impuretés de sa fornication. 5. Et sur son front un nom [était] écrit... — Mystère! —

s'enivrer au moment où Jean la voit; cfr. XVI, 6 et XVIII, 24. — Ἰησοῦ omis dans de nombreux mss du type *And.*

**C. 6.** Le Prophète contemple Rome en pleine puissance, et en pleine rage de persécutions. Cependant une première impression, qu'il ne peut prévenir, est d'admirer cette apparition imposante, si odieuse qu'elle soit; il est étonné, dit *Bossuet,* qu'une telle richesse doive être, d'après la prophétie, soudainement précipitée.

——— **C. 7.** L'Ange reproche à Jean ce mouvement d'admiration involontaire; il va lui dire ce qu'est cette reine, et quel sort misérable et juste attend Babylone. Tout le reste du chapitre est occupé par le commentaire qu'apporte à la vision l'Ange révélateur; c'est là un procédé fréquent dans les Apocalypses. (INT. c. V, I § I).

——— **A. 8.** ὑπάγειν pour ὑπάγει, ce qui ne change pas le sens, dans ℵ, P, Q, la plupart des cursifs, *Hipp., boh., eth., Soden, Swete,* possible pour *W.-H.* — Pour θαυμασθήσονται, forme de A, plus conforme à l'usage hellénistique, (cfr. XIII, 3) on trouve aussi la forme moyenne θαυμάσονται, et dans *Hipp.* θαυμάσουσιν. — βλεπόντων, génitif dû à l'attraction de ὧν, corrigé en βλέποντες, quelques *And., Hipp., g, vulg., Prim.* — La tournure τὸ θηρίον ὅτι ἦν, quoique admissible en grec, corrigée en θαυμ. ὅτι ἦν τὸ θηρ., *rec. K.,* quelques *And., Hipp., g, vulg., syr., arm., Prim.* — πάλιν, ajouté après παρέσται ℵ*; contresens plutôt qu'éclaircissement; car παρέσται a ici la valeur d'un mot technique, qu'il faut rapprocher de παρουσία, terme du style officiel pour désigner l'arrivée solennelle d'un souverain (v. *Deissmann,* LO, pp. 278-suiv., 332, 334-suiv.); les chrétiens l'adoptèrent pour l'Avènement glorieux de leur Maître; quelques scribes, ne l'ayant pas compris, ont écrit ἔσται; ailleurs, παρέστιν.

**B. 8.** Elle « remontera bientôt de l'Abîme », cfr. XI, 7; XIII, 1, elle monte « de la mer »; — pour aller « à la perdition », idée qui sera développée XIX, 11-XX, 10. — Cfr. cette ascension de l'Abîme à la guérison de la blessure mortelle, XIII, 2, 3, 12, 14. — « Livre de vie » cfr. III, 5; XIII, 8; ἀπὸ καταβ. κοσμ., cfr. XIII, 8. — κατοικ. ἐπὶ τῆς γῆς reparaît, cfr. XVII, 2. — παρέσται; pour l'idée, cfr. XIII, 8, 12-17; également II *Thess.* II, 8, 9 : ὁ ἄνομος... οὗ ἐστιν ἡ παρουσία κατ' ἐνεργείαν τοῦ σατανᾶ. — Καὶ θαυμασθήσονται, cfr. XIII, 3.

**C. 8.** Nous discuterons dans l'Exc. XXXIII les très diverses interprétations données à ce verset, solidaire de 9-11. Disons seulement ici que la Bête-Antéchrist, contrefaçon du Christ, aura l'air, comme le Seigneur, de mourir et de ressusciter, pour avoir, elle aussi, son Avènement glorieux, et recevoir les adorations de toute la terre; c'est, comme au chap. XIII, une allusion à l'apogée du culte impérial, présenté, notons-le bien, comme futur (v. Exc. XXX), ainsi qu'aux phénomènes historiques plus éloignés qui pourront y ressembler. Le commentaire du v. 10 résoudra la contradiction apparente entre ce verset 8 et le ch. XIII, où la Bête a éte vue guérie de sa blessure, tandis qu'ici elle est représentée comme morte (οὐκ ἔστιν), et descendue à l'Abîme, d'où elle est sur

ὄνομα γεγραμμένον· Μυστήριον· Βαβυλὼν ἡ μεγάλη, ἡ μήτηρ τῶν *πορνῶν καὶ τῶν βδελυγμάτων τῆς γῆς. 6. Καὶ εἶδον τὴν γυναῖκα *μεθύουσαν ἐκ τοῦ αἵματος τῶν μαρτύρων Ἰησοῦ. Καὶ ἐθαύμασα ἰδὼν αὐτὴν θαῦμα μέγα.

7. Καὶ εἶπεν μοι ὁ ἄγγελος· Διὰ τί ἐθαύμασας; ἐγὼ ἐρῶ σοι τὸ μυστήριον τῆς γυναικὸς καὶ τοῦ θηρίου τοῦ βαστάζοντος αὐτὴν τοῦ ἔχοντος τὰς ἑπτὰ κεφαλὰς καὶ τὰ δέκα κέρατα. 8. Τὸ θηρίον ὃ εἶδες ἦν καὶ οὐκ ἔστιν, καὶ μέλλει ἀναβαίνειν ἐκ τῆς ἀβύσσου καὶ εἰς ἀπωλείαν *ὑπάγει. καὶ *θαυμασθήσονται οἱ κατοικοῦντες *ἐπὶ τῆς γῆς, ὧν οὐ γέγραπται τὸ ὄνομα ἐπὶ τὸ βιβλίον τῆς ζωῆς ἀπὸ καταβολῆς κόσμου, *βλεπόντων τὸ θηρίον, *ὅτι ἦν καὶ οὐκ ἔστιν καὶ *παρέσται.

le point (μέλλει), quand Jean écrit, de remonter. Le monde admirera la vitalité de la Bête, de l'Empire romain se relevant après les pires malheurs; l'Antéchrist aura donc sa Parousie (II *Thess.*, supra), comme l'Agneau; mais celui-ci viendra du ciel, l'autre de l'Abîme; l'Agneau pour triompher à jamais, l'autre pour recevoir son châtiment final. Nous avons vu déjà l'intronisation de l'Agneau (ch. v), puis celle de la Bête (ch. XIII); ici se complète le parallélisme, ou plutôt la parodie. La formule même ὃ ἦν καὶ οὐκ ἔστιν καὶ παρέσται, paraît formée intentionnellement sur le nom hiératique divin ὁ ἦν καὶ ὁ ὢν καὶ ὁ ἐρχόμενος.

——— **A. B. 9.** ὁ ἔχων σοφίαν est une interpellation, et vaut un vocatif. — ὧδε ὁ νοῦς, cfr. XIII, 18; ὧδε omis Q. — Pléonasme ἐπ'αὐτῶν après ὅπου, voir INT. c. x, § II.

**C. 9.** Ce qui va être révélé est de la même importance, comme l'indique l'avertissement solennel, que le « chiffre de la Bête » XIII, 18. L'explication sera elle-même assez énigmatique; il le fallait, à cause de la police; c'est pourquoi elle s'adresse à « qui a de l'intelligence ». Il s'agit du « Septimontium », des sept collines de Rome, ce qui fixe tout à fait le sens symbolique de la Courtisane. La coïncidence entre ce trait topographique et le symbolisme des « 7 Rois » dont l'Ange va parler, a frappé l'écrivain dans le cas de Rome, c'est pour cela que, ne voulant laisser aucun doute à l'auditeur intelligent, il a signalé cette double signification des Têtes, dont la première n'est qu'une indication assez peu attendue, sans signification prophétique ou religieuse, mais qui sert à faire trouver la clé de l'ensemble. Il ne faut donc pas la rejeter comme une interpolation, quoiqu'elle mette un disparate dans le symbolisme général; c'est une combinaison A $\begin{cases}\alpha\\ \beta\end{cases}$ (v. INT. c. VI). *Bousset* concède qu'un pareil procédé n'indique pas nécessairement, dans une Apocalypse, une dualité de mains. La Bête, ici et aux versets suivants, s'identifie donc à la Rome historique; mais cette identification n'est que partielle et temporaire (v. *infra*).

——— **A. B. 10.** βασιλεύς équivalait dès lors à « imperator » latin, voir I *Pet.* II, 13-17; I *Tim.* II, 2. — ἔπεσον pour ἔπεσαν, *rec. K.*, moins Q, al. (INT. c. x, § II). — Pour le calcul des Têtes, cfr. celui des ailes et des ailerons de l'Aigle de *IV Esd.*, XII, 10-33.

**C. 10.** Les versets 10 et 11 expliquent tout à fait la signification *totale* de la Courtisane, et la signification *contemporaine* de la Bête, les deux se trouvant, *pour cette époque-là*, répondre à une même réalité historique. Ils forment l'abrégé d'une histoire et d'une prophétie relatives au seul empire romain.

Avec le chiffre 666, il n'y a pas dans toute l'Apocalypse de pareille *crux interpretum*. Sans discuter ici les opinions des commentateurs et des critiques, réservées à l'Exc. XXXIII, contentons-nous d'exposer la nôtre, qui sera justifiée plus tard.

Jean nous dit lui-même que les têtes répondent à des règnes successifs d'empereurs romains. Nous pensons qu'il faut les compter à partir du moment où l'Empire, par son hostilité déclarée, est véritablement devenu pour l'Église une bête féroce, c'est-à-dire

« Babylone la grande, la mère des prostituées et des abominations de la terre. » 6. Et je vis la Femme s'enivrer du sang des martyrs de Jésus. Et je m'émerveillai, l'ayant vue, d'un grand émerveillement.

7. Et l'Ange me dit : « Pourquoi t'es-tu émerveillé? Je te dirai, moi, le mystère de la Femme et de la Bête qui la porte, qui a les sept Têtes et les dix Cornes. 8. La Bête que tu as vue était, et n'est plus (*litt.* pas), et elle est près de monter de l'Abîme, et c'est à la perdition qu'elle s'en va; et ils s'émerveilleront, ceux qui habitent sur la terre, dont le nom n'a pas été écrit au livre de vie depuis la fondation du monde, en regardant la Bête, de ce qu'elle était, et n'est plus (*l.* pas), et aura son Avènement.

depuis Néron. Les cinq qui sont tombés sont donc *Néron — Galba* ou *Othon — Othon* ou *Vitellius — Vespasien — Titus*. Celui « qui est » est l'empereur actuel, *Domitien*. Celui qui doit venir sera son successeur, quel qu'il soit, et il est mentionné, non pour lui-même, mais afin de compléter le chiffre fatidique de Sept (v. Exc. xxxiii).

Jean a dit ci-dessus que la Bête « n'est plus », et pourtant l'une de ses têtes est en vie; c'est donc que la mort de la Bête ne devait être comprise qu'en un sens tout relatif. Elle vit sous un rapport, elle est morte sous un autre. Le verset suivant donnera l'explication de cette antinomie.

——— **A. C. 11.** οὗτος pour αὐτός, *rec. K.* — Ce verset soulève l'intéressante question de la légende du « Nero redivivus », et de la mesure dans laquelle saint Jean y eût ajouté foi ou en eût tiré parti (v. Exc. xxxiv).

Un double caractère est assigné à la Bête (καί... καί...) : 1°) après que sept empereurs, depuis Néron inclus, auront régné, l'Empire romain ne cessera pas pour cela; une simple série de sept ne le mènera pas à son terme, comme aurait pu se le figurer un prophète apocryphe, attachant une valeur superstitieuse aux septénaires. La Bête après avoir vu ses sept têtes se succéder, et tomber l'une après l'autre, subsistera cependant encore, et subsistera *comme empire romain*. Combien y aura-t-il d'empereurs à suivre le septième? Jean ne le dit pas, et sans doute ne le prévoit pas; il sait seulement qu'ils incarneront encore la Bête, et il abandonne délibérément le symbolisme des sept Têtes, insuffisant pour la durée prolongée qu'il veut faire entrevoir. La Bête-Empire durera encore un temps indéfini, peu importe de préciser lequel; la série des Augustes, loin d'être épuisée à son septième membre, recommencera. Ce ne sera pas un septénaire, mais une *octave*, chiffre de la plénitude débordante. Et il n'est pas dit que le huitième empereur sera le dernier; le « huitième » sera la Bête, voilà tout, c'est-à-dire, en soi, une collectivité; des têtes pourront repousser au Monstre tant que Dieu le permettra. Jean désigne tous ces monarques en bloc comme des incorporations de l'Antéchrist. Car 2°) cette Bête incarnée actuellement dans l'Empire romain conservera le même caractère bestial et persécuteur. Quoique devant survivre aux sept, « elle est des sept », sans aucun doute au sens moral. Cela veut dire, selon nous, puisque la Bête est identifiée sous quelque rapport à l'une de ses Têtes, à celle qui a mieux que les autres représenté son essence diabolique, qu'elle reprendra le caractère de cette tête disparue, qu'un des empereurs anciens de la série des sept revivra à multiples exemplaires. Sous quel rapport? Sans aucun doute, à un point de vue défavorable — puisque c'est la « Bête » — et à celui qui doit le plus intéresser et préoccuper les chrétiens lecteurs de l'Apocalypse, sous l'aspect d'ennemi, de persécuteur, d'Antéchrist. Il y avait un empereur tout désigné pour symboliser ce caractère, c'était *Néron*, ce Néron que le peuple croyait alors près de reparaître. Le sens du verset est donc, en définitive, que la Bête romaine durera plus longtemps que le règne de sept

9. Ὧδε ὁ νοῦς, *ὁ ἔχων σοφίαν. Αἱ ἑπτὰ κεφαλαὶ ἑπτὰ ὄρη εἰσίν, ὅπου ἡ γύνη καθήται *ἐπ' αὐτῶν. 10. Καὶ βασιλεῖς ἑπτά εἰσιν· οἱ πέντε *ἔπεσαν, ὁ εἷς ἔστιν, ὁ ἄλλος οὔπω ἦλθεν, καὶ ὅταν ἔλθῃ ὀλίγον αὐτὸν δεῖ μεῖναι. 11. Καὶ τὸ θηρίον ὃ ἦν καὶ οὐκ ἔστιν, καὶ αὐτὸς ὄγδοός ἐστιν, καὶ ἐκ τῶν ἑπτά ἐστιν, καὶ εἰς ἀπωλείαν ὑπάγει.

12. Καὶ τὰ δέκα κέρατα ἃ εἶδες δέκα βασιλεῖς εἰσιν, *οἵτινες βασιλείαν *οὔπω ἔλαβον, ἀλλὰ ἐξουσίαν ὡς βασιλεῖς *μίαν ὥραν *λαμβάνουσιν μετὰ *τοῦ θηρίου. 13. Οὗτοι μίαν γνώμην ἔχουσιν, καὶ τὴν δύναμιν καὶ ἐξουσίαν αὐτῶν τῷ θηρίῳ διδόασιν. 14. Οὗτοι μετὰ τοῦ ἀρνίου πολεμήσουσιν, καὶ τὸ ἀρνίον νικήσει αὐτούς, ὅτι κύριος κυρίων ἐστὶν καὶ βασιλεὺς βασιλέων, καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ κλητοὶ καὶ ἐκλεκτοὶ καὶ πιστοί. 15. Καὶ *λάλει

empereurs, et que, à l'égard des chrétiens, elle sera comme un Néron ressuscité, perpétuel, parce qu'elle reprendra et affermira le régime néronien. Cette vue s'accorde parfaitement avec l'interprétation la plus plausible du nombre 666 de l'Antéchrist (*supra,* XIII, 18, Exc. XXXI). Un autre trait mystérieux s'interprète au mieux dans cette conception : la Tête blessée à mort et guérie au chap. XIII, c'est Néron. Avec son suicide, la lignée des Jules s'éteignait, et l'Empire était profondément ébranlé : les guerres civiles et les malheurs de l'Interrègne paraissaient l'acheminer vers la ruine. Mais avec Vespasien tout se rétablit ; et Jean avait été témoin de cette « guérison », de cette résurrection ; il avait vu les provinces se mettre à honorer avec une nouvelle ferveur « la Première Bête — la Bête politique — dont la blessure mortelle avait été guérie » (XIII, 12).

Mais une autre image, tout à fait similaire, s'entrelace avec celle-là, et paraît d'abord embrouiller le sens, créer une antinomie entre les chapitres XIII et XVII. En ce dernier, en effet, la Bête « n'est plus », elle est tombée dans l'Abîme, d'où sa montée est encore future. Cette résurrection ne peut signifier le rétablissement de la puissance impériale, dans sa stabilité et son éclat, sous Vespasien, malgré l'opinion des auteurs que nous critiquerons plus tard ; car c'était une chose faite, et non réservée à l'avenir. Il ne faut donc pas confondre, pensons-nous, la *guérison* du chap. XIII avec la *résurrection* du ch. XVII, malgré l'étroite affinité de ces deux images. La *guérison,* c'était la consolidation du pouvoir impérial, ébranlé par les troubles qui suivirent la mort de Néron ; l'empereur en soi, l'empereur incontesté, paraissait mourir avec Néron ; le triomphe de Vespasien lui rend sa puissance ; la *résurrection* de la Bête, — qui n'était pas morte à tout point de vue puisqu'une de ses Têtes était bien vivante quand Jean écrivait l'Apocalypse, — c'est la reprise du régime néronien, qui pouvait sembler mort, ou fort atténué, depuis la mort du tyran, quoique Domitien tendît à le rétablir. Néron, le Néron-type, la Bête néronienne, paraissait englouti dans l'Abîme ; il en remontera. En d'autres termes, la Bête, guérie de sa blessure politique, demeure encore morte, non comme empire, mais dans son caractère propre de Bête, de persécutrice follement brutale ; elle revivra en plein sous cet aspect, et cela dans peu de temps, ce qui est exprimé par la brève durée du septième règne (ὀλίγον αὐτὸν δεῖ μεῖναι). Les deux images se rapportent respectivement à Néron comme empereur, et à Néron comme Néron. La guérison politique, en même temps que le régime religieux renouvelé des plus mauvais jours d'un passé récent, sont deux facteurs qui s'uniront pour consolider le despotisme du culte impérial, l'adoration de l'Antéchrist.

Ce passé est trop loin de nous pour que nous saisissions facilement la portée de ces images, et leur netteté ; elles étaient certainement beaucoup plus frappantes et plus claires pour un chrétien d'Asie vivant sous Domitien, et encore tout ému du souvenir des guerres civiles, et de la persécution cruelle que l'empereur actuellement régnant semblait déjà prendre à tâche de recommencer.

9. Ici est l'intelligence, celui qui a de la sagesse! Les Sept Têtes sont sept montagnes, où la Femme est assise dessus. 10. Et ce sont sept Rois : les cinq [premiers] sont tombés, l'un existe, l'autre n'est pas encore venu, et une fois venu, il faut qu'il demeure peu. 11. Et [quant à] la Bête qui était et n'est plus (*l.* pas), et elle est elle-même un huitième, et elle est [pourtant] d'entre les sept, et c'est à la perdition qu'elle s'en va.

12. Et les Dix Cornes que tu as vues sont dix rois, ceux qui n'ont pas encore reçu la royauté, mais qui reçoivent l'autorité, comme rois, pour une heure, avec la Bête. 13. Eux n'ont qu'une [même] résolution, et leur puissance et leur autorité, [c'est] à la Bête qu'ils [les] donnent. 14. Eux guerroiront avec l'Agneau, et l'Agneau les vaincra, parce qu'il est Seigneur des

Pour la discussion, voir *infra,* les Exc. xxxi, xxxiii, xxxiv.

—— **A. B. 12.** οἵτινες, ici encore, ne paraît pas être purement synonyme de οἵ, mais signifier « quicumque », ou « quippe qui », οἵπερ = *pour autant qu'ils* n'ont pas encore reçu la royauté », cfr. xii, 13. — οὐ pour οὔπω, erreur de A. — μίαν ὥραν signifie « pour une seule heure », accusatif de durée, et a été très mal traduit par *Joh. Weiss :* « zur selben Stunde wie das Tier ». — λαμβάνουσιν, présent prophétique ; — pour μετὰ τοῦ θηρίου, « avec la Bête », la *Vulg.* doit avoir lu μετὰ τὸ θηρίον, « après la Bête », grand changement de sens, qui détruit la prophétie (v. *infra*). — Dix cornes = dix rois, cfr. *Dan.* vii, 7, 20, 24; voir *Apoc.* xiii, 1.

**C. 12.** Les cornes sont empruntées à la 4e Bête de Daniel; chez l'ancien prophète, une de ces cornes devient une tête (vii, 20). Pour Daniel, les têtes (les 4 têtes de la 3e Bête) étaient des royaumes, pour Jean ce sont des souverains individuels; les cornes aussi; mais comme l'image représente quelque chose de moins considérable que les Têtes, cette différence des symboles répond à une différence, au moins à une nuance, dans la chose signifiée : les dix rois en question ne sont figurés que par des cornes, non par des têtes, parce qu'ils ne sont pas encore rois, — au moins au point de vue romain, — parce qu'ils ont encore à grandir, comme la corne de *Dan.* vii, 20, 24 pour arriver à une souveraineté comparable à celle des Têtes. Au reste, le symbolisme johannique est si flottant qu'on peut aussi bien voir dans ces cornes des royaumes de l'avenir que des rois individuels.

Ce que les rois-cornes auront de commun avec les Têtes, c'est qu'ils règneront *avec* la Bête (μετὰ τοῦ θηρίου), qui aura donc survécu à ses sept têtes, et même au mystérieux « huitième » en qui elle se sera pleinement incarnée, lequel ne peut représenter, comme la série des sept, que la puissance impériale romaine.

Les versets suivants vont montrer l'attitude de ces cornes à l'égard de Rome : elles la détruiront. Beaucoup veulent que ce soit sous la conduite du *Nero redux* ou *redivivus;* mais c'est introduire dans l'Apocalypse une idée qui n'y est même pas insinuée (v. Exc. xxxiv). Puisque ces rois seront ennemis de Rome, il est tout à fait arbitraire, sinon contradictoire, d'y voir soit les généraux romains qui s'élevèrent contre Néron, comme Galba, Vindex, etc., soit des proconsuls romains révoltés, amenant par leurs armes la dissolution de l'Empire.

La vieille interprétation de *Berengaud,* reprise par *Bossuet,* al., est toujours la plus solide, et, à notre avis, la seule qui convienne. Les dix rois, qui n'ont pas de puissance dans l'Empire à l'époque de Jean (βασιλείαν οὔπω ἔλαβον) sont les Barbares qui ruineront Rome, — principalement ceux d'Occident, quoique Jean ne pousse pas la précision jusque-là, et puisse les avoir mis en rapport confus avec les Parthes (v. comment. de xvi, 12-suiv.), ces avant-coureurs des « rois de la terre » (xvi, 14) qui seront

μοι· Τὰ ὕδατα ἃ εἶδες, οὗ ἡ πόρνη κάθηται, λαοὶ καὶ ὄχλοι εἰσὶν καὶ ἔθνη καὶ γλῶσσαι.
16. Καὶ τὰ δέκα κέρατα ἃ εἶδες *καὶ τὸ θηρίον, *οὗτοι μισήσουσιν τὴν πόρνην, καὶ
*ἠρημωμένην ποιήσουσιν αὐτὴν καὶ *γυμνήν, καὶ τὰς σάρκας αὐτῆς φάγονται, καὶ αὐτὴν
κατακάυσουσιν *ἐν πυρί. 17. Ὁ γὰρ θεὸς *ἔδωκεν εἰς τὰς καρδίας αὐτῶν ποιῆσαι τὴν
γνώμην αὐτοῦ καὶ *ποιῆσαι μίαν γνώμην, καὶ δοῦναι τὴν βασιλείαν αὐτῶν τῷ θηρίῳ,
ἄχρι *τελεσθήσονται οἱ λόγοι τοῦ θεοῦ.

18. Καὶ ἡ γύνη, ἣν εἶδες, ἔστιν *ἡ πόλις *ἡ μεγάλη *ἡ ἔχουσα βασιλείαν ἐπὶ τῶν
βασιλέων τῆς γῆς.

en même temps les vainqueurs de la Courtisane (*infra*, XVII, 16) et les ennemis de l'Agneau (XVII, 14; XIX). Cette interprétation ramène à un tout très cohérent les chapitres XVI-XIX. Les critiques devraient l'admettre sans peine, si leurs préjugés n'étaient effrayés par une prophétie si manifestement réalisée.

Ces rois ne règneront qu' « une heure »; expression à prendre en un sens tout relatif, que nous expliquerons dans l'Exc. XXXIII.

——— **C. 13.** L'unanimité de ces rois ou de ces royaumes futurs apparaîtra dans leur attitude à l'égard du Christ. « Le voyant n'entretient pas d'illusions;... la Bête subsistera, et les pouvoirs nouveaux seront ses alliés » (*Swete*). Puisqu'ils « donnent » leur puissance à la Bête, ils ne l'ont donc pas reçue d'elle, pour autant que la Bête est l'Empire, et ce ne sauraient être des magistrats ou généraux romains.

——— **A. B. 14.** οὗτοι, répété XVII, 16, est du style de l'Apocalypse. — « Seigneur des seigneurs et Roi des rois », cfr. XIX, 16 et *Deut.* X, 7; *Ps.* CXXXVI, 3; II *Macc.* XIII, 4. Paul, I *Cor.* VIII, 5-6 : « θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοί... εἷς Κύριος Ἰησοῦς χριστός; cfr. aussi I *Tim.* VI, 15 (v. *infra*).

**C. 14.** Les Rois-cornes, comme les Têtes qui les ont précédés, oseront donc faire la guerre à l'Agneau; l'issue de cette lutte a été représentée symboliquement, XVI, 14 et XVI, 16, par leur concentration à « Harmagedon », le lieu du désastre; elle sera décrite XIX, 11-suiv. L'Agneau vaincra les coalitions de l'avenir aussi sûrement qu'il aura surmonté la résistance de la présente Babylone. « Ceux qui sont avec lui, appelés, et élus, et fidèles », participeront à son triomphe, spirituel et extérieur; ce sera l'accomplissement de la promesse des Lettres, II, 26-27, et voilà pourquoi tout vrai et sincère chrétien est appelé dans les premiers chapitres ὁ νικῶν, le vainqueur. — L'expression ὁ βασιλεὺς τῶν βασιλέων qui, dans II *Tim.* (*supra*) désigne le Père, a été par Jean transportée au Fils, égal du Père (INT. C. II).

——— **A. B. 15.** λέγει, présent narratif; εἶπεν dans A, *boh.*, *vulg.*, *Prim.* — λαοί κτλ, quatre synonymes, de même que VII, 9 (INT. C. X, § III). — Les « eaux », image des peuples, cfr. *Is.* VIII, 7; *Jér.* XLVII, 2.

**C. 15.** Malgré beaucoup de critiques, ce verset ne rompt pas le fil du discours; il peut en réalité, observe *Swete*, former le lien entre 14 et 16. Le grand danger de Rome, c'était cette multitude de peuples, qu'elle dominait de façon directe ou indirecte, par son administration, ses armes ou son prestige, et d'où les Dix Rois devaient un jour sortir.

——— **A. 16.** Καὶ τὸ θηρίον est la leçon à peu près universelle; cependant on lit ἐπὶ τὸ θηρίον, certainement à rejeter, dans Av63-160-2066, *syr.*, *arm.* La Vulgate est partagée : *am.*, *fuld.*, *demid.*, *tol.*, *lips.*[5] lisent « et bestiam (-a) », non « in bestia ». En réalité, θηρίον est un nominatif, sujet partiel de μισήσουσιν. Les scribes qui ont changé καί en ἐπί, par assimilation à ce qui précède, n'ont pas compris le vrai sens, dont l'importance est cependant capitale. Tous les critiques maintiennent καί. — Remarquer le masculin οὗτοι. — ἠρημωμένην convient mieux à un lieu, γυμνήν ne peut se dire que d'une personne;

Seigneurs et Roi des Rois, — ainsi que ceux qui sont avec lui, appelés, et élus, et fidèles. 15. Et il me dit : « Les eaux que tu as vues, où la Prostituée siège, sont des peuples et des foules et des nations et des langues. 16. Et les dix Cornes que tu as vues, ainsi que la Bête, ceux-là haïront la Prostituée, et ils la rendront dévastée et nue, et ils mangeront ses chairs, et ils la consumeront par le feu. 17. Car Dieu a mis (*litt.* donné) dans leurs cœurs d'exécuter sa résolution, et d'exécuter une [même] résolution, et de donner leur royauté à la Bête, jusqu'à ce que soient accomplies les paroles de Dieu.

18. Et la Femme que tu as vue, c'est la ville, la grande [Ville], celle qui a royauté sur les rois de la terre ! »

flottement admissible dans les allégories (mais caractéristique surtout du symbolisme de Jean, qui est rarement tout à fait consistant), entre l'image, une Femme, et la réalité, une ville ; cfr, xiv, 20, *comment.* (Int. c. vi). — ἐν omis devant πυρί ℵ, Q, P, O[10]-121-250 et d'autres mss. d'Œcuménius, *g, vulg.* — Comparer ces menaces, pour l'expression, avec *Osée* ii, 3 ; *Ezech.* xxiii, 29 ; cfr. *Apoc.* xviii, 8, 18.

**C. 16.** Ces versets ne sont pas, comme le prétendent certains commentateurs, « une série de gloses incohérentes ». Quand même il y aurait concordance avec une prévision du Talmud que Rome périra par la main des Parthes (v. *Weber,* p. 349), ou avec la crainte répandue de l'invasion dévastatrice du « Nero redux » (Exc. xxxiv), ces idées étrangères n'ont pu fournir qu'une occasion à la prophétie johannique ; la Bête n'est pas seulement Néron, et les rois ne sont pas seulement ceux d'au-delà de l'Euphrate. Ils sont représentés à la fois comme des incendiaires et des animaux carnassiers ; leurs ravages sont le « tremblement de terre » de xvi, 18-19, et la « grêle » de xvi, 20 (v. *ad loc.*) C'est une prophétie qui s'est réalisée en substance par la chute de l'Empire sous les coups des Barbares ; les critiques « indépendants » ne peuvent naturellement chercher si loin. Jean, l'inspiré, ne borne pas sa vue aux péripéties politiques qui devaient suivre la mort prévue de Domitien (*Swete*).

——— **A. C. 17.** ἔδωκεν hébraïsant = נָתַן, cfr. iii, 9, etc. Int. c. x, § II. — καὶ π. μ. γνώμην, omis A, al., *g, vulg.* — τελεσθῶσιν, *rec. K.* — C'est un décret permissif de Dieu, qui usera de ces suppôts de la Bête pour punir Rome, et éprouver son Église. Le même esprit de domination brutale dont la Bête animait les empereurs romains se retournera contre eux, et c'est pour cela que la Bête elle-même, l'ambition de l'Antéchrist, poussera les peuples à détruire Rome ; mais ensuite la même Bête continuera à sévir, par eux, contre les disciples du Christ, par les Sassanides, les hérétiques ariens, tous les despotes de l'histoire.

——— **A. C. 18.** L'article est triplé, non sans emphase. Il faut voir dans ce verset un sarcasme d'un effet puissant : « Oui, cette ville dont je t'ai montré le sort misérable, c'est pourtant elle qui se croit, dans sa puissance présente, la dominatrice éternelle de la terre ! »

### EXC. XXXIII. — LE CALCUL DES TÊTES ET DES CORNES. — CARACTÈRE PROPHÉTIQUE DU CH. XVII.

L'unanimité morale est aujourd'hui acquise sur un point d'interprétation : la Bête, dans notre chapitre, est l'Empire romain, — bien qu'elle ne soit pas que cela, autrement elle n'eût pas été distinguée de la Courtisane, — et ses Têtes sont des empereurs romains. Quoiqu'elle ait pris des traits d'une de ses têtes, de

l'empereur qui l'avait déjà supérieurement représentée, Néron, et qu'il y ait un va-et-vient d'attributs analogiques entre la Bête et l'Empereur (Int. c. vi), nulle part cependant, même xvii, 8, elle ne s'identifie purement et simplement à ce seul empereur (contre *Bousset,* al.)

Il n'y a donc guère plus lieu de citer que pour mémoire les opinions des anciens. *Irénée,* croyant trouver une clé dans *Dan.* VII, 20, reporte le tout à la fin des temps, et identifie les 10 cornes avec les 7 têtes, celles-ci n'étant que le même groupe diminué de 3 par les armes de l'Antéchrist (juif, de la tribu de Dan) qui s'associera comme huitième, pour gouverner l'Empire romain, avec les 7 rois restants. Cette opinion est encore donnée comme probable par *Bède* et d'autres au Moyen Age. — *Primasius* spiritualise, mais fait toujours de l'Antéchrist un roi des Juifs. — Pour *Hippolyte,* la Deuxième Bête, qui est l'Antéchrist, guérira la Première, c'est-à-dire rétablira l'unité de l'Empire romain qu'elle trouvera divisé en dix Royaumes par les dix cornes (cfr. *Lactance*). Le même saint Hippolyte entendait par les Têtes des « âges du monde », les sept millénaires, Jean vivant au cours du sixième. *André* voit pareillement dans les 7 têtes sept empires universels, depuis les Assyriens, le septième pouvant être celui de Constantinople, ou bien celui de l'Antéchrist, qui, ne durant que 42 mois, sera beaucoup plus court (ὀλίγον) que les autres. *Joachim* étendit la prophétie aux conditions précises de son époque. Les sept Têtes sont sept empires païens, hérétiques ou mauvais chrétiens, et lui vit sous le sixième, Babylone, le Saint-Empire dégénéré; la Bête est le Diable. — Ce genre d'interprétations, depuis Hippolyte, tient au moins compte du caractère successif des Têtes, ce qui est un trait essentiel; mais pour expliquer « les cinq qui sont tombées », les uns, recourant à Daniel, sont obligés de faire une identification impossible entre les Têtes et les Cornes, quitte à donner aux Têtes deux significations hétérogènes; et ceux-là mêmes qui évitent cette confusion supposent toujours que saint Jean n'a porté sa vue que jusqu'à leur époque, qui serait proche de l'Antéchrist et de la consommation. *Nicolas de Lyre* a reconnu que les chap. xvii-xviii sont l'explication de la 7e plaie des coupes, mais il rapporte celle-ci aux croisades, Babylone devant être l'Islam (de même *Henten,* pour la Bête de xiii). Le lecteur trouvera bon que je lui fasse grâce des divagations dont les écoles vite dégénérées de Joachim et de Nicolas, ainsi que les premiers protestants, ont ensuite rempli l'exégèse.

*Tyconius* avait ouvert une voie plus large et plus rationnelle à l'interprétation. L'Antéchrist est tout l'ensemble des forces hostiles à la religion, et, après avoir produit les Dix Cornes et les sept Têtes, qui représentent tous les rois et les royaumes ennemis du Christ, il va s'incarner dans un souverain pire que ses prédécesseurs; le « huitième » n'est autre que le sacerdoce mondain. *Saint Augustin* voit dans la Bête toute la cité du Diable, y compris les mauvais chrétiens (*Civ. Dei,* xx, 9), et il se demande (*ibid.* xx, 23) si les Dix cornes ne signifient pas « tous les rois » qui doivent précéder l'avènement de l'Antéchrist, et son règne de trois ans et demi. Rien de plus juste, abstraction faite du littéralisme des 42 mois de l'Antéchrist; mais cette interprétation, quoique parfaitement conforme au sens foncier de l'Apocalypse, et à la signification la plus étendue de la Bête, néglige les rapports évidents où la Bête se trouve en ce chapitre avec l'Empire romain et les empereurs du ier siècle. Beaucoup d'auteurs catholiques se sont tenus dans cette ligne jusqu'à nos jours (*Gallois, Belser, Eyzaguirre, Sales,* etc.),

parfois avec des précisions plus ou moins arbitraires. — Ceux du Moyen Age ont été aussi, en général, portés à s'attacher au sens universel, qui est juste, mais qui n'est pas le seul, et ne rend pas compte des précisions du verset 10; pour *Bède,* la Bête est le Diable ou le « corpus Diaboli », formé des impies (cfr. *Tyc., Aug.*); les « Têtes » sont les âges du monde, le « huitième » est l'Antéchrist; les « Dix cornes » sont des rois futurs indéterminés, à moins d'être interprétées d'après Daniel (cfr. *Hipp.*). *Bérengaud* considère au contraire l'Antéchrist comme le « septième », et les sept Têtes représentent tous les rois réprouvés, aboutissant à lui; les 10 cornes sont les Barbares qui ont ruiné Rome. *Haymon, Hugues, Albert,* al., voient dans les 7 et les 10 l'universalité des royaumes impies dans tous les temps, et la Courtisane est « malorum collectio ». *Albert :* la Bête est, soit l'Antéchrist (« fuit et non est : magnificabitur, sed cito deprimetur », comme si Jean s'était transporté par la pensée au temps de l'Avènement du Christ, et le παρέσται reste ainsi sans explication concordante), soit le Diable, enchaîné pour l'instant depuis l'Incarnation (« non est »). Id. *Hugues de saint Cher,* pour qui la Bête est le Diable, dont les Têtes sont les péchés capitaux. Mais ces grands auteurs médiévaux restent encore fidèles à la théorie des sept Ages du monde; le système futur sera celui de l'Antéchrist, ou du Diable, qui est dit encore « huitième », non à cause d'une succession chronologique, mais à cause du sens symbolique de l'octave, parce que « universitatem malorum transcendit in malitiâ ». Alors ils sont obligés de faire du « sixième » (« unus est ») l'époque présente, « status gratiae in Christo » (*Albert, Hugues*), sans être arrêtés par l'étrangeté qu'il y aurait de la part de Jean à faire représenter l'âge de la Rédemption par une tête de la Bête! *Albert* ajoute que les Dix cornes sont les rois qui partageront l'Empire romain sous l'Antéchrist. Mentionnons pour en finir l'interprétation spirituelle des « cinq qui sont tombés » par le règne des « cinq sens » qui ont gouverné le monde avant l'âge adulte et rationnel de la venue du Christ (*W. Strabon, Haymon, Hugues,* al.).

En faisant la part qui est due au sens universel, si bien mis en valeur par l'exégèse augustinienne et médiévale, il faut cependant maintenir fermement le rapport de ce chapitre avec l'Empire romain historique, tel qu'il évoluait sous les yeux du Prophète; ni le nom de Babylone, ni les « 7 montagnes », (qu'il ne suffit pas d'interpréter moralement, comme une allégorie de l'orgueil), ni surtout le verset 10, ne permettent de restreindre le sens premier à des généralités. Or déjà *Victorin de Pettau,* suivant sans doute une tradition, obscurcie chez d'autres par Daniel ou l'allégorisme spirituel, avait saisi un rapport très net de notre prophétie à l'histoire du Ier siècle. La « tête blessée » de XIII était Néron suicidé, lequel devait, aux jours de la consommation, reparaître comme Antéchrist et Messie juif; les 7 têtes figuraient les empereurs de *Galba à Nerva* (V. Exc. suivant). *Bibliander* (1549) et *Mariana* (1619-1624) sont les premiers modernes qui ont ramené l'exégèse dans cette voie; l'un compte les têtes comme Victorin, le second depuis *Caligula,* persécuteur des Juifs, en négligeant les trois noms de l'Interrègne.

Depuis lors, les commentateurs, à part ceux qui ont appliqué très bizarrement le chapitre à la Synagogue (*Abauzit, Züllig,* al.), et ceux qui ne découvrent qu'un sens typique universel (v. *supra*), ont bien reconnu qu'il s'agissait de Rome et d'événements de l'histoire romaine; non pas d'une Rome future (*Ribeira,* al.

cfr. *Irénée* et *Hippolyte,* qui pensaient au sort eschatologique de l'Empire), mais de cette Rome païenne qui tenait Jean exilé à Patmos. Ainsi *Alcazar,* qui ne cherche pourtant dans les traits particuliers qu'un allégorisme moral. Mais en général, on a reconnu dans les Têtes des empereurs déterminés. *Bossuet,* croyant que la prophétie se rapportait à la défaite de Maxence par Constantin (οὐκ ἔστιν, résurrection de l'Église, rapprochée de celle des Témoins, ch. XI), a cherché les sept empereurs à l'époque de la dernière persécution (les cinq : *Dioclétien, Maximien, Constance Chlore, Galère, Maxence;* — celui qui est : *Maximin Daïa;* — le septième : *Licinius,* qui voulut réveiller la persécution; — le huitième qui est des sept : *Maximien,* qui revint sur son abdication). *Calmet* le suit, mais substitue *Julien l'Apostat* à Maximien Hercule. Cette exégèse est contraire au texte, car on ne peut méconnaître que le Prophète a parlé d'hommes et d'événements de son époque (οἱ πέντε ἔπεσαν, ὁ εἷς ἔστιν). Aussi des protestants et des catholiques de la même école s'en sont tenus à des personnalités du Ier siècle. *Grotius* compte de *Claude à Titus,* le sixième étant *Vespasien,* qui guérit la blessure faite à l'Empire par la mort de Néron, et le « huitième » *Domitien,* le « Nero calvus » (quoiqu'il rapporte le nombre 666 à Trajan, Οὔλπιος). *Hervé* compte de *Galba à Domitien,* « Nero redux »; *Aubert de Versé* considère *Caligula* comme la « tête blessée ».

La difficulté du calcul est double : il faudrait savoir à quel nom Jean commence la série, et s'il y comprend ou non les trois empereurs de l'Interrègne, *Galba, Othon, Vitellius,* qu'il pouvait facilement omettre, car ils régnèrent peu de temps, et n'eurent pas d'autorité universelle dans les provinces. Les auteurs sont loin d'être d'accord là-dessus. Ainsi l'on peut partir de *Jules César,* et compter *Auguste, Tibère, Caligula, Claude, Néron, Galba* (*Aubert de Versé, Renan, Holtzmann* pour la « source », *Joh. Weiss* pour Q, *Bruston, Calmes*) ou *Vespasien* (*Joh. Weiss* pour l' « Éditeur », al.); le sixième « qui est », c'est alors Néron, quoique l'auteur écrive sous son successeur, parce que Néron n'est pas mort et doit reparaître comme « huitième » (*Calmes,* après d'autres). — Une autre théorie part, non de César, mais d'*Auguste;* alors le sixième, sous lequel la prophétie a bien réellement été rédigée, c'est *Vespasien* (sans l'Interrègne), et le 7e, qui doit peu régner, c'est *Titus,* dont la fin prématurée est prévue; le « huitième », c'est le « Nero redux » ou bien *Domitien,* réédition de Néron (*Holtzmann,* pour le rédacteur tardif, *Bousset,* pour une source juive, qui comprendrait 1-7; 9-11; 15-18, *Swete,* al.).

Il faut pourtant se fixer, car Jean avait certainement en vue quelque chose de déterminé. Procédons par ordre, et cherchons à établir : A) la signification des 7 têtes; B) celle des 10 cornes; C) celle du « huitième », ce qui est le point le plus difficile.

A. *Les Sept Têtes-Empereurs.* — Nous maintenons avant tout que, si les Têtes doivent être des individus, la Bête reste toujours une collectivité; les versets 8 et 11, séparés du contexte, pourraient la réduire à ne plus signifier qu'une personne; tel serait, d'après *Joh. Weiss,* le sens voulu par l' « Éditeur », pour harmoniser XVII avec XIII, 18; mais, en réalité, cette identification *partielle et symbolique* de deux symboles connexes ne signifie pas autre chose que l'unité de caractère moral d'un individu et de l'ensemble (voir *comment.* de XIII, 18; INT., c. VI). Car si l'on examine le tout en fonction des versets 9-10, on voit tout

de suite que la Bête est toujours là, présente et vivante, puisqu'une de ses Têtes vit (ὁ εἷς ἔστιν); son caractère moral, sa « bestialité » a subi seulement une éclipse temporaire, elle ne paraît plus ouvertement en tant que Bête, elle sommeille, οὐκ ἔστιν; c'est faire violence au texte, et prêter à l'auteur une maladresse ou une supercherie, que de supposer qu'il écrivait sous le septième, qu'il dit n'être pas encore venu.

Mais, cela étant, sommes-nous d'abord obligés de croire que saint Jean s'est préoccupé de compter exactement le nombre des empereurs passés avant celui qui règne actuellement? *Bousset* déclare : « S'il a donné sept Têtes à sa Bête, ce n'est pas parce qu'il connaissait précisément sept empereurs romains; mais il a en tout cas appliqué à sept empereurs romains — et cela probablement d'une manière très artificielle — l'image à lui transmise par tradition de la Bête à sept têtes » (*Offenb.*, p. 359). Nous faisons nos réserves sur l'épithète d' « artificielle » (*infra*); mais nous croyons comme Bousset, dussions-nous aller contre les apparences et l'opinion de la grande majorité des exégètes modernes, que ce qui était essentiel pour Jean dans le chiffre 7 des Têtes, c'en était la *valeur symbolique*.

Comme le chiffre 10 des cornes, c'est un nombre rond, mais bien plus usité, j'allais dire bien plus nécessaire, dans des visions où les septénaires abondent. Nous ne manquons pas, dans la littérature apocalyptique, d'analogies qui montrent que les schémas de 7, — ailleurs de 12, — s'imposaient pour ainsi dire dans ce genre de visions relatives à l'histoire. Lisons, par exemple, le *III^e Sibyllin*, vers 192-suiv., 318, 608-suiv. Écrivant sous Ptolémée VI Philométor ou sous Ptolémée VII Physcon (l'ombre de règne de Ptolémée Eupator, qu'on nomme parfois Ptolémée VII, pour désigner Physcon comme Ptolémée VIII, ne compte pas), l'auteur de la principale partie du livre prédit au spectacle des invasions syriennes que l'Égypte est sur le point de périr, et que le peuple de Dieu va régner. Cela arrive sous le *septième roi* de la race des Grecs; le poète a été, sans aucun doute, confirmé dans cet espoir parce que ce roi, *étant le septième,* devait être le dernier d'une race pécheresse. On discute d'ailleurs pour savoir si l'oracle date de Ptolémée VI ou de Ptolémée VII. En tout cas, c'est là un signe que le chiffre 7 s'imposait en de telles visions comme le dernier, pourvu que l'histoire fournît quelque prétexte d'y voir la fin d'une série : ce qui a atteint à sept est complet, épuisé. De même, dans la septième vision de *IV Esd.* (XIV, 11-12), le siècle présent est divisé en *douze* parties et l'auteur croit approcher de la fin, car il juge que dix et demie (neuf et demie, d'après certains témoins) sont déjà écoulées. Que le schéma fût de sept ou de douze, le Voyant se jugeait toujours proche de la dernière partie, et ne supposait pas que la série pût se prolonger au delà du nombre fatidique.

D'après l'analogie de ces exemples, nous pourrions présumer que les habitudes apocalyptiques ont imposé, pour ainsi dire, ce chiffre sept à l'auteur inspiré de l'Apocalypse. Chez lui, en effet, tout a l'air d'un pur schéma, où apparaît peu le souci de faire des adaptations détaillées à l'histoire. Comparons, par exemple, nos versets de XVII, je ne dis pas seulement aux prophéties historiques minutieuses de Daniel, mais à la « Vision de l'Aigle » de *IV Esd.* XI, relative aussi à une série d'empereurs romains. Chez Jean, c'est le nombre symbolique ordinaire, sept; chez le Pseudo-Esdras, où les rapports des têtes, des ailes, des ailerons de l'Aigle sont évidemment calqués sur le détail des événements historiques, ce

sont des nombres compliqués, sans symbolisme bien défini en eux-mêmes. La différence du traitement peut répondre à une différence notable d'intention. L'auteur inspiré peut parfaitement avoir choisi *sept,* rien que pour signifier que le règne de la Bête aura son cours complet, normal.

Cependant cette explication, qui est si commode, ne saurait passer pour suffisante et totale; le contexte montre que Jean avait porté son attention sur l'ordre réel des Têtes, et le caractère individuel de l'une ou de l'autre. Le schéma consacré a donc été *adapté* par lui à l'histoire; — au moins approximativement, car il n'est pas nécessaire d'établir un tel accord de détails entre les réalités de l'histoire et les figures d'une prophétie allégorique; l'inspiration s'attache d'ordinaire à révéler l'avenir par de grandes images qui dévoilent la nature, l'esprit des événements, plutôt que leurs formes accidentelles de réalisation. Voici donc les conclusions auxquelles nous croyons devoir nous arrêter :

*a*) Cette prophétie, comme les autres du livre, a été *rédigée sous Domitien,* conformément à la date traditionnelle de l'exil à Patmos. C'est donc cet empereur, et non Vespasien, qui est le *sixième;* car il faut prendre ὁ εἷς ἔστιν à la lettre. Admettre avec *Swete,* pourtant si respectueux de l'inspiration et de la date traditionnelle, que l'auteur a transporté ici son point de vue sous Vespasien, par une fiction rétrospective, ou bien qu'il aurait eu cette vision avant d'être à Patmos, c'est introduire dans l'Apocalypse un élément de désordre, un changement de perspective que rien ne pouvait faire soupçonner aux lecteurs, et qui eût été aussi embarrassant pour les Sept Églises que pour nous. — Le septième n'est donc pas *Titus* dont Jean eût pressenti la fin prématurée comme résultat des embûches peu fraternelles de Domitien, prince au caractère déjà connu; ce sera un empereur quelconque, un numéro qui complète le septénaire, et il « durera peu », soit qu'il ne faille voir dans ce trait qu'un lieu commun apocalyptique (cfr. μίαν ὥραν des Cornes, XVII, 12, v. *infra*), soit que l'auteur insinue par là que l'arrivée redoutable du « huitième » est assez prochaine.

*b*) Parmi les cinq Têtes disparues doit se trouver celui qui réapparaîtra comme « huitième », et qui, dans un sens, « est des sept ». Ce ne peut être en effet le septième, qui doit se distinguer de son successeur; ni le sixième, car celui-ci « est », tandis que le huitième s'identifiera d'une façon toute particulière avec la Bête, qui « n'est plus ». Rien de plus naturel, étant donné l'importance qu'il a dans la prophétie, que de l'identifier avec la Tête qui joue le principal rôle, et qui passe à la Bête de ses attributs symboliques, blessure mortelle, disparition, reviviscence. Serait-ce, comme plusieurs le veulent, *Jules César,* dont la dictature, détruite par l'assassinat, fut plus que restaurée par l'empire d'Auguste? ou, selon d'autres, *Caligula,* après le meurtre duquel le Sénat pensa à rétablir le régime républicain? (*Suét.* Caligula, LX; Claude, X). Mais il faudrait supposer que le prophète de Patmos s'occupait de politique plus qu'il ne l'a fait. La mort de César était bien ancienne, et bien trop étrangère aux destinées du christianisme, pour qu'un prophète d'Asie-Mineure, vivant plus d'un siècle après, lui attachât tant d'importance; pourquoi pas aussi bien Pompée, l'ennemi des Juifs, le Dragon des Psaumes de Salomon? De même les Asiatiques ni les Juifs n'avaient pas dû faire une telle place dans leurs souvenirs à l'inconsistante velléité républicaine du Sénat, entre Caligula et Claude. Ne perdons pas de vue ce fait que la blessure, etc., doit avoir un sens en rapport avec le symbolisme

général de la Bête, l'Antéchrist persécuteur, et avec les grandes lignes de la Révélation. Nous croyons donc, avec la plupart des modernes, que l'allusion historique porte sur *Néron*. Son renom de cruauté, la persécution de 64, les faux Néron qui surgirent en Orient, la grande place que tient dans les Apocryphes la légende du « Nero redux », enfin l'interprétation la plus plausible du chiffre 666, et l'exégèse, aussi ancienne au moins que Victorin, qui identifie Néron et la Bête, tout cela met pour nous hors de doute que le plus mauvais des empereurs a servi de type dans nos chapitres XIII et XVII ; nous disons seulement « de type » ; comment il sera le « huitième », nous le verrons au prochain Excursus.

Donc, *la série des sept doit comprendre Néron parmi ses cinq premiers membres;* il est par suite impossible de la faire commencer seulement à Galba, son successeur (contre les auteurs susnommés). Ils ont pourtant raison en un point, c'est de ne vouloir remonter ni à César, ni à Auguste.

*c*) César et Auguste, en effet, importaient peu à notre prophète, qui n'entendait pas symboliser l'histoire politique de l'empire, mais seulement ses rapports hostiles avec les chrétiens ; car c'est par ce caractère antireligieux que la puissance romaine était devenue l'Antéchrist, la Bête munie des pouvoirs de Satan, et commençant à exercer sa tyrannie de 42 mois (XIII, 2, 5.) Le plus naturel est donc de placer l'apparition de la Bête au temps de l'empereur sous lequel Rome est devenue l'ennemie déclarée du Christ, c'est-à-dire sous *Néron* encore, qu'il faut préférer sous cet aspect à Caligula, lequel n'a fait que menacer les Juifs, et à Claude, qui a seulement expulsé de Rome Juifs et chrétiens. On peut très bien négliger l'un ou l'autre des empereurs de l'Interrègne, d'autant plus que ni Othon ni Vitellius ne furent reconnus dans toutes les provinces. Ainsi nous aurions la série :

1 *Néron,* 2 *Galba*, 3 *Othon ou Vitellius*, 4 *Vespasien,* 5 *Titus*, 6 *Domitien,* ce qui donne une adaptation encore un peu approximative, mais très suffisante, du symbolisme à l'histoire. Cette vue a déjà trouvé des défenseurs aussi autorisés que *Bousset;* leur tort est de compter depuis Néron *exclusivement,* si Néron est le « huitième », « qui est des sept », et la pire incarnation de la Bête.

B. *Les Dix Cornes.* — Ces rois de l'avenir ne doivent apparaître qu'après la série des têtes-empereurs, donc aussi après le « huitième », qui sera encore de même nature que les empereurs romains (v. *infra*). Les Cornes, au contraire, sont ennemies de Rome. Il est donc assez extraordinaire d'y voir des proconsuls (*Ewald, Volkmar, Renan, Hilgenfeld, Hausrath, B. Weiss, Mommsen, Calmes,* etc.), et leur activité paraît bien peu proportionnée à celle que pouvaient avoir les petits princes d'Asie Mineure que Jean connaissait (contre *Vischer, Pfleiderer*). C'est une solution trop étroite que de les identifier purement et simplement aux Parthes, avec *Eichhorn, de Wette, Bleek, Lücke, Bousset,* etc. Ce sont des figures inconnues de l'avenir (*Weizsäcker, Joh. Weiss* pour Q), futurs destructeurs de Rome, ce qu'avaient déjà bien saisi *Irénée, Hippolyte, Aréthas.* Sont-ils alliés pour cela au « huitième », au « Nero redivivus », comme le soutient *Bousset* (qui en fait, pour l' « élaborateur », des êtres infernaux), et toute cette école avec lui ? Rien ne l'indique ni ne l'insinue dans le texte, qui ne les rapproche en aucune façon du « huitième » ; cette théorie introduit subrepticement dans l'Apocalypse des traits légendaires qui se trouvent bien dans les Sibyllins, mais dont l'écrit inspiré ne présente aucune trace reconnaissable

(v. Excursus xxxiv). Les Cornes seront bien soumises à la Bête; mais la Bête n'est pas seulement Néron, même « redux » ou « redivivus ». Laissons donc cette figure dans son indétermination, la réalisation de la prophétie nous désigne seuls les Barbares, comme à *Bérengaud*, à *Bossuet* et à *Swete*.

Dans l'intention du prophète, les Cornes devaient-elles régner toutes ensemble (*Joh. Weiss*, pour l' « Éditeur ») ou l'une après l'autre? Il serait certainement possible de les concevoir, avec les anciens, comme des puissances simultanées, en lesquelles se décomposerait la monarchie des Têtes, l'Empire romain. Mais l'hypothèse n'est nullement exclue que ces dix Cornes représentent, comme les Têtes, des règnes ou des royaumes successifs, ou en partie simultanés, en partie successifs. Dix n'est qu'un nombre rond (cfr. ii, 10), qui n'a pas la même prétention à l'exactitude qu'un septénaire. Il est certain que les 7 Têtes, bien qu'apparaissant toutes à la fois, représentent des empereurs régnant l'un après l'autre; or l'imagerie d'une même vision doit être tenue pour homogène, si rien n'indique le contraire. *S. Augustin* les comprenait déjà comme étant tous les souverains impies, jusqu'à la fin des temps (v. *supra*). C'est bien la solution la plus naturelle. Il est bien dit (xvii, 12) que les Cornes ne règnent qu'une heure (μίαν ὥραν) avec la Bête qu'elles servent. Est-ce à dire que leur royauté à tous, ou les règnes respectifs de chacun, n'auront qu'une durée très raccourcie? A coup sûr, cette « heure unique » n'est pas à prendre à la lettre, cette brièveté est relative. Relative à quoi? A toute la durée des temps? C'est possible. Tout est éphémère dans le règne des ennemis de Dieu; Satan ne fonde point pour l'éternité. Mais on peut aussi bien rapporter la comparaison à la durée totale du règne de la Bête elle-même, qui, lui, se prolongera sous toutes ces formes changeantes. Chaque corne, chaque roi, ou dynastie, ou état, peut participer pour un temps, pour « une heure », à cette royauté du Monstre. Il disparaît et le Monstre subsiste toujours. Car c'est lui, non tel potentat ou tel royaume, qui représente la continuité de la Cité du mal. Ses formes historiques n'ont rien de durable; Rome elle-même, la « ville éternelle » avec ses « huit » empereurs, n'a occupé qu'une heure de l'histoire.

C. *Le « Huitième »*. — Entre les sept empereurs et les dix rois, un « huitième » empereur trouvera place, qu'on peut assimiler à la Bête (τὸ θηρίον... αὐτὸς ὄγδοός ἐστιν) et à Néron (καὶ ἐκ τῶν ἑπτά ἐστιν, v. *supra*), tant son caractère, à l'égard des chrétiens sans doute, sera bestial et néronien. C'est en lui que la Bête, qui semble n'être plus, remontera de l'Abîme.

Qui peut-il représenter dans l'histoire? Sûrement l'empereur romain, puisqu'il continue la série des sept. Mais sera-ce un empereur individuel? Sera-ce Néron reparu en personne?

L'école de l' « histoire des traditions » tient ferme à cette solution individuelle et légendaire. *Bousset, Joh. Weiss*, etc., prétendront que le mythe du Néron *redux* ou *redivivus* a inspiré jusqu'aux dernières modalités de la conception johannique. Le Prophète, disent-ils, est persuadé qu'il ne saurait y avoir plus de *sept* empereurs romains, car il prend ses chiffres à la lettre comme les Apocryphes; il se trouve vivre vers la fin de la série, et croit la consommation, au moins le Règne millénaire du Christ, très prochaine; donc il faut que l'Antéchrist personnel apparaisse bien vite, et comme ce sera un empereur romain, et qu'il n'y en peut avoir que sept, et que ce ne sera pas le septième, qu'on

connaît déjà, ce sera donc l'un des anciens reparus; autrement le dogme du septénaire tomberait en pièces. Mais la croyance populaire attend le retour de Néron; donc, ce sera Néron, qui s'alliera aux dix Cornes, aux Parthes, pour se venger de Rome qui l'a proscrit et brûler cette Babylone.

Pour apprécier cette théorie, il serait bon de connaître déjà en détail la légende néronienne; mais nous en devons réserver le traitement à un excursus spécial. Cherchons seulement à présent si le chiffre 8 ne pourrait avoir une valeur caractéristique, propre à éclaircir le mystère.

Nous savons que « octava summa perfectionis est ». Par malheur, l'octave, dans les Apocryphes, n'apparaît que très rarement, et nous n'en connaissons pas d'exemple biblique. Dans le *VII^e Sibyllin* (II^e siècle; gnostique), nous lisons aux vers 140-suiv. : « Dans la troisième partie de la première ogdoade, dans la rotation des années, il apparaîtra un autre monde. Partout sera la nuit, longue et impitoyable. » Déjà, dans *Hen. eth.,* XCI, 12-17 (que les critiques rattachent à l'Apocalypse des Semaines), la huitième des Dix Semaines « sera celle de la justice » et ouvrira l'ère messianique. Ces exemples ne sont pas très significatifs pour notre enquête. Plus importante à noter est la gématrie du Christ, *Sib. I* (*Supra,* XIII, 18), 888, dont la parfaite symétrie d'octaves est certes notée dans l'intention d'exprimer que le Christ est le dernier mot de la perfection (cfr. par contraste, le chiffre 666 de la Bête, Exc. XXXI). Nous aimerions cependant à trouver, dans la littérature apocalyptique de l'époque, quelque parallèle plus rapproché d'*Apoc.* XVII, 11; celui qui aurait peut-être le plus de valeur, c'est le passage d'*Hénoch slave* XXXII, 2-XXXIII, 2, que voici :

« Et je bénis (dit Dieu) le septième jour, qui est le sabbat, car en ce jour je me reposai de tous mes travaux. Alors aussi j'établis le huitième jour. Que le huitième soit le premier après mon travail, et que les jours soient à la manière de sept mille (millénaires). Qu'il y ait au commencement du huitième (millénaire) un temps où *il n'y a ni calcul, ni fin, ni années, ni mois, ni semaines, ni jours, ni heures* ». C'est-à-dire le jour de l'éternité. La même idée apparaît dans l'*Épître de Barnabé,* XV, 8 : Ὁρᾶτε, πῶς λέγει· Οὐ τὰ νῦν σάββατα ἐμοὶ δεκτά, ἀλλὰ ὃ πεποίηκα, ἐν ᾧ καταπαύσας τὰ πάντα ἄρχην ἡμέρας ὀγδόης ποιήσω, ὅ ἐστιν ἄλλου κόσμου ἄρχην.

Ces exemples autorisent la supposition que le nombre 8, à cause de sa valeur de 7 + 1, signifiait un « tournant » des événements, ou le commencement d'une série nouvelle (comme l'octave en musique), ou la plénitude surabondante, la quantité si grande qu'elle échappe au calcul.

En dehors des Apocalypses juives et chrétiennes, nous connaissons les huit sphères des astres, qui démontraient aux pythagoriciens que l'ogdoade est le principe de l'harmonie céleste, l'ogdoade des Eons supérieurs de Valentin, les huit cieux des Mithriastes ou du Poimandres, dont le plus haut est le séjour des dieux et des âmes bienheureuses. Il est certain que l'ogdoade a joué plus tard un grand rôle dans la symbolique. Et l'on peut croire que la répartition des « béatitudes » en huit, dans saint Matthieu, révèle déjà au temps de Notre-Seigneur l'influence de cette idée.

La signification la plus générale du nombre huit nous semble donc être celle de *plénitude surabondante,* presque incalculable, en partie à cause de spéculations astronomiques, en partie parce que « huit » marque le commencement d'une nouvelle série après « sept », chiffre de la plénitude normale.

S'il en est ainsi, nous devons, pour découvrir le sens du « huitième » de notre Apocalypse, prendre exactement le contrepied de la théorie de *Joh. Weiss*.

Notons d'abord que ce « huitième » poursuit la ligne d'une série d'empereurs romains, et qu'il a déjà fait partie de cette série même ; ce ne peut donc être la figure d'un pouvoir hostile à Rome ; il est ἐκ τῶν ἑπτά, ce qui ne veut pas dire simplement, contre certains, qu'il s'ajoute à la série des sept, dont il procède comme une suite, mais qu'il en était déjà un membre — sous un certain aspect, — car ἐκ est partitif, comme plusieurs fois dans *Joh.*, et *Apoc.* II, 7, 10 ; V, 5 : VI, 1, etc. (INT. c. X, § II). De plus, il ne figure pas, — si ce n'est dans un sens partiel et moral, — une nouvelle Tête, symbole individuel, mais s'identifie à la Bête elle-même, symbole collectif. Que pouvons-nous en conclure? C'est que la Bête continuera à régner, comme empire romain, après la disparition de sa septième Tête, et avant la domination des Dix Cornes ; elle pourra être alors représentée indistinctement par une *nouvelle octave*, un nombre quelconque d'empereurs, tous semblables par leur caractère néronien à l'égard des fidèles. Par rapport aux têtes qui précèdent, cette « huitième » entité pourrait avoir un caractère indistinct, excluant le calcul, comme quasi illimité (*Aubert de Versé :* tous les empereurs païens). Ainsi Jean, bien loin de croire que l'Empire romain n'aurait que sept empereurs, aurait voulu exprimer, très prophétiquement, qu'il durera encore très longtemps, bien au delà des prévisions précises que l'on peut faire à son époque, après Domitien et son successeur immédiat. En admettant même que le huitième empereur fût encore à ses yeux un individu, il n'a pas dit qu'il serait le dernier ; ce sera plutôt le recommencement d'une série.

Deux observations complémentaires, mais capitales l'une et l'autre, ont leur place ici.

D'abord, la Bête est encore, sous l'empereur régnant, comme confinée dans l'Abîme ; elle en remontera (μέλλει ἀναβαίνειν), avec le « huitième » empereur. En dépit de l'actuelle persécution qui l'avait exilé dans son île, la vue du Prophète est donc attirée vers quelque chose de futur, de pire, de bien plus follement néronien, qu'un avenir proche ou lointain apportera ; pour le moment, en comparaison de ses rages attendues, la Bête sommeille, elle n'est plus (οὐκ ἔστιν). N'avions-nous donc pas raison de rejeter dans cet avenir les événements prophétisés au chapitre XIII, 8, 12-17, puisqu'ils représentent, évidemment, la forme la plus grave des persécutions impériales? Si elles avaient été telles sous Domitien, la Bête eût été déjà ressuscitée.

Ensuite, n'oublions pas que le règne *total* de la Bête est mesuré par « quarante-deux mois ». Que d'événements accumulés dans un temps si réduit, si nous devions prendre cette mesure à la lettre ! *Joh. Weiss* n'y voit pas de difficulté. En l'espace de trois ans et demi, la Bête (Domitien ou Nero redux), doit s'allier aux rois coalisés ensemble contre le Christ, puis tous se tourneront contre Rome qu'ils détruiront, et leur grande défaite par l'Agneau suivra de près ! Mais l'étude un peu plus attentive et moins prévenue du contexte nous a montré que de ces quarante-deux mois, il faut d'abord déduire le règne successif de cinq empereurs passés ; il faut ensuite laisser au sixième le temps d'achever son règne, et la place pour un septième, pour un huitième, qui paraît presque indéfini ; après cela viendra la domination des Dix cornes, sans doute successives !

Quarante-deux mois seraient vraiment un peu courts. Il est donc hors de doute que ce chiffre est purement symbolique (Exc. XXIII et INT, c. IX, III); évident aussi que la Parousie est déjà reculée dans un avenir indéfini (*ibid.*). Et enfin, contrairement à l'attente de beaucoup de chrétiens postérieurs, la domination de Rome-Babylone doit faire place à d'autres, à beaucoup d'autres peut-être avant l'arrivée du grand Jour (*ibid.*).

Ce chapitre XVII est donc aussi prophétique, au sens le plus strict du mot, que le chapitre XIII.

### EXC. XXXIV. L'APOCALYPSE ET LA LÉGENDE DE NÉRON.

Nous avons vu le rôle que toute une école assigne aux croyances populaires sur Néron dans l'origine de ces visions. Il est donc bon de connaître la légende; nous examinerons ensuite en toute connaissance de cause quelles influences elle a pu exercer sur le fond ou la forme des conceptions johanniques.

Quand Néron se fut suicidé, en 67, pour échapper aux poursuites du Sénat, la populace romaine, à laquelle ses vices mêmes l'avaient rendu sympathique, et avec elle bien des provinciaux, ne purent se faire à l'idée que l'histrion de leur goût, en même temps le dernier de la lignée des Césars, eût si soudain et si piteusement disparu. Plus d'un, d'après *Tacite* et *Suétone,* crut qu'il n'était pas vraiment mort; il avait dû se réfugier chez les Parthes. Du reste, il en avait annoncé l'intention; il entretenait des rapports amicaux avec Vologèse, et ne lui avait-on pas prédit qu'il régnerait un jour sur l'Orient, à Jérusalem? (*Tacite,* Hist. II, 8; *Suétone,* Nero, 40, 47, 57). Aussi fut-il possible à certains agitateurs de se faire passer pour Néron, dans les pays orientaux, comme il y a eu de faux Dmitri en Russie et de faux Louis XVII en France. L'un d'eux, sous Othon, en 69, agita l'Asie Mineure et la Grèce (*Tac.* Hist. II, 8, 9; *Dion Cassius* LXIV, 9; *Zonaras* Annales, XI, 5). Un autre, de son vrai nom Terentius Maximus, au temps de Titus, fut soutenu un moment sur l'Euphrate par le général parthe Artaban (*Zonaras,* XI, 12). C'est peut-être du même que parle *Suétone,* Nero, 57; on lit aussi dans *Tacite,* Hist. I, 2 : « mota etiam prope Parthorum arma falsi Neronis ludibrio. »

Cette croyance populaire passa aux Juifs et aux chrétiens, et les Apocryphes s'en saisirent pour annoncer la ruine de Rome sous la vengeance du tyran, ou reconnaître dans le retour du sinistre persécuteur l'avènement redouté de l'Antéchrist; après le Ier siècle, comme le Néron historique ne pouvait qu'être mort, on crut qu'il ressusciterait, ou que ce nouveau Néron serait même une incarnation du diable (*Sib.* IV, aux environs de l'an 79-80, vers 119-120, 137-139; *Asc. Is.* III, 24-IV, 18; *Sib.* V, vers 1-51, 100-110, 123-suiv., 215-246, 361-suiv., en des parties dont telle peut être antérieure, d'après Geffcken, à la guerre de Trajan contre les Parthes, et la première du temps d'Hadrien; *Sib.* VIII, sous les Antonins, v. 38-106; cfr. douteusement *IV Esd.* V, 6; *Lactance,* Inst. VII, 15-suiv.; *Commodien,* vers 823-suiv.). Moins les ouvrages sont anciens, plus la figure de Néron devient importante et fantastique, jusqu'à être le Dragon ou l'incarnation de Bérial. Les traits les plus généraux, c'est qu'il reviendra de l'Asie, de chez les Perses ou d'au delà de l'Euphrate (*Sib.* IV, V, VIII); c'est un matricide (*Sib.* IV, V, *Asc. Is.*); et même un « saxicide », parce qu'il aurait voulu de son vivant percer

l'isthme de Corinthe (*Sib.* v); il cherchera à s'égaler à Dieu (*Sib.* v), et régnera « trois ans, sept mois et vingt jours » à sa réapparition (*Asc. Is.*).

Des commentateurs de l'Apocalypse, *Victorin* est le premier à notre connaissance qui ait appliqué rigoureusement à Néron notre prophétie. Pour le martyr du IVe siècle, assez peu lettré, la « tête blessée à mort » de XIII, 13 est cet empereur en personne : « *Unum autem de capitibus occisum in mortem et plaga mortis ejus curata est : Neronem dicit;* constat enim, cum eundem insequeretur equitatus missus a senatu, ipsum sibi gulam succidisse. *Hunc ergo deus suscitatum mittere deum regem dignum dignis, Judaeis et persecutoribus Christi,* < *et Christum* > *talem, qualem meruerunt persecutores et Judaei.* Et quoniam *alium nomen* affecturus est, aliam etiam vitam instituturus est, ut sic eumdem tanquam Christum accipiant. Ait enim Danihel, etc (Suit une application hasardée de *Dan.* XI, 37)... Sanctos non ad aliud compellet nisi ad circumcisionem accipiendam... Qui tamen licet mutato nomine veniat, ait Spiritus Sanctus : *numerus illius DCLXVI;* ad litteram graecam hunc numerum explebit. » Sur le chiffre, l'original de Victorin ne s'explique pas davantage. Ailleurs : « Capita VII montes, supra quos mulier sedet; *id est civitas romana.* Et reges septem sunt... et bestia quae vidisti de VII est et octava est : Intellegi igitur oportet < tempus > quo scribitur Apocalypsis, quoniam tunc erat *Caesar Domitianus*;... unus est,... scilicet Domitianus. Alius nondum venit : Nervam dicit... Et bestiam quam vidisti, inquit, de VII est : quoniam ante istos reges (de Galba à Nerva) Nero regnavit. Et octava est : ait, modo illa *cum advenerit,* computans loco octavo, et *quoniam in illo fiet consummatio,* adjecit : et in interitum vadit. » Les dix rois seront envoyés de Rome contre Néron s'avançant de l'Orient. Mais, trois étant détruits, sept se soumettront à l'Antéchrist, et détruiront Rome (cfr. *Dan., Irén., Hipp.*). Ailleurs, sur *Apoc.* XI, 7, Victorin dit de l'Antéchrist : « fuisse autem eum in regno regnorum et *fuisse inter Caesares* et Paulus contestatur (d'après II *Thess.* II, 7-9),.. Et ut scirent *illum esse venturum* [qui tunc erat venturus] *qui tunc erat princeps* (quand Paul écrivit son épître, sous Néron), adjecit : arcanum malitiae jam molitur. » (éd. *Haussleiter,* pp. 120, 122, 118, 102). Victorin a donc admis toute la légende du « Nero redivivus », et l'a combinée avec les interprétations d'Irénée et d'Hippolyte. Est-ce lui qui a trouvé le premier cette solution, sous l'influence des Apocryphes, et en l'appuyant sur le texte de II *Thessalon.?* Nous serions plutôt portés à croire qu'il suivait, pour l'interprétation de la « tête blessée » et du « huitième », une vieille tradition exégétique, remontant peut-être au Ier siècle, dont il aurait affaibli le témoignage en la mêlant aux combinaisons exégétiques en faveur depuis le IIe (INT., C. XIV, XV, I-II), et aux légendes apocryphes.

*Saint Jérôme* (in Dan. XI, 30), *Saint Augustin* (Civ. Dei., XX, 19), ont repoussé fortement le mythe du « Nero redivivus »; et personne n'y est revenu jusqu'à *Mariana,* tandis que *Ribeira* rejetait expressément Néron. Aujourd'hui elle a le succès que nous savons.

Que devons-nous penser? *Eichhorn,* contre *de Wette* et d'autres de son temps, établissait fort bien que *Néron ne pouvait être qu'un type.* C'est la vraie solution. Que Saint Jean ait pensé à Néron, le coryphée des persécutions, pour en faire la figure de l'Antéchrist, c'est on ne peut plus probable, comme nous l'avons vu à propos du chiffre de la Bête, de la tête blessée et guérie, de la

disparition temporaire de la Bête. Nous admettrons volontiers de plus que la croyance populaire au « Nero redux », qui déjà apparaît dans des apocryphes du Ier siècle, a pu lui fournir un thème pour représenter d'une façon saisissante, topique pour ses lecteurs, les futures rages de l'Antéchrist. Mais rien absolument n'indique qu'il ait partagé cette croyance, ni voulu l'ériger en prophétie. S'il s'est servi de l'attente populaire, c'est en l'élevant à un sens bien plus général. Pourquoi, s'il avait voulu prédire le retour de Néron en personne, aurait-il supprimé justement tous les traits, à part celui de sa mort, qui pouvaient en indiquer l'individualité ? Il n'a jamais dit que le « huitième » se confondrait avec les Cornes, ni qu'il serait le destructeur de Rome; rien n'indique que le « huitième » viendra d'Orient; mettre tout cela dans le texte, c'est par trop lire entre ses lignes. Aucune mention non plus du matricide, ni du « saxicide », ni du faux messianisme. En somme, si nous n'avions pas l'interprétation vraisemblable du nombre 666, autour de laquelle se groupent bien quelques autres traits, tous englobant aussi un sens plus étendu (puisqu'ils expriment la crise impériale et le ralentissement de la persécution), s'il n'y avait aussi notre connaissance des idées courantes alors, rien ne nous ferait soupçonner que saint Jean a pensé spécialement à Néron.

S'il y a pensé, comme nous le croyons bien, ce n'a été que pour en faire un pur symbole; un symbole de l'empire romain, qui est de son côté un symbole de la Bête, qui est un symbole elle-même de l'Antéchrist. On ne trouve donc Néron qu'au troisième étage du symbolisme! L'Apocalypse montre bien en cela encore son caractère de livre inspiré, rationnel et spirituel, qui mérite un autre traitement que les Sibyllins ou l'Ascension d'Isaïe.

D. 2° b. *Préambules de la ruine de Babylone : deux proclamations célestes* (XVIII, 1-8).

INT. — *Le chapitre XVIII tout entier fait corps avec le précédent, dont il est la suite logique, et se rapproche même par beaucoup de tournures. Le fait est reconnu de* Weyland (א), *de* Schoen *et* Sabatier (1) (*origine juive*), *de* Bousset (*id., sous Vespasien*) d'Erbes (Apoc. de 80), de Bruston (*Néron*) *de* Joh. Weiss (Q, *moins 20 et 24*), *de* Spitta ($J^2$ et *R*). Völter, *cependant l'attribue à Jean-Marc et non à Cérinthe. Les auteurs qui croient à l'origine juive sont obligés d'émonder les traits chrétiens.*

*Dans cette scène préparatoire, un Ange d'abord (XVIII, 1-3), ensuite une voix du ciel (4-8) annoncent la chute de Babylone; le premier pour son idolâtrie impure, l'autre pour sa tyrannie et son orgueil.*

——— **A. B. 1.** Μετὰ ταῦτα, transition ordinaire, — ἐκ de valeur instrumentale, INT., c. x, § II. — Cfr. les Anges de x, 1; xx, 1; *Ezéch.* XLIII, 2.

**C. 1.** Cet Ange est dit « autre » par rapport à celui de XVII, 1, 7, 15. Son aspect grandiose convient à la portée du drame qu'il annonce.

——— **A. B. 2.** ἐν instrumental, omis א, *rec. K.* — ἔπεσεν ἔπ. cfr. XIV, 8; *Is.* XXI, 9 : πέπτωκεν πέπτωκεν Βαβυλών; — pour l'ensemble, cfr. les prophéties contre Babel, *Is.* XIII, 19, 21-22 (les צִיִּים, etc., *André*) et XLVII (*Apringius*); XXXIV, 11-15, contre Edom; puis *Jér.* L, 39; LI, 37; *Soph.* II, 15; *Baruch* IV, 35, etc.

(1) Sabatier croit cependant que XVII et XVIII sont deux fragments divers.

C. XVIII. 1. *Μετὰ ταῦτα εἶδον ἄλλον ἄγγελον καταβαίνοντα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἔχοντα ἐξουσίαν μεγάλην, καὶ ἡ γῆ ἐφωτίσθη *ἐκ τῆς δοξῆς αὐτοῦ. 2. Καὶ ἔκραξεν *ἐν ἰσχυρᾷ φωνῇ λέγων· Ἔπεσεν ἔπεσεν Βαβυλὼν ἡ μεγάλη, καὶ ἐγένετο κατοικητήριον δαιμονίων καὶ φυλακὴ παντὸς πνεύματος ἀκαθάρτου καὶ φυλακὴ παντὸς ὀρνέου ἀκαθάρτου καὶ μεμισημένου, 3 ὅτι *ἐκ τοῦ οἴνου τοῦ θυμοῦ τῆς πορνείας αὐτῆς *πέπωκαν πάντα τὰ ἔθνη, καὶ οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς μετ' αὐτῆς ἐπόρνευσαν, καὶ οἱ ἔμποροι τῆς γῆς ἐκ τῆς δυνάμεως τοῦ στρήνους αὐτῆς ἐπλούτησαν.

4. Καὶ ἤκουσα *ἄλλην φωνὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ λέγουσαν· *Ἐξέλθατε *ὁ λαός μου ἐξ αὐτῆς, ἵνα μὴ συνκοινωνήσητε ταῖς ἁμαρτίαις αὐτῆς, καὶ *ἐκ τῶν πληγῶν αὐτῆς ἵνα μὴ λάβητε· 5. ὅτι ἐκολλήθησαν αὐτῆς αἱ ἁμαρτίαι ἄχρι τοῦ οὐρανοῦ, καὶ ἐμνημόνευσεν ὁ θεὸς τὰ ἀδικήματα αὐτῆς. 6. Ἀπόδοτε αὐτῇ ὡς καὶ αὐτὴ ἀπέδωκεν, *καὶ διπλώσατε τὰ διπλᾶ κατὰ τὰ ἔργα αὐτῆς· ἐν τῷ ποτηρίῳ *ᾧ *ἐκέρασεν κεράσατε αὐτῇ διπλοῦν. 7. Ὅσα ἐδόξασεν αὐτὴν καὶ ἐστρηνίασεν, τοσοῦτον δότε αὐτῇ βασανισμὸν καὶ πένθος. Ὅτι ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς λέγει ὅτι κάθημαι βασίλισσα, καὶ χήρα οὐκ εἰμὶ καὶ πένθος *οὐ μὴ ἴδω. 8 Διὰ τοῦτο *ἐν μίᾳ ἡμέρᾳ ἥξουσιν αἱ πληγαὶ αὐτῆς, *θάνατος καὶ πένθος καὶ λιμός, καὶ *ἐν πυρὶ κατακαυθήσεται· ὅτι ἰσχυρὸς κύριος ὁ θεὸς ὁ κρίνας αὐτήν.

**C. 2.** La clameur de l'Ange est enthousiaste; il parle au passé prophétique (cfr. XIV, 8) pour grandir l'impression de certitude; on ne peut croire qu'il exécute lui-même ce qu'il dit, au même instant, car la seconde voix (4-suiv.) parlera au futur; ce seront les versets 9-suivants qui tiendront lieu d'une vision d'exécution. Les termes du verset rappellent le style des anciens prophètes (*supra*, **B**); ce sont des lieux communs descriptifs, et il ne faut pas être plus exigeant pour leur réalisation littérale qu'on ne l'est à propos des prophéties sur Tyr, Edom ou Babylone. La même observation vaudra pour le thrène suivant, 9-fin.

——— **A. B. 3.** ἐκ partitif, INT., c. X, § II. — τοῦ οἴνου (cfr. XIV, 10; XVI, 19) omis C-δ³-**04**, A-δ¹-**02**, τοῦ θυμοῦ omis *syr.*, cfr. XVII, 2, et *Ezéch.* XXVII, 9-25. — Remarquer la forme πέπωκαν (INT., c. X, § II), conforme à l'usage de l'Apocalypse; qu'on y joigne les ἐκ partitifs ou instrumentaux, les ἐν, les nominatifs-vocatifs, etc., et on aura peine à comprendre que *Bousset* ne retrouve pas dans ce chapitre les caractéristiques de l'« auteur de dernière main ». On trouve encore πέπτωκαν (-ασι), qui est moins approprié, quoiqu'il puisse faire image, dans ℵ, A, C, Q-α1070-**046**, *Hipp.*, de nombreux *And.*, *g*, *copte*, *arm.*

**C. 3.** Le luxe de Rome, qui a multiplié ses séductions, ses débauches, sa tyrannie et ses idoles, est aux yeux de saint Jean une des principales causes de son châtiment. Il est bien ainsi dans l'esprit des prophètes, comme dans la vérité de l'histoire.

——— **A. B. 4.** ἄλλην omis *boh.*, *arm.*; ἄλλης, C, quelques *And.* On trouve aussi ἐξέλθετε ou ἔξελθε. — ὁ λαός comme vocatif, INT., c. X, § II. — Cfr. l'ordre aux disciples de fuir Jérusalem, *Mat.* XXIV, 16-20 et parall. — ἵνα μὴ συνκ., cfr. *Is.* XLVIII, 20; LII; 11; *Jér.* L, 8; LI, 6, 9, 45 (ce dernier verset, où le parallèle est le plus étroit, manque dans les LXX); *Bar, syr.* II, 1. — La voix est anonyme, comme VI, 6; IX, 13; X, 4; XI. 12; XIV, 13; XVI, 1, 17; *infra*, XIX, 5; XXI, 3. — ἐκ τῶν πλ., partitif (INT. c. X, § II).

**C. 4.** Il n'est pas dit ici que la voix parte du trône; mais ὁ λαός μου, et la mention de Dieu à la troisième personne, qui va suivre au v. 5 (à moins que ce ne soit une parenthèse de l'auteur), laissent supposer que cette voix est celle de l'Agneau lui-même (cfr. *Jér.* LI, 45). On peut l'interpréter moralement, comme un ordre de se sépa-

C. XVIII. 1. Après ces choses, je vis un autre ange descendre du ciel, ayant grande autorité, et la terre fut illuminée de sa gloire. 2. Et il cria d'une voix puissante, disant : « Elle est tombée, elle est tombée, Babylone la grande, et elle est devenue un séjour de démons, et une retraite pour tout esprit impur, et une retraite pour tout oiseau impur et détesté ; 3 parce que du vin de la fureur de sa prostitution ont bu toutes les nations, et les rois de la terre ont forniqué avec elle, et les marchands de la terre se sont enrichis de la puissance de son luxe ! »

4. Et j'entendis une autre voix [venant] du ciel, disant : « Sortez, mon peuple, du milieu d'elle, afin que vous ne communiquiez point à ses péchés, et que de ses plaies vous ne receviez [aucune part]. 5. Car ils se sont agglomérés, ses péchés, jusqu'au ciel, et Dieu s'est souvenu de ses injustices. 6. Rendez-lui suivant qu'elle-même a rendu, et doublez-[le] au double suivant ses œuvres ; dans le vase où elle a versé, versez-lui au double. 7. Autant elle s'est glorifiée et livrée au luxe, autant donnez-lui de tourment et de deuil. Parce qu'elle dit dans son cœur : « Je suis assise [en] reine, et je ne suis pas une veuve, et de deuil je n'[en] verrai jamais », 8 à cause de cela, en un seul jour viendront ses plaies, mort (peste?) et deuil et famine, et elle sera consumée au feu ; parce qu'[il est] puissant, le Seigneur Dieu qui l'a jugée ! »

rer des œuvres de la Cité du Diable (*Aug.* Civ. Dei, XVIII, 18), comme II *Cor.* VI, 14 : « Nolite jugum ducere cum infidelibus » ; *Eph.* VI, 11 ; I *Tim.* V, 22. Jean s'est peut-être rappelé l'exode des chrétiens de Jérusalem vers Pella.

——— **B. 5.** ἐκολλήθησαν « se sont collés », cfr. *Jér.* LI, 9, rappelle à *Holtzmann,* comme *Bar. syr.* I, 20, l'image d'un rouleau interminable qui contiendrait la liste des péchés de Babylone. — ἐμνημ. ὁ θεός, cfr. XVI, 19.

——— **A. B. 6.** ὑμῖν, ajouté après ἀπέδωκεν (quelques *And.*, *vulg.*, *arm*), change le sens. — Pour ce talion, cfr. *Ps.* CXXXVII, 8 ; *Is.* XL, 2 ; *Jér.* L, 15, 29. — ᾧ, exemple inusité d'attraction (INT., c. X, § II) ; car κεράννυμι, à cause de son régime direct διπλοῦν, doit signifier ici « verser ».

**C. 6.** L'ordre est donné aux ministres de la justice divine, probablement aux Anges du châtiment d'après *Joh. Weiss,* ou aux « éléments » d'après *Calmes*, mais surtout aux rois du ch. XVII. En tout cas, ce n'est pas aux chrétiens ; *André,* qui admet ὑμῖν, l'applique aux Anges, qui considèrent comme un outrage personnel les vices et les cruautés de la grande ville ; c'est un sens trop recherché.

——— **A. B. 7.** ἑαυτήν pour αὐτήν, ℵ^c^, al. — βασίλισσα, d'après *Is.* XLVII, 7-8, sur la ruine de Babel (dans l'hébreu). Dans tout ce morceau, on a remarqué un grand nombre d'expressions communes avec la Bible hébraïque, et étrangères aux LXX ; ce n'est pas une raison suffisante pour penser à une autre main. — Cfr. *Sib.* V, 173. — οὐ μή, INT., c. X, § II.

——— **A. B. C. 8.** ἐν μίᾳ ἡμέρᾳ, plus classique que μίᾳ ὥρᾳ du v. 10, *infra ; af., Prim,* ont lu ὥρᾳ pour ἡμέρᾳ. — θάνατος est peut être la peste, comme VI, 8. — ἐν πυρί, instrum., INT. c. X, § II. — Cfr. *Is.* XLVII, 8-9 (heb.) *Jér.* L, 32 ; LI, 25, etc. — ἰσχυρὸς κύριος, cfr. *Jér.* L, 34. — Le luxe et l'orgueil sont donc la cause directe (διὰ τοῦτο) de la chute de Rome.

D. 2° c-d. *La ruine de Babylone; pleurs sur la terre et joie au ciel* (XVIII, 9-XIX, 10).

INT. — *Cette « vision d'exécution »* (c) *se partage en trois, suivant un rythme exactement semblable à celui de la 6e Trompette (IX, 13-XI, 14). En effet, nous avons ici :*

α) *une description de l'incendie de Rome (XVIII, 9-20).*
β) *l'intervention d'un Ange qui prophétise (XVIII, 21-24);*
γ) *la jubilation de la foule céleste à cette occasion (XIX, 1-8).*

*Nous retrouvons donc l'antithèse périodique, ici entre les lamentations du monde profane et la joie des bienheureux (cfr. le 6e sceau et la 6e Trompette, et même la 6e Coupe, XVI, 12-16). Entre les deux tableaux s'interpose une scène angélique, comme le ch. X entre IX, 13-21 et XI, 1-14. De part et d'autre, le messager céleste a pour mission d'annoncer la certitude inéluctable des jugements divins (comparer XVIII, 21-suiv. à X, 5-7).*

*Les versets XIX, 9-10* (d) *sont l'épilogue de toute la section commencée à XVII.*

D. 2° c. α. *Thrène sur la ruine de Babylone* (XVIII, 9-20).

INT. — *Ce morceau a de particulier qu'il ne paraît pas être un récit de vision à proprement parler, mais une prophétie descriptive directe, imitée surtout des prédictions d'Isaïe et d'Ézéchiel contre Tyr, la grande ville commerciale d'autrefois (Is. XXIII; Ézéch. XXVI, 16-XXVII). La forme, comme celle de ces anciens oracles, si éloquents et si pittoresques, est celle d'une lamentation, d'un « thrène ». Tour à tour on entend gémir sur le sort de Rome : les rois (9-10); — les marchands (11-16); — les marins (17-19); — et c'est de leur bouche que nous apprenons ce qui est arrivé, tandis que le ciel et les saints de la terre sont invités à se réjouir de la justice faite, (20), ce qui amorce XIX, 1-8.*

*Pour l'origine de cette péricope, suivant les critiques, voir Introd. à* D. 2° b.

C. XVIII. 9. Καὶ *κλαύσουσιν καὶ *κόψονται *ἐπ' αὐτὴν οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς οἱ μετ' αὐτῆς πορνεύσαντες καὶ στρηνιάσαντες, ὅταν βλέπωσιν τὸν καπνὸν τῆς πυρώσεως αὐτῆς, 10. *ἀπὸ μακρόθεν ἑστηκότες διὰ τὸν φόβον τοῦ βασανισμοῦ αὐτῆς, λέγοντες· Οὐαὶ οὐαὶ *ἡ πόλις ἡ μεγάλη, Βαβυλὼν ἡ πόλις ἡ ἰσχυρά, ὅτι *μίᾳ ὥρᾳ ἦλθεν ἡ κρίσις σοῦ.

11. Καὶ οἱ ἔμποροι τῆς γῆς *κλαίουσιν καὶ πενθοῦσιν ἐπ' αὐτήν, ὅτι τὸν γόμον αὐτῶν οὐδεὶς ἀγοράζει οὐκέτι, 12 γόμον χρυσοῦ καὶ ἀργύρου καὶ λίθου τιμίου καὶ μαργαριτῶν καὶ βυσσίνου καὶ πορφυρᾶς καὶ σιρικοῦ καὶ κοκκίνου, καὶ *πᾶν ξύλον θύϊνον καὶ πᾶν σκεῦος ἐλεφάντινον καὶ πᾶν σκεῦος ἐξ ξύλου τιμιωτάτου καὶ χαλκοῦ καὶ σιδήρου καὶ μαρμάρου, 13. Καὶ *κιννάμωμον καὶ ἄμωμον καὶ θυμιάματα καὶ μύρον καὶ λίβανον καὶ οἶνον καὶ ἔλαιον καὶ σεμίδαλιν καὶ σῖτον καὶ κτήνη καὶ πρόβατα, καὶ *ἵππων καὶ ῥεδῶν καὶ σωμάτων, καὶ *ψυχὰς ἀνθρώπων. 14. Καὶ ἡ ὀπώρα σου τῆς ἐπιθυμίας τῆς

A. B. 9. Noter les futurs κλαύσουσιν, κόψ. — Κόψεσθαι, un des rares exemples du moyen (INT, c. x, § II), se retrouve en ce sens *Apoc.* I, 7, et *Mat.* XI, 17; XXIV, 30; *Luc* VIII, 52; XXIII, 27; ce dernier le fait suivre du régime direct; on rencontre aussi dans quelques témoins d'*Apoc.* ἐπ' αὐτῇ et ἐπ' αὐτῆς. — Plainte des rois, cfr. *Ézéch.* XXVI, 16-18; — *Is.* XXXIV, 10.

C. 9. Les verbes au futur fixent le caractère du morceau; c'est directement une

prophétie, non le récit d'une vision passée de portée prophétique. Si plus loin les verbes passent au présent et à l'aoriste, c'est que Jean est entraîné par la vivacité de sa pensée, qui lui fait toucher l'avenir. On peut hésiter sur la fonction organique de cette péricope : faudrait-il en faire une suite des versets précédents, et l'attribuer aussi à la « voix du ciel »? Il paraît plus naturel d'en faire un morceau à part, et de l'attribuer immédiatement à l'écrivain. — Les rois sont ceux de XVII, 2, les vassaux et alliés de Rome, et non les « Cornes » qui doivent la détruire, XVII, 12-13, 16-17; avec *Swete,* on peut relever une pointe de sarcasme — d' « ironie johannique » — dans cette prudence qui les fait se contenter de gémissements, à bonne distance de l'incendie. Leur lamentation est brève à côté de celles qui suivront. Malgré la répétition de certains refrains, le prophète, plein de son sujet et s'exprimant d'abondance, ne s'est pas astreint à une symétrie strophique.

——— **A. 10.** ἀπὸ μακρόθεν : liaison hellénistique, dans les papyrus, de la préposition avec un adverbe (*Moulton,* p. 159); ici c'est un vrai pléonasme. — ἡ πόλις peut équivaloir à un vocatif (INT., c. X, § II), ce qui est moins irrégulier après οὐαί que l'accusatif de XII, 12; il faudrait le datif en bonne grammaire. — μίᾳ ὥρᾳ, « locatif de temps », cfr. Luc. VIII, 29 (πολλοῖς χρόνοις, etc. *Moulton,* p. 116), hellénistique, fréquent dans les papyrus; on trouve aussi μίαν ὥραν (A) et ἐν μίᾳ ὥρᾳ, comme XVIII, 8.

——— **A. B. 11.** Passage au présent; le *rec. K.* maintient le futur — Plainte des marchands cfr. *Ézéch.* XXVII, 30-36.

**C. 11.** Jean ne va pas consacrer moins de sept versets à la lamentation des négociants, dont il a soin de bien mettre en relief le caractère purement personnel. L'immense et luxueuse cité de Rome était en effet la cliente du monde entier. *Pline* (H. N. XII, 41), évalue à 100 millions de sesterces au moins ses transactions annuelles rien qu'avec l'Extrême-Orient (*Swete*); *Orose,* plusieurs siècles après, appellera Rome

C. XVIII. 9. Et ils pleureront et ils se frapperont [la poitrine] à son sujet, les rois de la terre qui avec elle ont forniqué et se sont livrés au luxe, une fois qu'ils regarderont la fumée de son embrasement, 10 se tenant [à regarder] de loin à cause de la peur de son tourment, [et] disant : « Malheur, malheur! la ville, la grande [ville], Babylone la ville puissante, parce qu'en une seule heure est venu ton jugement! »

11. Et les marchands de la terre pleurent et se lamentent à son sujet, parce que leur cargaison, personne ne [l']achète plus, 12 cargaison d'or et d'argent, et de pierre précieuse et de perles, et de byssus et de pourpre et de soie et d'écarlate, — ainsi que tout bois de thuya et tout ouvrage d'ivoire et tout ouvrage du bois le plus précieux, et d'airain et de fer et de marbre, 13 et le cinnamome et l'amome, et les parfums et l'huile aromatique, et l'encens, et le vin et l'huile, et la fleur de farine et le froment et les bêtes de somme et les brebis — et de chevaux et de voitures, et de corps [humains] — ainsi que les âmes d'hommes! 14. Et la saison des fruits de la

encore « un ventre insatiable » qui engloutit tout ce que produit l'univers. Jean s'étend avec profusion sur ce commerce; on dirait qu'il en est plus touché encore que de la puissance politique, et c'est bien là, nonobstant son élévation à l'apostolat et à la mystique la plus haute, un vieux trait de nature d'un Juif de la Diaspora, vivant dans les riches entrepôts de l'Asie, après avoir été dans sa jeunesse un humble vendeur de poissons au bord du lac galiléen. L'énumération qui suit est inspirée de celle d'Ézéchiel

ψυχῆς ἀπῆλθεν ἀπὸ σοῦ, καὶ πάντα τὰ λιπαρὰ καὶ τὰ λαμπρὰ ἀπώλετο ἀπὸ σοῦ, καὶ οὐκέτι οὐ μὴ αὐτὰ *εὑρήσουσιν. 15. Οἱ ἔμποροι τούτων, οἱ πλουτήσαντες ἀπ' αὐτῆς, ἀπὸ μακρόθεν *στήσονται διὰ τὸν φόβον τοῦ βασανισμοῦ αὐτῆς κλαίοντες καὶ πενθοῦντες, 16, λέγοντες· Οὐαὶ οὐαὶ *ἡ πόλις ἡ μεγάλη, ἡ περιβεβλημένη βύσσινον καὶ πορφυροῦν καὶ κόκκινον, καὶ κεχρυσωμένη *ἐν χρυσίῳ καὶ λίθῳ τιμίῳ καὶ μαργαρίτῃ, 17 ὅτι μίᾳ ὥρᾳ ἠρημώθη ὁ τοσοῦτος πλοῦτος.

Καὶ πᾶς κυβερνήτης καὶ πᾶς ὁ ἐπὶ *τόπον πλέων καὶ ναῦται καὶ ὅσοι τὴν θάλασσαν ἐργάζονται, ἀπὸ μακρόθεν *ἔστησαν, 18 καὶ *ἔκραξον βλέποντες τὸν καπνὸν τῆς πυρώσεως αὐτῆς, λέγοντες· Τίς *ὁμοία τῇ πόλει τῇ μεγάλῃ; 19. Καὶ *ἔβαλον χοῦν ἐπὶ τὰς κεφαλὰς αὐτῶν καὶ *ἔκραζον κλαίοντες καὶ πενθοῦντες λέγοντες· Οὐαὶ οὐαὶ ἡ πόλις ἡ μεγάλη, ἐν ᾗ ἐπλούτησαν πάντες οἱ ἔχοντες τὰ πλοῖα ἐν τῇ θαλάσσῃ *ἐκ τῆς τιμιότητος αὐτῆς, ὅτι μίᾳ ὥρᾳ ἠρημώθη.

20. Εὐφραίνου ἐπ' αὐτῇ *οὐρανὲ καὶ οἱ ἅγιοι *καὶ οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ προφῆται, ὅτι ἔκρινεν ὁ θεὸς τὸ κρίμα ὑμῶν* ἐξ αὐτῆς.

XXVII; elle ne présente pas le vif intérêt du modèle, cet incomparable document de géographie commerciale des VII^e et VI^e siècles; mais Jean non plus n'a pas reproduit des clichés; les termes de cette « exposition universelle », comme dit *Holtzmann,* sont choisis par un homme qui l'a bien regardée, et non sans quelque intérêt.

——— **A. B. 12.** Remarquer le passage du génitif à l'accusatif, πᾶν ξύλον; ces mots pourraient être le régime direct de ἀγοράζει, coordonné à γόμον; mais, comme, plus bas (14, ἵππων), il y aura un retour très inattendu au génitif, mieux vaut voir ici une des incohérences de la langue apocalyptique (INT., c. X, § II). Nous ne relevons pas les variantes nombreuses de forme et d'orthographe dans les noms de ces denrées. — Cfr. *Ézéch.* XXVII, 5-7; 12-25.

**C. 12.** *Calmes* est trop sévère, quand il voit ici « un exercice de rhétorique dans lequel on a multiplié les mots à plaisir ». C'est au moins « ein kleines kulturgeschichtliches Bild », dit *Joh. Weiss* qui a bien plus de sentiment littéraire et historique que la moyenne des critiques. Les denrées ne sont pas choisies au hasard; ainsi le θύϊνον (le *citreum,* un thuya, ou une sorte de cèdre blanc), était de fait un bois polychrome très recherché pour le mobilier romain. Si l'énumération est en soi peu poétique, elle ne déplaira pas à qui sait apprécier, par exemple, le style accumulatif de Flaubert; ce déballage éveille des idées pittoresques comme un bazar d'Orient.

——— **A. 13.** Retour singulier au génitif (ἱππ. κ. ῥεδ. κ. σωμάτων), pour finir enfin sur un accusatif; v. *supra.* — κιννάμωμον καὶ ἄμωμον, assonance qui manque Q-α1070-**046**, et ailleurs, où ἄμωμον est supprimé; le second mot a pu être ajouté par dittographie, (*Bousset*), ou omis par homoïotéleuton. — Cfr. *Ézéch.*

**C. 13.** Le cinnamome et l'amome, parfums que citent les auteurs latins comme usités dans les banquets : donc allusion à un des traits les plus caractéristiques du luxe et de la débauche romaine. — κτήνη, le gros bétail et les bêtes de trait. — ῥεδῶν : la rheda était une voiture gauloise à quatre roues, devenue à la mode chez les Romains de l'empire — Σώματα, pour signifier « esclaves », est familier aux LXX; la cruauté de ce commerce est accentuée par le dernier mot ψυχὰς ἀνθ. Il peut être question des prostituées, gladiateurs, etc. C'est le comble de l'égoïsme romain, cette abondance d'esclaves, de chair à amphithéâtres et à lupanars.

——— **A. 14.** ὀπώρα, fruit d'automne, bon à cueillir — εὑρήσουσιν est probablement impersonnel, si ce sont les marchands qui continuent à gémir, et non une parenthèse de Jean (INT., c. X, § II). — σοῦ transporté après ψυχῆς (*Hipp., rec. K*), ou omis.

passion de ton âme s'en est allée [loin] de toi, et tout ce qu'il y a d'opulent et d'éclatant a péri pour toi, et jamais, jamais plus on ne le trouvera! 15. Les vendeurs de tout cela, qui s'étaient enrichis par elle, se tiendront [pour regarder] de loin, à cause de la peur de son tourment, pleurant et se lamentant, 16 [et] disant : « Malheur, malheur, la ville, la grande [ville], qui t'étais enveloppée de byssus et de pourpre et d'écarlate, et dorée d'or et de pierre précieuse et de perle (*sic*, au singulier), 17, parce qu'en une heure a été dévastée cette richesse si grande! »

Et tout pilote, et tous ceux qui naviguent de place en place; et les marins, et tous ceux qui travaillent la mer, se tinrent [pour regarder] de loin, 18, et ils criaient en regardant la fumée de son embrasement, disant : « Qui [était] pareil à la ville, à la grande [ville]? » 19. Et ils jetèrent de la poussière sur leurs têtes, et ils criaient pleurant et se lamentant, disant : « Malheur, malheur, la ville, la grande [ville], dans laquelle s'étaient enrichis tous ceux qui ont les bateaux sur la mer, à cause de l'élévation de ses prix, car en une heure elle a été dévastée! »

20. Réjouis-toi à son sujet, ciel! et [vous] les saints et les apôtres et les prophètes, parce que Dieu a jugé [et rendu son] arrêt [pour] vous contre elle!

C. **14**. Depuis *Vitringa*, beaucoup d'auteurs, aujourd'hui *Weizsäcker, Holtzmann, Calmes*, etc., ont voulu transporter ce verset au milieu du v. 23. Ce n'est pas nécessaire. « Juste au moment où le fruit du travail de générations multiples semblait près de tomber dans la bouche, il s'est évanoui comme un songe » (*Swete*).

——— A. B. C. **15**. στήσονται, retour au futur. — Cfr. *Ezéch.* XXVII, 30-31. — Les versets 15-17 a répètent 10 d'une part et 11 de l'autre. Si les rois gémissaient sur la puissance éteinte, les négociants regrettent les somptueuses dépenses de la capitale leur cliente. Ce singulier mélange de précision presque technique en une foule de détails, avec un esprit intuitif, presque métaphysique, se retrouve si accusé dans le IVe Évangile (INT., c. XIII, II, § III) qu'on peut le tenir pour caractéristique de l'auteur; aussi n'est-il nullement nécessaire de chercher des sources utilisées, à part Ezéchiel, qui encore n'est suivi que très librement.

——— A. B. **16**. οὐαὶ ἡ πολ., v. verset 10. — ἐν (instr.) χρ. κ. λίθ. τιμ. καὶ μαργαρίτῃ, cfr. XVII, 4 (μαργαρίταις, ici la *vulg.* a « margaritis »). — L'auteur donne ainsi deux variantes des plaintes des marchands, auxquelles il paraît attacher une spéciale importance.

——— A. B. C. **17**. La première partie du verset répond à 10 c, sauf la nuance d'un sentiment plus terre à terre. Puis l'auteur passe, 17b-19, à la lamentation des marins, qui n'est pour le sens qu'une répétition de celle des marchands, mais sous une forme plus mouvementée. Remarquer l'aoriste ἔστησαν (ἑστήκασιν, ἑστηκότες dans quelques *And.*), après les futurs et les présents; le mouvement de la pensée rappelle celui du chap. XI (comment. *ad loc.* et INT., c. VIII). — πλεῖν ἐπὶ τόπον (τὸν τόπον ℵ, Q, quelques *And.*) se dit des vaisseaux qui faisaient le cabotage (*de Wette, Bousset, J. Weiss.*); ceux qui « travaillent la mer », expression assez poétique, doivent être les marins au long cours. La *sah.* a lu ἐπὶ τῶν ποταμῶν, *Prim.* traduit « omnis super mare navigans ». *Nestle* conjecture là-dessus, sans nécessité, que τόπον est une erreur pour ΠΟΝΤΟΝ, écrit ΠΟ̄ΤΟΝ.

——— A. **18**. ἔκραζον, imparfait narratif, d'effet dramatique, et qui varie le style;

D. 2° c. β. *Un ange prophétise en action le jugement de Babylone* (XVIII, 21-24).

INT. — *Opinions des critiques,* supra, *Int. à D* 2° *b. Fonction de cette péricope voir l'Int. à D* 2 *c-d.*

C. XVIII. 21. Καὶ ἦρεν *εἷς ἄγγελος ἰσχυρὸς λίθον ὡς *μύλινον μέγαν, καὶ ἔβαλεν εἰς τὴν θάλασσαν λέγων· Οὕτως ὁρμήματι βληθήσεται Βαβυλὼν ἡ μεγάλη πόλις, καὶ οὐ μὴ εὑρεθῇ ἔτι. 22. Καὶ φωνὴ κιθαρῳδῶν καὶ μουσικῶν καὶ αὐλητῶν καὶ σαλπιστῶν οὐ μὴ ἀκουσθῇ ἐν σοὶ ἔτι, καὶ *πᾶς τεχνίτης πάσης τέχνης *οὐ μὴ εὑρεθῇ ἐν σοὶ ἔτι, καὶ φωνὴ μύλου οὐ μὴ ἀκουσθῇ ἐν σοὶ ἔτι, 23 Καὶ φῶς λύχνου οὐ μὴ φάνῃ ἐν σοὶ ἔτι, καὶ φωνὴ νυμφίου καὶ νύμφης οὐ μὴ ἀκουσθῇ ἐν σοὶ ἔτι· ὅτι οἱ ἔμποροί σου ἦσαν οἱ *μεγιστᾶνες τῆς γῆς, ὅτι *ἐν τῇ φαρμακίᾳ σου ἐπλανήθησαν πάντα τὰ ἔθνη, 24 Καὶ ἐν αὐτῇ *αἷμα προφητῶν καὶ ἁγίων εὑρέθη καὶ πάντων τῶν ἐσφαγμένων ἐπὶ τῆς γῆς.

ἔκραξαν dans C. et A., quelques *And.*, *g*, *vulg*, *Hipp.*, ailleurs ἔκλαιον ou ἐκραύγαζον. — Pour καπνόν, A lit τόπον, *vulg.* « locum ».

——— **A. B. 19.** ἔβαλον... ἔκραζον, finesse de style appréciable; mais les mêmes témoins que ci-dessus portent ἔκραξαν. — ἐκ causatif (INT., c. x, § II). — οὐαὶ οὐαὶ... ὅτι μίᾳ ὥρᾳ, cfr. 10, 16, 17. — Τίς ὁμοία (par attraction) τῇ πόλ., cfr. *Ezéch.* XXVII, 32, dans la lamentation des marins sur le sort de Tyr.

——— **A. B. 20.** οὐρανέ, un des rares vocatifs du livre (INT., c. x, § II), suivi, comme ailleurs, de nominatifs. — Il ne se trouve qu'ici, et XXI, 4, de mention des Apôtres du Christ; aux passages parallèles, XVI, 6 et XVIII, 24, les prophètes seuls sont mentionnés, non les apôtres; καὶ οἱ, entre ἁγ. et ἀποστ., manque C, *vulg.*, al. — ἐξ ici signifie « à ses dépens » INT., c. x, § II, p. CXXXV. C'est une dette réclamée. — Joie du ciel, comme XII, 12; cfr. *Is.* XLIV, 23; imitation de *Jér.* LI, 48 (héb.).

——— **C. 20.** Ce verset fait antithèse avec tout le reste du tableau ; les sentiments du ciel, qui sont selon la justice, contrastent avec ceux des rois, etc., et de tous les hommes animés de sentiments terrestres. Quelle était, aux yeux de Jean, l'importance de cette chute de Rome dans le plan de l'avenir, pour qu'elle fût célébrée ainsi par les mêmes voix qui ont chanté la chute du Dragon ! Cette invitation prépare XIX, 1-9, la seconde partie du diptyque.

**A. B. 21.** εἷς pour τις, INT., c. x, § II. — μύλινος, synonyme vulgaire du μυλικός. — ἄγγ. ἰσχυρός, cfr. x, 1 et v, 2 ἰσχυρός omis A, *syr.*; ailleurs, ℵ, al., ἰσχυρόν, rapporté à λίθον. — Pour ces trois versets, cfr. le modèle de cette scène dans *Jér.* LI (XXVIII) 63-64, où Seraia, sur l'ordre de Jérémie, jette une pierre dans l'Euphrate pour symboliser la ruine irrémédiable de Babylone. Pour le Voyant de Patmos, ce sera naturellement dans la mer; la mer, on l'aura remarqué, apparaît partout dans la mise en scène, VII, 1; VIII, 18-suiv.; x, 2-suiv.; XII, 12, 18; XIII, 1; XVI, 3-4, et *infra.*

**C. 21.** Les Anges qualifiés de « puissants » (ἰσχυρός) sont ceux dont la mission a trait à des jugements généraux de Dieu; ainsi celui qui invitait à ouvrir le livre scellé (v, 2), et celui qui annonçait la certitude de la consommation et apportait au prophète le βιβλαρίδιον (ch. x). La ruine de Babylone n'est pas prédite par un moindre messager; c'est dire la place qu'elle tient dans l'économie de la Révélation. Ce petit morceau, qui fait charnière entre deux tableaux plus considérables, n'est pas d'une autre main que le reste. On veut que le style en soit plus « poétique » ; mais c'est un autre genre de poésie, plus pareille à celle des prophètes anté-exiliens qu'aux descriptions exubérantes d'Ezéchiel.

——— **A. B. C. 22.** πᾶς.... οὐ.., hébraïsme, INT., c. x, § II. — Cfr. *Is.* XXIV, 8; XXV,

C. XVIII. 21. Et un Ange puissant leva une pierre grande comme une [meule] de moulin, et [la] jeta dans la mer, disant : « Ainsi d'un [seul] coup sera jetée Babylone la grande ville, et jamais plus elle ne se trouvera. 22. — Et la voix des citharistes et des musiciens et des flûtistes et des joueurs de trompette, ne se fera plus jamais entendre en toi, et aucun artisan d'aucun art ne se trouvera plus jamais en toi, et la voix de la meule ne se fera plus entendre jamais en toi, 23. Et la lumière d'une lampe ne brillera plus jamais en toi, et plus une voix de fiancé et de fiancée ne se fera jamais entendre en toi; parce que tes marchands étaient les grands de la terre, parce qu'en ton maléfice ont été égarées toutes les nations! — 24. Et en elle s'est trouvé le sang des prophètes et des saints, et de tous ceux qui ont été égorgés sur la terre. »

10; *Ezech.* XXVI, 13. « Aucun bruit de réjouissance, ni de vie industrielle, ni même de travaux domestiques, ne sera plus entendu à Babylone » (*Swete*). C'est à prendre au sens moral, et non purement littéral, comme aussi les anciennes prophéties sur la Babylone antique.

—— **A. B. C. 23.** μεγιστᾶνες, cfr. VI, 15. — φαρμακία = maléfice, « Zauberei »; cfr. *Nahum,* III, 4, sur Ninive. — ὅτι οἱ ἔμπ. σου, cfr. *Jér.* XXIII, 8. Il est bien vrai qu'au premier siècle avant, et au premier siècle après J. C., les ἔμποροι romains, où l'on peut voir les grands publicains, étaient les maîtres des provinces, qu'ils avaient si horriblement tyrannisées à la fin de la République. On dirait que Jean rappelle avec insistance à l'Asie, maintenant réconciliée par la prospérité économique, les anciennes iniquités qui ont fait la puissance de Rome; ce n'est pas seulement l'Église, c'est l'humanité qui est riche en griefs de toute sorte contre cette Babylone. — « Lampe » cfr. *Jér.* XXV, 10; « voix de fiancé », cfr. *Jér.* VII, 34; XVI, 9.

—— **A. C. 24.** αἵματα pour αἷμα, *rec. K.* — Ce sang n'est pas seulement celui des martyrs (prophètes et saints), mais de toutes les victimes (πάντων τῶν ἐσφ,) du régime politique et social de Rome, qui sacrifiait tant de vies humaines dans ses guerres et dans ses plaisirs.

D 2° c γ. — *Joie du ciel, opposée aux lamentations de la terre* (XIX, 1-8).

INT. — *La pensée prophétique de Jean le transporte maintenant au ciel — car tout l'espace lui est ouvert,* supra, *c. XI, — et il voit et entend la contre-partie du deuil terrestre. Cette scène offre une analogie frappante avec les liturgies célestes du ch. IV, autour du trône de Dieu; du ch. V, lors de l'intronisation de l'Agneau; du ch. VII, à l'arrivée de la procession des élus; du ch. XI, 15-18, à la consommation de la 7e trompette; du chap. XII, 10-12, à la chute du Dragon. C'est que la ruine de Rome — comme celle de Jérusalem dans les Synoptiques — est considérée comme une des grandes manifestations de puissance de l'Agneau pour le salut des hommes; nous pouvons y voir une application de la règle posée IV, 9-10 : « Chaque fois que les Animaux rendront gloire... les 24 vieillards tomberont devant celui qui est assis sur le trône, etc. » On peut aussi faire un rapprochement, mais moins étroit, avec les cantiques de XIV, 1-5, et XV, 2-4. La radieuse perspective des noces de l'Agneau avec l'Église sa Fiancée, est amenée par opposition aux prostitutions dont la Courtisane a reçu le châtiment.*

*Les critiques font donc ici bien à tort leurs divisions et combinaisons ingénieuses. Mentionnons spécialement* Völter, *qui attribue bien XIX, 1-4; 5-10a à Jean-Marc, comme le chapitre précédent, mais intercale entre 4 et 5 la scène de XIV, 14-20, pour*

*faire ainsi la conclusion de son Apocalypse primitive.* Weyland : *1-6 revient à* ℵ, *comme XVII-XVIII, 7-10 est du rédacteur chrétien.* Spitta : *1-3 et 5-8 sont de* $J^2$, $9^b$-*10 de l'Apoc. primitive,* $8^b$-$9^a$, *et quelques retouches, du « Rédacteur;* Erbes : *1-4, comme XVII-XVIII, est de l'Apoc. de 80 (ainsi que* $9^b$-*21), et 5-*$9^a$ *de l'Apoc. de 62;* Bruston : *1-3 et 11-21 sont du temps de Néron, 4-10 du disciple de Jean;* Joh. Weiss : *1-10 est de l' « Éditeur ».*

C. XIX. 1. *Μετὰ ταῦτα ἤκουσα *ὡς *φωνὴν μεγάλην ὄχλου πολλοῦ ἐν τῷ οὐρανῷ *λεγόντων· Ἀλληλούια· ἡ σωτηρία καὶ ἡ δόξα *[καὶ ἡ τιμή] καὶ ἡ δύναμις *τοῦ θεοῦ ἡμῶν, 2 ὅτι ἀληθιναὶ καὶ δίκαιαι αἱ κρίσεις αὐτοῦ· ὅτι ἔκρινεν τὴν πόρνην τὴν μεγάλην, *ἥτις ἔφθειρεν τὴν γῆν *ἐν τῇ πορνείᾳ αὐτῆς, καὶ ἐξεδίκησεν τὸ αἷμα τῶν δούλων αὐτοῦ ἐκ χειρὸς αὐτῆς. 3. Καὶ δεύτερον *εἴρηκαν· Ἀλληλούια· καὶ ὁ καπνὸς αὐτῆς ἀναβαίνει εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. 4. Καὶ *ἔπεσαν οἱ πρεσβύτεροι οἱ εἴκοσι *τέσσαρες καὶ τὰ *τέσσερα ζῶα, καὶ προσεκύνησαν *τῷ θεῷ τῷ καθημένῳ ἐπὶ τῷ θρόνῳ λέγοντες· Ἀμὴν ἀλληλούια.

5. Καὶ φωνὴ ἀπὸ τοῦ θρόνου ἐξῆλθεν λέγουσα· Αἰνεῖτε *τῷ θεῷ ἡμῶν, πάντες οἱ δοῦλοι αὐτοῦ, *[καὶ] οἱ φοβούμενοι αὐτόν, οἱ μικροὶ καὶ οἱ μεγάλοι. 6 Καὶ ἤκουσα ὡς *φωνὴν ὄχλου πολλοῦ καὶ ὡς φωνὴν ὑδάτων πολλῶν, καὶ ὡς φωνὴν βροντῶν ἰσχυρῶν, *λεγόντων· Ἀλληλούια, ὅτι *ἐβασίλευσεν κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν ὁ παντοκράτωρ. 7. Χαίρωμεν καὶ *ἀγαλλιῶμεν, καὶ δώσομεν τὴν δόξαν αὐτῷ, ὅτι ἦλθεν ὁ γάμος τοῦ ἀρνίου, καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ ἡτοίμασεν *ἑαυτήν, 8 καὶ *ἐδόθη αὐτῇ ἵνα περιβάληται βύσσινον λαμπρὸν καθαρόν· τὸ γὰρ βύσσινον τὰ δικαιώματα τῶν ἁγίων ἐστίν.

——— **A. B. 1.** μετὰ ταῦτα, formule ordinaire. — ὡς omis *And.* passim, *g, syr., arm. Prim.* — φωνῆς pour φωνὴν, quelques *And.* — λέγοντος, dans δ 505-14-69, al., pour λεγόντων, qui est un accord *ad sensum* (Int. c. x, § II). — καὶ ἡ τιμή, ajouté après δόξα, quelques *And., syr.,* pourrait être authentique, car on a ainsi une doxologie à quatre membres, ce qui est plus conforme à l' « usus loquendi » habituel, cfr. v, 13; cependant on en trouve une à trois membres iv, 11. — τῷ θεῷ pour τοῦ θ., δ 500-88-205 al., *vulg., syr. boh. Prim.* — Cfr. *Jér.* li, 48. — ὀχ. πολ., sans doute les myriades d'Anges de v, 11. — « Alleluia » n'apparaît qu'ici et versets 3, 4, 6, dans le Nouveau Testament; pour la tournure de la doxologie, cfr. vii, 10; xi, 15; xii, 10.

**C. 1.** Dans ces quatre premiers versets, ce sont les puissances célestes et les bienheureux qui louent Dieu. L'objet de leurs louanges est la justice qui s'est manifestée dans la punition de la Courtisane. Sur terre on ne l'entrevoit que dans l'avenir; mais, au ciel, on l'envisage comme déjà faite.

——— **A. B. 2.** ἥτις a ici toute sa valeur (cfr. *supra,* xii, 13). — ἐν instr. (Int. c. x, § II). — ἀληθ. καὶ δίκ. αἱ κρίσεις cfr. xv, 3 (ἀληθ. αἱ ὁδοί σου); xvi, 7; l'épithète ἀληθινός, passim, johannique (Int. c. xiii, ii, § I). — ἥτις ἔφθειρεν, cfr. pour l'idée seule ou les mots et l'idée, xiv, 8; xvii, 2; xviii, 3, etc., encore xi, 18 — ἐξεδίκ. τὸ αἷμα ἐκ χειρ., cfr. xviii, 20.

——— **A. B. 3.** Au lieu de la forme εἴρηκαν (cfr. πέπωκαν, xviii, 3; γέγονα, xxi, 6, Int. c. x, § II), on trouve εἴρηκασι dans *And.,* ailleurs εἴρηκεν, εἶπον. — « Fumée », cfr. xviii, 9, 18; encore xiv, 11; *Is.* xxxiv, 10 (jugement d'Édom).

——— **A. B. C. 4.** Remarquer ἔπεσαν (Int. c. x, § II; *And.* ἔπεσον) et τέσσερα (A, C), à côté de τέσσαρες (Int. c. x, § II). — L'auteur revient à la mise en scène des chap. iv-v, qui ne s'est jamais complètement effacée; « Vieillards » cfr. iv, 4, etc.; xi, 16; « Animaux », iv, 6, etc.; προσκ. avec le datif, « se prosterner », comme aux passages indiqués.

——— **A. B. 5.** αἰνέω suivi du datif (*rec. K.,* And. : τὸν θεόν), hébraïsant, d'après *Jér.*

C. XIX. 1. Après ces choses j'entendis comme une grande voix d'une foule nombreuse dans le ciel, [de gens] qui disaient : « Alleluia! le salut et la gloire [et l'honneur (?)] et la puissance [sont] à notre Dieu, 2 parce que véridiques et justes [sont] ses jugements; parce qu'il a jugé la grande Prostituée, celle qui corrompait la terre par sa prostitution, et il a réclamé le sang de ses serviteurs de sa main ». 3. Et une deuxième fois ils ont dit : « Alleluia! » Et sa fumée monte aux siècles des siècles. 4. Et ils tombèrent [à terre], les VINGT-QUATRE VIEILLARDS et les QUATRE ANIMAUX, et ils se prosternèrent devant le Dieu qui est assis sur le trône, [en] disant : « Amen! Alleluia! »

5. Et une voix sortit du trône, disant : « Louez notre Dieu, [vous] tous ses serviteurs [et] ceux qui le craignent, les petits et les grands! » 6. Et j'entendis comme une voix d'eaux abondantes, et comme une voix de puissants tonnerres, qui disaient : « Alleluia! car il a établi son règne, le Seigneur notre Dieu, le Tout-Puissant. 7. Réjouissons-nous et soyons dans l'allégresse! Et nous lui donnerons la gloire, parce qu'elles sont arrivées, les NOCES DE L'AGNEAU, et son épouse s'est préparée, 8 et il lui a été donné de s'envelopper de pur byssus éclatant ». Car le byssus, ce sont les actes de justice des saints.

XX, 13 (*Holtzmann*). — Καὶ devant οἱ φοβ. se trouve A, Q, l'ensemble des minusc., *vulg.*, *syr.*, *Prim.*, *And.*, *Aréthas*, et est possible pour *Soden;* il manque ℵ, C, P, *B. Weiss;* s'il faut le lire, voir pour le sens de φοβούμενοι au commentaire de XI, 18; — οἱ μικ. καὶ οἱ μεγ., cfr. également XI, 18 et XIX, 18; XX, 12; XXI, 16, c'est une des expressions caractéristiques d'*Apoc.*

**C. 5.** Quelle est cette voix innommée qui, comme celle de XVI, 17, « part du trône »? — Q est à peu près seul à porter τοῦ οὐρανοῦ pour τοῦ θρόνου. — Elle exhorte tous les fidèles de la terre à s'associer aux louanges célestes, toujours, bien entendu, à l'occasion de la chute déjà escomptée de Babylone. Ce n'est pas celle de Dieu même, puisqu'elle parle de « notre Dieu »; mais c'est peut-être celle du Christ, parlant comme homme, puisque Lui aussi siège sur le trône de son Père (VII, 17), ou de l'un des Animaux qui portent le trône (voir VI, 1-2, *comment.*).

——— **A. B. 6.** Pour λεγόντων, qui convient dans ce style, (A, P, Ap 11-95-2040, *vulg. Prim.*), on trouve toutes les variantes possibles : λέγοντες (*rec. K.*, peut-être à conserver, à cause même de son irrégularité, *Bousset*), λέγοντας, λέγοντος, λεγούσων, λεγούσης (après φωνῆς, pour φωνὴν, dans *And.*). — ἐβασίλευσεν, aoriste ingressif, doit s'entendre de l'acte par lequel Dieu est entré en possession de sa royauté, cfr. XI, 17. « Voix de tonnerres » et « d'eaux abondantes », cfr. XIV, 2, et I, 15.

**C. 6.** C'est l'Église universelle qui loue Dieu; mais sa joie rend une note qui n'avait pas été exprimée dans celle des êtres célestes, v. *infra*, v. 7. — Les trois versets 6-8 donnent à la section « romaine » une finale triomphale comparable à celle des Trompettes. La chute de Babylone, l'ennemi actuel, le plus dangereux, qui paraissait tout à fait inébranlable, fait présager déjà le salut consommé, qui aura lieu à l'établissement définitif du Royaume. Ce n'est pas encore cet établissement, puisqu'il y aura d'autres luttes contre la Bête et ses « cornes »; mais c'est un gage éclatant de la toute-puissance du Sauveur, de même que, dans les Synoptiques, la chute de Jérusalem infidèle est un « Avènement » du Fils de l'Homme, qui garantit l'avenir aux yeux des croyants;

C. XVIII. 9. Καὶ *λέγει μοι· Γράψον· Μακάριοι οἱ εἰς τὸ δεῖπνον *τοῦ γάμου τοῦ ἀρνίου κεκλημένοι. Καὶ λέγει μοι· Οὗτοι οἱ λόγοι ἀληθινοὶ *τοῦ θεοῦ εἰσιν.

10. Καὶ *ἔπεσα ἔμπροσθεν τῶν πόδων αὐτοῦ προσκυνῆσαι *αὐτῷ. Καὶ *λέγει μοι· *Ὅρα μή· σύνδουλός σού εἰμι καὶ τῶν ἀδελφῶν σου τῶν ἐχόντων τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ· *τῷ θεῷ προσκύνησον. Ἡ γὰρ μαρτυρία Ἰησοῦ ἐστιν τὸ πνεῦμα τῆς προφητείας.

βασιλεία, βασιλεύειν ont dans l'Apocalypse le même sens analogique et progressif que dans les Évangiles. Aussi l'Église va-t-elle entrevoir et célébrer par avance le grand jour bienheureux, v. 7.

——— **A. B. 7.** χαίρ. καὶ ἀγαλλ., même alliance de mots que *Mat.* v, 12 ; ἀγαλλιῶμεν, forme active qui ne se trouve qu'ici dans le N. T.; *rec. K. :* ἀγαλλιώμεθα. — Le réfléchi ἑαυτοῦ n'est pas d'un usage ferme dans l'*Apoc.*, cfr. αὐτήν de XVIII, 7, d'après A, C. — Comparer III, 20 (pour l'idée au moins), et XIX, 9; XXI, 2, 9; XXII, 17 ; pour l'idée générale des noces divines, v. EXCURSUS XXXVIII.

**C. 7.** L'Épouse de l'Agneau, c'est la Jérusalem céleste, et ce verset prépare la dernière partie du livre, chapp. XXI-XXII, suivant le procédé analysé si souvent des « emboîtements ». (INT. c. VII). Comme l'auteur s'est référé aux images des chapp. IV-V, ainsi il forme de toutes ses visions prophétiques comme une seule extase (*Calmes;* v. INT. c. XII).

——— **B. C. 8.** ἐδόθη, tournure fréquente à travers tout le livre. — λαμπρὸν καθαρόν, comme XV, 6. C'est un vêtement d'innocence (cfr. λευκὸν καθαρόν, v. 14, *infra,* et voir EXC. XII); il est la contre-partie de celui de Babylone. Mais ce qu'il faut surtout remarquer ici, pour sa haute portée doctrinale, c'est que ce vêtement de bonnes actions a été *donné* par Dieu, tout à fait selon l'enseignement de saint Paul, *Eph.* II, 10 : κτισθέντες ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς, οἷς προητοίμασεν ὁ θεὸς ἵνα ἐν αὐτοῖς περιπατήσωμεν.

D. 2° d. *Epilogue de la section de Babylone* (XIX, 9-10).

INT. — *Nous avons rencontré des prologues déjà; mais aucune des sections jusqu'ici commentées n'avait d'épilogue. Nous en trouverons deux autres, plus développés, l'un à la fin de la section prophétique (XXI, 5-8), l'autre à celle de tout le livre (XXII, 6-21). Le fait que saint Jean ajoute encore ces deux versets, XIX, 9-10, à la copieuse description de l'avenir de Rome, s'explique par l'impression profonde que cette révélation d'un intérêt si actuel avait produite dans son âme, et devait aussi produire en celle de ses premiers lecteurs.*

*L'épilogue a de la valeur doctrinale, touchant le culte des Anges, et la nature du charisme prophétique. — Pour ses origines aux yeux des critiques, et notre opinion, voir ci-dessus,* INT. *à* D 2° C γ.

**A. B. 9.** καὶ λέγει, « et il me dit », au présent, dans les deux versets. — τοῦ γάμου omis ℵ, P, al., *g.* — τοῦ θεοῦ pourrait être une glose, intercalée d'après XXI, 5, car ces mots se trouvent à trois places diverses dans les mss. — Μακάριοι, quatrième béatitude; cfr. I, 3; XIV, 13; XVI, 15; XX, 6; XXII, 7, 14. Image du festin pour la béatitude, cfr. III, 20; *Luc.* XIV, 15 : μακάριος ὅστις φάγεται ἄρτον ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ; *Is.* XXV, 6; *Mat.* VIII, 11; XXVI, 29; *Luc* XXII, 18; *IV Esd.* II, 38. (*V Esd.*, chrétien).

**C. 9.** Celui qui prend la parole ne peut être que l'Ange du v. 10, le même qui a montré à Jean le sort de Babylone au ch. XVII. Un autre Ange des Coupes, qui lui aura montré la Jérusalem céleste, parlera et agira de la même manière au ch. XXI. Le messager d'en haut s'attache à pénétrer l'homme de confiance dans ces perspectives si rassurantes et radieuses qu'il pourrait avoir peine à y croire.

C. XVIII. 9. Et il me dit : « Écris : Heureux ceux qui ont été appelés au festin des noces de l'Agneau ! » Et il me dit : « Ces paroles sont [les paroles] véridiques de Dieu. »

10. Et je tombai devant ses pieds pour me prosterner devant lui. Et il me dit : « Non ! prends garde...., je suis ton compagnon de service, [à toi] et à tes frères qui ont le témoignage de Jésus; prosterne-toi devant Dieu. » Car l'esprit de prophétie est le témoignage de Jésus.

—— **A. B. 10.** ἔπεσα, INT., c. x, § II. — προσκ. avec le datif, « se prosterner » — Ὅρα μή, comme *infra,* XXII, 9, ellipse qui doit être très familière; sous-entendu ποιήσῃς; notre traduction : « Non ! prends garde [de]... » est assez littérale, puisqu'elle rend les deux mots, avec la suspension. — Scène toute pareille XXII, 9; elle rappelle, non *Hén. éth.* LXXI, 11-12, où il n'est pas question d'ange (cfr. *Spitta*), mais littéralement *Asc. Is.* VII, 21. — μαρτ. Ιησ. cfr. I, 2, 9; XX, 4; « ceux qui ont le tém. de Jésus », comme XII, 17; VI, 9.

**C. 10.** Dans son enthousiasme, Jean se jette aux pieds de l'Ange, et celui-ci proteste contre cet honneur, car un prophète est presque son égal. Cette scène peut être traditionnelle, car on la retrouve dans l'*Ascension d'Isaïe,* VII, 21 : « Et je tombai sur ma face afin de l'adorer, et l'ange qui me conduisait ne me le permit pas, mais il me dit : « N'adore ni trône ni ange qui soit des six cieux — d'où j'ai été envoyé pour te conduire, mais seulement (celui) que je te dirai dans le septième ciel » (trad. *Tisserant*). Comme la « Vision d'Isaïe » (*Asc. Is.* VI, 1-XI, 1, 23-40) est un écrit chrétien à placer, d'après Tisserant, vers le milieu du IIe siècle, il est possible encore que cet Apocryphe se soit inspiré directement de notre Apocalypse.

En tout cas, Jean a donné à cet incident la portée d'un enseignement polémique contre les excès du culte juif, ou judéo-chrétien, des Anges; ou, mieux encore, contre des pratiques gnostiques contemporaines, peut-être en usage chez les Nicolaïtes des Lettres; cfr. *Col.* II, 18; *Heb.* I-II; *Jude,* 6; II *Pet.* II, 4, 11 (INT., c. II).

Μαρτυρία Ἰησοῦ, en d'autres passages, signifie la révélation chrétienne commune; serait-il ici, comme croit *Bousset,* restreint tendancieusement au charisme des prophètes? Pas du tout; le sens est que la prophétie s'appuie sur le témoignage rendu par Jésus, et touchant Jésus (Ἰησοῦ serait ici, peut-être, génitif de sujet et d'objet à la fois), et que possèdent, avec plus ou moins de profondeur d'intelligence, tous ceux qui ont la foi, mais les prophètes à un degré plus éminent. Nous faisons πνεῦμα sujet de la proposition, et μαρτυρία prédicat. *Apringius :* « Testimonium Jesu, catholicae confessionis est vera professio... Spiritus enim prophetiae veritas et judicium et justitia est, quae in catholicae fidei plenitudine continetur. » L'Apôtre, par la bouche de l'Ange, ou en expliquant l'attitude de l'Ange, affirme donc que son Apocalypse inspirée n'est qu'une explication des enseignements du Maître, et de là lui vient sa valeur « The possession of the prophetic Spirit, which makes a true prophet, shews itself in a life of wittness to Jesus which perpetuates His wittness to the Father and to Himself. The two things are in practice identical; all true prophets are wittnesses to Jesus, and all who have the wittness of Jesus in the highest sense are prophets » (*Swete*).

D. 3°. JUGEMENT DU VERBE DE DIEU SUR LES BÊTES, PRISES DANS TOUTE L'AMPLEUR DE LEUR SIGNIFICATION *ou* RUINE DE L'ANTÉCHRIST EN GÉNÉRAL (XIX, 11-21).

INT. — *C'est l'extension à tous les lieux et à tous les temps des jugements déjà esquissés dans la vision des Coupes, et présentés cette fois comme une seconde phase,*

C. XIX. 11. Καὶ εἶδον τὸν οὐρανὸν ἠνεῳγμένον, καὶ ἰδοὺ ἵππος λευκός, καὶ ὁ καθήμενος ἐπ' αὐτὸν καλούμενος πιστὸς καὶ ἀληθινός, καὶ *ἐν δικαιοσύνῃ κρίνει καὶ πολεμεῖ. 12. Οἱ *δὲ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ *[ὡς] φλὸξ πυρός, καὶ ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ διαδήματα πολλά, *ἔχων ὄνομα γεγραμμένον ὃ οὐδεὶς οἶδεν εἰ μὴ αὐτός, 13 καὶ περιβεβλημένος ἱμάτιον βεβαμμένον αἵματι, καὶ κέκληται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ. 14. Καὶ τὰ στρατεύματα τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ ἠκολούθει *αὐτῷ ἐφ' ἵπποις λευκοῖς, *ἐνδεδυμένοι βύσσινον λευκὸν καθαρόν. 15. Καὶ ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ ἐκπορεύεται ῥομφαία ὀξεῖα, ἵνα *ἐν αὐτῇ πατάξῃ τὰ ἔθνη· καὶ *αὐτὸς ποιμανεῖ αὐτοὺς *ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ· καὶ *αὐτὸς πατεῖ τὴν ληνὸν τοῦ οἴνου τοῦ θυμοῦ τῆς ὀργῆς τοῦ θεοῦ τοῦ παντοκράτορος. 16. Καὶ ἔχει ἐπὶ τὸ *ἱμάτιον καὶ ἐπὶ τὸν μηρὸν αὐτοῦ ὄνομα γεγραμμένον· Βασιλεὺς βασιλέων καὶ κύριος κυρίων.

17. Καὶ εἶδον *ἕνα ἄγγελον ἑστῶτα ἐν τῷ ἡλίῳ, καὶ ἔκραξεν *[ἐν] φωνῇ μεγάλῃ

*plus générale, des vengeances du Christ contre l'Antéchrist. L'empire des Césars, l'ennemi actuel de Dieu, a été prophétiquement anéanti; il ne sera plus question de Rome, elle est tombée dans l'abîme du jugement. Mais, après que les « Têtes » ont disparu, la « Bête » survit cependant avec ses Cornes, toujours aidée par le Pseudo-Agneau qui la fait adorer. Que deviendra finalement cet Antéchrist à deux faces? Jean va nous le dire, dans une vision rapide et fulgurante, où il ne s'attache plus à aucune contingence historique, car il dévoile ici des faits trop génériques ou trop éloignés. Du plan des événements contemporains, il transporte ses lecteurs dans celui de l'histoire universelle, et condense l'ensemble des triomphes du Christ, jusqu'à la Parousie inclusivement, dans l'image, chère aux anciens prophètes, de la grande bataille du « Jour de Jéhovah », qu'il a déjà touchée XIV, 20; XVI, 16; XVII, 13-14.*

*La structure de ce morceau est absolument identique à celle de la section précédente, et de l'ensemble de la partie prophétique :*

*a) Présentation des personnages (XIX, 11-16), avec un passage dogmatique de la plus haute valeur, sur le* « Verbe de Dieu »;

*b) Préambule à l'action, XIX, 17-18 : un Ange proclame la victoire, ainsi qu'aux visions de préparation, VI-VIII, 1 et XIV, 6-20.*

*c) Exécution, XIX, 19-21.*

*L'origine de la péricope, pour un bon nombre de critiques, serait juive, sauf le* λόγος τοῦ θεοῦ, *qui serait une interpolation.* (Weyland : ב; — Sabatier; — Spitta : J[1]; — Joh. Weiss : *conclusion de Q, qui ne comprendrait plus ensuite que XXI, 9-13; 15-fin et XXII, 1-2.* — Völter *l'attribue, lui, à Cérinthe*). *Mais* Erbes *retrouve ici l'Apoc. chrétienne de l'an 80,* Bruston *celle du temps de Néron;* Weizsäcker, Schoen (*qui croit le morceau refondu par un éditeur*), Bousset, *reconnaissent bien la continuité du morceau avec l'ensemble.* Joh. Weiss *déclare péremptoirement que ce combat du Messie, quoique arrangé par l'* « *Éditeur* », *ne saurait, pas plus que l'enlèvement du Messie au chap. XII et la majeure partie de XIII et de XVII, appartenir à l'Apocalypse primitive; c'est* « *un des plus indubitables résultats de toute la critique* ». *Ce serait, réplique Bousset, bien fâcheux pour* « *toute la critique* ». *En effet, la péricope est liée très organiquement à ce qui précède : le Messie transporté au ciel au chapitre XII reparaît triomphant sur la terre. Il est encore mieux de dire que l'Agneau et son armée, campés en face des Bêtes au chap. XIV, prennent enfin l'offensive qui va anéantir le Règne de l'Antéchrist. Peu importe que l'aspect du Messie ait changé; Jean est coutumier de ces variations. Ici il revient à la figure du chap. VI, le Cavalier au cheval blanc, qui représente le Verbe ou l'œuvre du conquête du Verbe, tandis que l'Agneau, sur terre, figure surtout le séjour paisible du Christ au milieu des siens.*

C. XIX. 11. Et je vis que le ciel s'était ouvert, et voici un cheval blanc, et Celui qui était assis sur lui [est] appelé Fidèle et Véridique, et c'est dans la justice qu'il juge et fait la guerre. 12. — Or ses yeux [sont] [comme(?)] une flamme de feu, et sur sa tête [il y a] des diadèmes nombreux; ayant un nom écrit que personne ne connaît si ce n'est lui, 13 et enveloppé d'un manteau trempé de sang; et son nom a été appelé : le VERBE DE DIEU. 14. Et les armées qui sont au ciel l'accompagnaient sur des chevaux blancs, [et étaient] revêtus (*sic*) de byssus blanc [et] pur. 15. Et de sa bouche il sort une épée aiguë, afin qu'il en frappe les nations; et lui il les paîtra avec une verge de fer; et lui il foule la cuve du vin de la fureur de la colère de Dieu le Tout-Puissant, 16. Et il a sur son manteau et sur sa cuisse un nom écrit : ROI DES ROIS ET SEIGNEUR DES SEIGNEURS.

17. Et je vis un Ange qui se tenait debout dans le soleil, et il cria d'une

*Concluons donc avec Bousset que « tous les motifs » — au moins les principaux — « mis en avant jusqu'ici s'accordent dans une triomphante finale »; et cette considération a plus de poids que toutes les réussites des « Literarkritiker ».*

**A. B. 11.** « Ciel ouvert », cfr. IV, 1; *Ezech.* I, 1. — ἵππος λευκός, cfr. VI, 2. — καλούμενος, omis A, P, *And.* en général, *Hipp.*, *von Soden,* ou transposé. — πιστ. et ἀληθ. comme I, 5; III, 7, etc.; termes unis III, 14, et appliqués au Christ, puis XXI, 5 et XXII, 6, appliqués aux paroles divines. — ἐν δικ. κρ. cfr. *Is.* XI, 3, 4; ἐν instr.

**C. 11.** Nous avons entrepris de démontrer *supra,* Exc. XIX, l'unité de cette figure avec celle de VI, 2. *Joh. Weiss,* qui attribue ceci à Q, et prend les 3 ans 1/2 des Bêtes à la lettre, se demande gravement comment le Messie, qui n'était qu'un enfant au ch. XII, et quand la Bête a paru, a pu atteindre si vite l' « âge adulte du Christ » (*Eph.* IV, 13), dans l'idée de l' « Éditeur »? L'ingénuité de cette question montre combien il est impossible de voir dans 3 1/2, 42, des mesures littérales. — Le Messie, qui était adulte au ciel, et parcourait déjà le monde par sa parole (VI, 2), et résidait au milieu de l'Église (XIV, 1-suiv.), tient la parole donnée aux croyants de leur assurer la victoire (Lettres); car il est « le Fidèle » et celui qui ne trompe jamais (III, 14). Les verbes « juge » et « fait la guerre » sont des présents, parce que, malgré le choix du « Jour de Jahweh » pour le symbolisme de cette scène, les jugements du Christ se sont toujours, depuis l'Incarnation, exercés dans le monde, d'une manière plus ou moins visible.

**A. B. 12.** δέ, rare dans l'Apocalypse (INT., c. X, § I), ne marque pas ici opposition. — ἔχων équivaut ici à un verbe fini (INT., c. X, § II). — ὡς devant φλόξ se trouve A, nombreux *And.*, *lat.*, *syr.*, *boh.*, *Orig.*, il n'est pas admis de *Soden; W-H* hésite. — φλὸξ πυρός, cfr. I, 14; II, 18; — διαδήματα, cfr. στέφανος de VI, 2 (v. Exc. XIX). — ὄνομα ὃ οὐδείς κτλ, cfr. II, 17.

**C. 12.** Cette nouvelle image du Christ conquérant correspond pour l'essentiel à celle du ch. VI, 2; mais elle s'est enrichie de plusieurs traits empruntés à la vision du ch. Ier et aux Lettres, où nous les avons expliqués déjà; on voit comme il est mal à propos de chercher ici une source différente. Il porte des « diadèmes nombreux », à cause de tous les peuples qu'il a déjà conquis au cours indéterminé de l'histoire, et ce vrai Roi apparaît ainsi comme la contre-partie du Dragon, prince de ce monde (XII, 3), et de l'Antéchrist (XIII, 1), avec leurs multiples têtes couronnées. Mais quel est ce « nom que personne ne connaît, si ce n'est lui-même »? Il est peut-être écrit sur son front (cfr.

λέγων πᾶσιν τοῖς ὀρνέοις τοῖς πετομένοις ἐν μεσουρανήματι· Δεῦτε, συνάχθητε εἰς τὸ δεῖπνον τὸ μέγα τοῦ θεοῦ, **18** ἵνα φάγητε σάρκας βασιλέων καὶ σάρκας χιλιάρχων καὶ σάρκας ἰσχυρῶν καὶ σάρκας ἵππων καὶ τῶν καθημένων *ἐπ' αὐτῶν, καὶ σάρκας πάντων ἐλευθέρων τε καὶ δούλων καὶ μικρῶν καὶ μεγάλων.

**19.** Καὶ εἶδον τὸ θηρίον καὶ τοὺς βασιλεῖς τῆς γῆς καὶ τὰ στρατεύματα αὐτῶν συνηγμένα ποιῆσαι τὸν πόλεμον μετὰ τοῦ καθημένου *ἐπὶ τοῦ ἵππου καὶ μετὰ τοῦ στρατεύματος αὐτοῦ. **20.** Καὶ *ἐπιάσθη τὸ θηρίον καὶ μετ' αὐτοῦ ὁ ψευδοπροφήτης ὁ ποιήσας τὰ σημεῖα ἐνώπιον αὐτοῦ, *ἐν οἷς ἐπλάνησε τοὺς *λαβόντας τὸ χάραγμα τοῦ θηρίου καὶ τοὺς *προσκυνοῦντας *τῇ εἰκόνι αὐτοῦ· ζῶντες *ἐβλήθησαν οἱ δύο εἰς τὴν λίμνην τοῦ πυρὸς *τῆς καιομένης *ἐν θείῳ. **21.** Καὶ οἱ λοιποὶ ἀπεκτάνθησαν *ἐν τῇ ῥομφαίᾳ τοῦ καθημένου ἐπὶ τοῦ ἵππου τῇ ἐξελθούσῃ ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ, καὶ πάντα τὰ ὄρνεα ἐχορτάσθησαν ἐκ τῶν σαρκῶν αὐτῶν.

XVIII, 5). Est-ce en traits que le voyant lui-même ne peut pas déchiffrer (*Holtzmann*)? Bien plutôt c'est un nom dont on ne saurait pénétrer la signification totale dans l'état présent; car οἶδα, dans le style johannique, signifie « pénétrer, connaître à fond » (ABBOTT, *Joh. voc.* 1621-1629, 1715). Ce nom exprime son essence, qui n'est pénétrable qu'à la science divine (voir à II, 17). Pour le déterminer, il n'y a pas à chercher bien loin, ni à penser, avec *Bousset,* à un nom magique; rien ici ne sent le paganisme. Le Voyant a *lu* ce nom, mais l'a trouvé insondable; c'est « ὁ λόγος τοῦ θεοῦ », qu'il écrira en toutes lettres au v. 13. *André :* l'Homme-Dieu est connu sous beaucoup de noms, tirés de ses vertus et de ses œuvres; mais à Lui seul, ainsi qu'au Père et à l'Esprit, il est connu parfaitement selon sa substance; τὸ δὲ ἄγνωστον τοῦ ὀνόματος τὸ τῆς οὐσίας αὐτοῦ σημαίνει ἀκατάληπτον. Ainsi *Calmes* et la plupart des catholiques anciens et modernes, *Swete,* même *Joh. Weiss,* qui interprète ainsi l'idée de l' « Éditeur », formée dans les cercles johanniques d'Éphèse.

——— **A. B. 13.** Pour βεβαμμένον (de A, Q-1070-**046**, al., *Soden, Bousset, Nestle*), on trouve ailleurs divers synonymes approximatifs, entre autres ῥεραμμένον « arrosé »; mais βάπτω signifie « baigner », référence certaine à *Is.* LXIII, 3, le guerrier vainqueur d'Edom. — « Verbe de Dieu », expression qui ne s'était trouvée jusque-là que *Sap. Sal.* XVIII, 4-25; dans *Heb.* IV, 2, elle ne paraît pas avoir pris encore le sens personnel.

**C. 13.** Le sang qui baigne l'habit du Messie, d'après Isaïe, signifie d'abord, figurativement, celui de ses ennemis écrasés, qui a rejailli de la cuve de colère (*infra* XIX, 15, et XIV, 20); mais il peut y avoir aussi allusion au sang du propre sacrifice de l'Homme-Dieu. — Le nom secret, « ὁ λόγος τοῦ θεοῦ », fournit un des signes les plus lumineux de l'origine johannique de l'Apocalypse (INT. c. XIII, II, § II). Il ne manque dans aucun témoin; si les commentateurs libéraux en mettent en doute l'authenticité, au moins le caractère primitif, — ce serait une glose « johannique » pour expliquer le verset précédent, *Bousset,* al., — ils ont leurs raisons pour raisonner ainsi, mais leur critique n'a d'autre fondement que leurs préjugés littéraires, et leur incapacité à s'élever à cette vue doctrinale, élémentaire pourtant dans la théologie catholique, qu'*Apringius* expose en ces termes : « Sicut pro ineffabilitate virtutis ejus supra fatetur incognitum omnibus esse nomen..., ad professionem nostrae fidei... Verbum Dei esse significat »; parce que le nom de Verbe lui-même ne nous donne qu'une connaissance imparfaite et purement analogique de l'être divin du Fils. Ainsi le comprend toute l'exégèse catholique, et les anglicans orthodoxes. — La recherche de l'origine historique de l'expression « Verbe de Dieu », des rapports avec la « Sagesse » de l'A. T., le « Memrà » des rabbins, les conceptions d'Héraclite, des stoïciens, de Philon, appartient au commentaire du IVe Évangile.

grande voix, disant à tous les oiseaux qui volent au milieu du ciel : « Arrivez! rassemblez-vous pour le grand repas de Dieu, 18 afin que vous mangiez des chairs de rois et des chairs de chiliarques, et des chairs de puissants et des chairs de chevaux et de ceux qui sont assis sur eux, et des chairs de tous les hommes libres et esclaves, et petits et grands! »

19. Et je vis la BÊTE et les rois de la terre et leurs armées qui s'étaient rassemblées pour faire la guerre avec celui qui est assis sur le cheval, et avec son armée. 20. Et elle fut saisie la BÊTE, et avec elle le FAUX PROPHÈTE, celui qui avait fait les signes [prodigieux] en face d'elle, par lesquels il avait égaré ceux qui avaient reçu l'empreinte de la Bête et ceux qui se prosternent devant son image; vivants ils furent jetés tous deux dans l'étang du feu, embrasé de soufre. 21. Et le reste fut mis à mort par l'épée de Celui qui était assis sur le cheval, [l'épée] qui était sortie de sa bouche, et tous les oiseaux furent rassasiés de leurs chairs.

—— **A. B. C. 14.** Ici αὐτῷ, régulier, et non μετ' αυτοῦ, comme VI, 8; XIV, 13, après ἠκολούθει. — Le masculin ἐνδεδυμένοι, accord *ad sensum*. — Pour l' « armée du ciel », cfr. XII, 7, les Anges de Michel. — Comme Agneau, le Christ est suivi des saints; comme guerrier céleste, venant juger, il amène les Anges (*Swete*). C'est un luxe de rapprochements bien superflu que de citer ici, avec *Völter*, les Fravashis des Perses.

—— **A. B. 15.** ἐν instrum. *bis;* — noter l'emphase de καὶ αὐτὸς... καὶ αὐτὸς. — δι-στομος après ῥομφαία, d'après I, 16, dans *rec. K*, *Tert.*, *Cyprien*. — τοῦ θυμοῦ omis *af.*, *g*, *syr.*, *Prim.*, pour améliorer le style. — « Glaive sortant de la bouche », cfr. I, 16; II, 12. — « Verge de fer », cfr. II, 27; XII, 5; d'après *Ps.* II, 9; *Ps. Sal.* XVII, 26-27. — La « cuve » foulée, voir XIV, 19.

**C. 15.** Nous avons vu, au ch. Ier, que le glaive est une arme spirituelle plutôt que matérielle. *Apringius*, al. : « percutere dicitur... liberare, damnare, justificare, eripere, salvare ». *Joh. Weiss :* l' « Éditeur » fait sortir le glaive de la bouche, pour signifier que le jugement sera moral, s'exécutant par la parole. On peut comparer *Heb.* IV, 12, et noter l'affinité avec l'esprit du IVe Évangile, où l'homme se juge lui-même en se refusant à la foi de l'Évangile qu'il entend, *Joh.* III, 18-20. — La « verge de fer » symbolise le pouvoir inéluctable et infrangible, et la métaphore de la « cuve », le côté terrible de cette domination, à l'égard des pécheurs obstinés.

—— **A. B. 16.** μέτωπον pour ἱμάτιον, dans α 503-156-616; τὸ ἱμ. καί omis A. — Βασ. βασιλέων καὶ κυρ. κυρίων, comme XVII, 14 (l'Agneau).

**C. 16.** Le Cavalier divin porte, inscrit probablement sur un ceinturon ou un baudrier militaire (*Düsterdieck, Holtzm., Bousset*, etc.), un titre intelligible en soi, et qu'il ne faut pas confondre avec le nom mystérieux du v. 12. La désignation « roi des rois » avait autrefois distingué en Asie des souverains au vaste empire, comme les Achéménides, et elle était aussi un prédicat divin. Puis des monarques moins puissants, ceux d'Arménie, du Bosphore, de Palmyre, se l'approprièrent, d'après des monnaies et des inscriptions. Jean la rend à celui-là seul à qui elle convient, et la fait suivre de « Seigneur des Seigneurs », car Jésus est le maître du prétendu « dominus et deus » qui siège à Rome de son temps. Cfr. I *Cor.* VIII, 6.

—— **A. B. 17.** ἕνα pour τινα (INT. c. X, § II) omis *rec. K.*, et remplacé par ἄλλον ℵ, α 503-156-616, *syr.*, *copt.* — ἐν instrum, dans *rec. K.*, al., rejeté par *Soden*. — Cfr. pour les vv. 17-18, *Ézéch.* XXXIX, 4; 17-20, extermination de Gog; pour l'appel aux oiseaux cfr. aussi *Mat.* XXIV, 28.

**A. B. 18.** Pour ἐπ' αὐτῶν de ℵ, etc. que nous conservons avec *Soden*, al., à cause de l'usage caractéristique de Jean (Int. c. x, § II), A lit ἐπ' αὐτούς, d'autres ἐπ' αὐτοῖς. — τε, omis dans quelques *And.*, n'apparaît qu'ici. — Cfr. *Ézéchiel.* — L'énumération βασιλέων κτλ. rappelle celle de vi, 15.

**C. 17-18.** Jean s'est inspiré dans cette péricope d'Ézéchiel et de son réalisme assez brutal; inutile d'adoucir l'image, et de prendre, avec *André*, les oiseaux carnassiers pour les Anges dont la nourriture est l'accomplissement de la volonté de Dieu; l'influence littéraire de la tradition relative à Gog et Magog reparaîtra plus explicitement au ch. xx, 7-suiv. Il ne faut pas toutefois oublier que, si saint Jean a fait cette concession au style apocalyptique, les triomphes du Verbe sont avant tout spirituels. Ce combat contre les « rois de la terre », vassaux de la Bête, s'identifie à celui qui se préparait à Harmagédon, xvi, 16, — et, pensons-nous aussi, à celui de xx, 8 (v. *infra*), l'un et l'autre passage s'inspirant visiblement de la même description d'Ézéchiel.

**A. B. 19.** ἐπὶ τοῦ ἵππου, génitif à cause de καθημένου (Int. c. x, § II). — « Rois de la terre », cfr. xvi, 14.

**A. B. 20.** ἐπιάσθη, forme dorienne pour ἐπιέσθη; πιάζειν, à divers temps et modes, se trouve huit fois dans le IVe Évangile, — c'est donc un mot « johannique », — deux fois dans les *Actes*, et une fois II *Cor.*, contre une seule fois πιέζειν, *Luc* vi, 38. — ἐν instrum, deux fois. — Remarquer la coordination de l'aoriste λαβ. et du présent προσκ., qui est peut-être intentionnelle; — προσκ. avec datif, « se prosternant »; — βληθήσονται pour ἐβλήθησαν, dans quelques *And.* — τὴν λίμνην... τῆς καιομένης, faute de distraction (ℵ, A, C), amenée peut-être par le voisinage de πυρός; *vulg.* « ignis ardentis » (Int. c. x, § II, et c. xiii). — « Faux prophète « cfr. xvi, 3, et xiii — « Embrasé de soufre », *Is.* xxx, 33; *Dan.* vii, 11, etc.

**A. B. 21.** ἐν instrum. — Le repas de cadavres, *supra* v. 18, d'après *Ezech.* cfr. *Hen. éth.* xlvi, 4-6.

**C. 19-21.** La Bête cherche à s'échapper, mais elle est capturée, ἐπιάσθη (*Swete*). Le combat n'est pas décrit, mais seulement son résultat; c'est là encore un trait « johannique », car, dans le IVe Évangile, nous voyons que les miracles ne sont guère décrits dans leur fieri; l'Apocalypse elle-même a quelque chose de cette réserve. (Int. c. xiii, ii, §§ IV-V).

C'est la destruction définitive des deux systèmes alliés d'opposition à l'Évangile que représentent les Deux Bêtes; il n'en restera plus rien dès que le Christ voudra, et c'est ce que veut dire la métaphore qu'elles seront livrées au feu; ce trait n'implique nullement que ces monstres soient des personnes plutôt que des collectivités; plus loin, ce sont des abstractions comme la « Mort » et l' « Hadès » qui seront aussi jetées dans l'étang de feu (xx, 14). Dans l'abîme de perdition, qui représente à la fois l'enfer des damnés et le néant où sombrent les institutions humaines hostiles à Dieu, Jean précipite pêle-mêle les personnalités et les personnifications auxquelles son ardent esprit a donné vie.

Malgré les détails réalistes qui sont tout à fait dans le goût juif, n'oublions pas que le scénario traditionnel couvre une victoire qui est spirituelle avant tout, et que l' « épée » est, dans son principal sens, la force de persuasion de la parole divine, cette arme dont parle saint Paul, *Eph.* vi, 17 : τὴν μάχαιραν τοῦ πνεύματος, ὅ ἐστιν ῥῆμα θεοῦ, ainsi que *Heb.* iv, 12. Cette vision trouvera sa pleine réalisation à la Parousie de Notre-Seigneur; mais aussi elle s'accomplit et s'accomplira, dit *Swete*, dans tout grand mouvement de conversion au christianisme; on peut en espérer des accomplissements plus entiers dans l'avenir.

C'est de la fantaisie d'évoquer ici Tiâmat ou l'eschatologie des Perses; nous reviendrons sur ces questions, pour une solution définitive, au chap. xx.

## E. *DÉFAITE PERSONNELLE DU DRAGON : SON INCARCÉRATION PENDANT MILLE ANS, ET L'ANÉANTISSEMENT DE GOG ET DE MAGOG* (XX, 1-10).

INT. — *Dans l'ordre inverse de celui de leur apparition, Jean nous fait assister à la ruine des adversaires du Règne divin. Rome païenne a été brûlée et dévorée par la Bête elle-même et les rois de la terre; puis le pouvoir des Bêtes, ou de l'Antéchrist, est anéanti par le glaive du Verbe. Restait le dernier et perpétuel adversaire, dont les autres n'étaient que les instruments historiques, le Dragon. Dès le ch. XII, nous le voyions virtuellement vaincu, depuis que Michel l'a précipité du ciel; le tableau présent nous montre l'impuissance où, dès lors, il a été réduit si l'on a regard au fond des choses, et l'échec de la suprême tentative qu'il fait pour rétablir son pouvoir. L'horizon s'élargit toujours aux yeux du Voyant; d'abord il a embrassé l'histoire de son époque, ensuite l'histoire universelle, maintenant son regard plonge dans les grands événements invisibles et surnaturels, dont tous les précédents n'étaient qu'une manifestation et une conséquence. Il ne faut pas s'étonner si le ton change, et devient celui de la plus triomphante sécurité, avec une mention presque négligente, dans un raccourci conventionnel, de la stratégie défensive de Satan et de son échec final.*

*Avec cette brève péricope nous abordons le problème, sinon le plus ardu, du moins le plus discuté, de l'Apocalypse, celui du MILLENIUM. Les lignes précédentes montrent comment nous le résoudrons. Selon nous, ce tableau n'est qu'une « récapitulation » des précédents; mais nous ne disons pas une « répétition » pure et simple; il n'en est du reste point de telles dans ce livre si savamment construit* (INT. *c. VII*). *Dégagé des contingences historiques et de tout le va-et-vient des apparences, le regard de l'homme qui écrira plus tard l' « Évangile spirituel » pénètre ici jusqu'aux dernières profondeurs, et oublie pour ainsi dire l'accidentel pour ne contempler que la marche rectiligne du plan immuable de notre salut. C'est une page transcendante, comme celle qui a servi de prologue à cette partie, la vision de la Femme et du Dragon; on pourrait joindre XX, 1-10 à XII, 9, car c'en est la suite logique, après une longue parenthèse de prophéties particulières; le cycle s'achève dans le monde surnaturel où il avait commencé, il rejoint le plan du spirituel et de l'invisible, comme un courant de lumière divine qui n'a fait que traverser le monde varié des réalités humaines, pour montrer où les entraîne la volonté irrésistible de Dieu et de l'Agneau.*

*Ainsi, dans l'interprétation du Millenium, nous suivrons la solution définitive donnée par* saint Augustin. *Elle a bien à se défendre contre des objections qui paraissent très graves à première vue; il faudra donc justifier notre exégèse, en dehors du commentaire direct, par une dissertation d'une certaine ampleur,* EXC. XXXVII.

*Les critiques indépendants ne sont plus des « millénaristes » comme les anciens, mais presque tous attribuent à Jean un « chiliasme » judaïque, du même ordre que celui de Papias; nous verrons ce qu'il faut penser de leurs affirmations péremptoires. Pour ce qui est de l'origine littéraire du morceau,* Völter *voit dans XX; XXI, 1-13; 15-21; XXII, 4-6, la conclusion de l'Apoc. de Cérinthe;* Weyland, *la fin de* ב, *juif, avec XX, 11-fin, XXI, 1-8;* Sabatier, *dans XX, 1-10, un fragment d'origine juive;* Spitta *attribue 1-3; 8-15 à* $J^1$, *tandis que 2*, 4-7, 12*, appartiendraient au « Rédacteur »;* Erbes *date 1-10 et 14* de l'an 80, et 11-15 de l'an 62 (le tout chrétien);* Briggs *termine ioi son Apoc. du Dragon;* Joh. Weiss *laisse* $1\text{-}4^a$; *6-11 à Jean, et donne* $4^6\text{-}5$; $12^b\text{-}15$ *à l' « Éditeur ». Etc. Inutile de revenir sans cesse à la critique de ces théories ingénieuses.*

*Nous pouvons partager le morceau en trois parties :*

1°) *XX, 1-3. Position respective des forces divines et angéliques sous le régime de l'Incarnation.*

2°) *4-6. Le Règne spirituel des Saints, résultant de l'impuissance relative du Dragon; Jean emprunte ici ses images aux idées courantes des Juifs sur le « Règne intermédiaire » du Messie.*

3°) *7-10. La rébellion infructueuse du Dragon, avec Gog et Magog; schéma, raccourci, dont la donnée est traditionnelle également, et empruntée à Ézéchiel.*

*La forme de cette vision est presque toute empruntée à la tradition, et demeure assez abstraite, à cause justement de son étendue et de sa profondeur. « L'Ange, dit fort bien* Bossuet, *après lui avoir représenté (à Jean) par les images les plus vives et les plus expressives ce qui était plus près de son temps » — disons plus humain, extérieur et visible — « ... lui montre de loin et comme en confusion les choses plus éloignées » — ou plus spirituelles et cachées — « à la manière d'un peintre qui, après avoir peint avec de vives couleurs ce qui fait le principal sujet de son tableau, trace encore dans un lointain obscur et confus d'autres choses plus éloignées de cet objet ».*

C. XX. 1. Καὶ εἶδον ἄγγελον καταβαίνοντα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, ἔχοντα τὴν *κλεῖν τῆς ἀβύσσου, καὶ ἅλυσιν μεγάλην ἐπὶ τὴν χείρα αὐτοῦ. 2. Καὶ ἐκράτησεν τὸν δράκοντα, *ὁ ὄφις ὁ αρχαῖος, ὅς ἐστιν Διάβολος καὶ ὁ Σατανᾶς, καὶ ἔδησεν αὐτὸν χίλια ἔτη. 3. Καὶ ἔβαλεν αὐτὸν εἰς τὴν ἄβυσσον, καὶ ἔκλεισεν καὶ ἐσφράγισεν ἐπάνω αὐτοῦ, ἵνα μὴ πλανήσῃ ἔτι τὰ ἔθνη, ἄχρι τελεσθῇ τὰ χίλια ἔτη· μετὰ ταῦτα δεῖ λυθῆναι αὐτὸν μικρὸν χρόνον.

**A. B. 1.** κλεῖν (pour κλεῖδα), forme attique qui revenait en usage, cfr. I, 18, τὰς κλεῖς; cfr. *Bl.-Deb.* § 47, 3. — « Clé de l'Abîme », cfr. IX, 1 (l'étoile tombée que nous identifions, après *Alford,* à Satan), et I, 18, le Christ tenant les « clés de la mort et de l'enfer ».

**C. 1.** L'expression καὶ εἶδον, comme le note *Swete,* n'équivaut pas à μετὰ ταῦτα εἶδον; comparer XIX, 11, 17, 19, et plus loin XX, 4, 11, 12; XXI, 1, avec XVIII, 1 ou XIX, 1. Elle ne détermine pas, comme la seconde, l'ordre chronologique des visions, mais établit simplement un lien entre des visions que l'écrivain, pour n'importe quelle raison, a jugé bon de rapprocher dans une même partie de son livre. Cette remarque a son importance; car il s'ensuit qu'on ne peut affirmer que les événements introduits par καὶ εἶδον devront suivre dans l'ordre du temps la destruction de la Bête.

——— **A. B. 2.** ὁ ὄφις coordonné à δράκοντα, INT. c. X, § II; cfr. XII, 9. — ἔδησεν, cfr. *Is.* XXIV, 22, eschatologique. — χίλια ἔτη, cfr. *Ps.* CIV, 8, l'alliance pour mille générations. — Sur les rapports avec l'eschatologie pehlvie, voir Exc. XXXVI.

**C. 2.** *Joh. Weiss* trouve surprenant que, pour vaincre et lier Satan, l'ennemi personnel de Dieu, il ne faille que la main d'un Ange. Mais rappelons-nous que Satan a été vaincu, au ch. XII, par Michel et ses Anges. Le Verbe en personne a paru contre ses ennemis humains, au ch. XIX, parce qu'il les subjuguait par le glaive de sa Parole, qui n'a rien à faire contre l'inconvertissable Satan. D'ailleurs, ce sont aussi des Anges, au ch. VII, qui ont marqué au front les élus, pour les préserver ainsi des séductions diaboliques; ce rapprochement est bon à noter pour l'intelligence du Millenium.

Le sens doit être le même que *Mat.* XII, 29; *Luc* XI, 21 sur le « Fort lié » par Jésus; et les « Mille Ans » sont un nombre rond, marquant une durée quasi indéfinie (Exc. XXXVII et INT., c. V, 1, § II). Depuis *saint Augustin,* et après la ruine du chiliasme, les commentaires, *André, Beatus,* etc., l'ont toujours ainsi entendu.

——— **B. C. 3.** χρόνον μικρόν est relatif, comme VI, 11. — L'abîme est le lieu, le réser-

voir des fléaux spirituels surtout (cfr. IX, 1, 2, 11; XI, 7; XVII, 8). Pour l'Abîme clos, cfr. *Oratio Manassis*, 2-4. C'est une demeure tout à fait appropriée à Satan, lequel peut bien être le même que l'Ange de l'Abîme, l'Apollyon de IX, 11. Mais il ne peut plus y entrer ni en sortir à son gré, car l'Ange y a enfermé sa rage impuissante : l'Ennemi de Dieu et des hommes est bloqué dans son fort, d'où il ne peut plus pour longtemps faire de sorties, du moins de sorties aussi dangereuses que celles du passé. Malgré la force des termes, le contexte (7-suiv.) indique que cette incarcération n'était que relative (vid. *ad loc.*). Les séductions de Satan ne seront plus aussi dangereuses pendant ces mille ans (*Bossuet*, etc., après *saint Aug.* Civ. Dei XX, VII et VIII). *Saint Jérôme*, (dans le comment. de Victorin corrigé), *saint Augustin*, et toute l'exégèse qui procède d'eux, comptent ces mille ans depuis le premier Avènement du Christ jusqu'à la consommation; quant à la courte période de délivrance de Satan, ils l'identifient justement avec les 3 ans 1/2 de l'Antéchrist; les anciens les prenaient à la lettre; nous avons largement expliqué comment, selon nous, le texte oblige à les entendre (Exc. XXIII).

**A. B. 4.** Le sujet d' ἐκάθισαν n'est pas exprimé; seule la tradition et le contexte peuvent nous apprendre quels sont ces assesseurs de Dieu. On pourrait penser

C. XX. 1. Et je vis un ange qui descendait du ciel, ayant la clé de l'Abîme, et une grande chaîne sur sa main. 2. Et il saisit le DRAGON, — le serpent ancien, qui est diable et le Satan, — et il le lia pour MILLE ANS. 3. Et il le jeta dans l'Abîme, et il ferma et mit un sceau au-dessus de lui, pour qu'il n'égarât plus les nations, jusqu'à ce que fussent achevés les mille ans; après ces [mille ans], il faut qu'il soit délié un peu de temps.

aux 24 Vieillards, et comparer *Is.* XXIV, 23, et *Dan.* VII, 9-10, 22; mais des passages du Nouveau Testament lui-même, *Mat.* XIX, 28; *Luc* XXII, 30: I *Cor.* VI, 3, portent plutôt à étendre le sens. *Charles* n'a peut-être pas tort de penser qu'il faut transposer 4 a : « Et je vis des trônes, et ils s'y assirent », à la fin du verset; malheureusement cette rectification ne s'appuie sur aucun témoin. — τὰς ψυχάς est coordonné à θρόνους. — Καὶ οἵτινες a été diversement traduit; ℵ l'avait changé en εἴ τινες οὖν, ce qui est plus clair, mais au détriment du sens véritable; *Aug.*, *Prim.* paraissent avoir lu aussi εἴ τινες. La plupart des critiques modernes, et même des traducteurs, prennent la liberté de négliger καί, pour rapporter οἵτινες aux πεπελεκισμένοι, (cfr. VI, 9) comme s'il s'agissait uniquement des martyrs (*Holtzmann; Joh. Weis :* « und die nicht... »; *Calmes :* « c'étaient ceux qui n'avaient pas adoré la Bête... », etc.). C'est faire violence au texte, avec quelque désinvolture, pour se tirer d'embarras. Καὶ οἵτινες introduit certainement une nouvelle catégorie, à moins qu'on ne veuille le coordonner au participe πεπελ., ce qui n'est pas impossible en soi, mais ferait un « hysteron proteron » très dur. — Οἵτινες est un nominatif coordonné à un accusatif, mais l'*Apoc.* se soucie peu de cette incongruité. — προσέκυν. accus. = adorer, cfr. XIII, 12; θηρίῳ, εἰκόνι, (dans *And.*) sont beaucoup moins bien attestés; — ἐπὶ τὸ μέτωπον, INT., c. X, § II; — μαρτ. Ἰησοῦ... λόγ. τοῦ Θεοῦ, cfr. I, 9. — ἔζησαν pourrait, dans le style, de l'*Apoc.*, signifier « ils revécurent » (ἀνέζησαν), cfr. II, 8; XIII, 14 et XX, 5; mais cette synonymie n'est pas nécessaire partout, on peut juger diversement en divers contextes. — Χριστός ne se rencontre qu'ici, et XI, 15; XII, 10; XX, 6. — ἐβασίλευσαν, cfr. I, 6; V, 10.

**C. 4.** Qu'on admette ou non l'hypothèse de Charles, la meilleure explication de 4ᵃ est de faire asseoir sur les trônes ceux qui, d'après la fin du verset, doivent vivre et régner avec le Christ, c'est-à-dire les fidèles eux-mêmes; Notre-Seigneur (*Mat. Luc*, supra) avait promis aux Apôtres qu'ils jugeraient les Douze tribus, et saint Paul va

4. Καὶ εἶδον θρόνους καὶ *ἐκάθισαν ἐπ' αὐτούς, καὶ κρίμα ἐδόθη αὐτοῖς, καὶ *τὰς ψυχὰς τῶν πεπελεκισμένων διὰ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ καὶ διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, *καὶ οἵτινες οὐ προσεκύνησαν *τὸ θηρίον οὐδὲ τὴν εἰκόνα αὐτοῦ καὶ οὐκ ἔλαβον τὸ χάραγμα *ἐπὶ τὸ μέτωπον καὶ ἐπὶ τὴν χεῖρα αὐτῶν· καὶ *ἔζησαν καὶ ἐβασίλευσαν μετὰ τοῦ Χριστοῦ χίλια ἔτη. 5. Οἱ λοιποὶ τῶν νεκρῶν οὐκ ἔζησαν ἄχρι τελεσθῇ τὰ χίλια ἔτη. Αὕτη ἡ ἀνάστασις ἡ πρώτη. 6. Μακάριος καὶ ἅγιος ὁ ἔχων μέρος ἐν τῇ ἀναστάσει τῇ πρώτῃ· ἐπὶ *τούτων ὁ δεύτερος θάνατος οὐκ *ἔχει ἐξουσίαν, ἀλλ' *ἔσονται ἱερεῖς τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ Χριστοῦ, καὶ *βασιλεύσουσιν μετ' αὐτοῦ τὰ χίλια ἔτη.

jusqu'à déclarer aux Corinthiens qu'ils jugeront les Anges. *Calmes, J. Weiss, Swete,* al., après des anciens, *André,* etc., ont très bien vu le rapport de ces textes, contrairement à *Bousset,* qui voit dans ces juges le Christ et les Anges, procédant à un jugement préliminaire à l'établissement du « Règne intermédiaire ». Or, c'est là déjà une bonne raison pour ne pas restreindre cette gloire aux Martyrs (ce que le texte n'autorise pas du tout), malgré *Bossuet,* qui appliquait οἵτινες aux martyrs de Rome, et les auteurs cités ci-dessus, excepté *Swete* et *Bousset* (v. *infra*). Saint Jean paraît faire une distinction intentionnelle entre les « âmes » des martyrs, c'est-à-dire de morts (cfr. v. 5. οἱ λοιποὶ τῶν νεκρῶν), et une catégorie bien plus générale, tous ceux (οἵτινες) qui ont résisté aux séductions de l'Antéchrist, sans fixer leur état, sans fixer aucune époque. « Le Royaume millénaire n'est pas promis à ceux-là seulement qui ont acquis la perfection du martyre, mais à tous ceux qui ont persévéré dans la lutte, sans avoir précisément souffert la mort » (*Bousset*). C'est très juste : à côté des martyrs, le Prophète place les confesseurs (*Cyprien,* ad Fortunatum, 12; *Swete*). Mais faut-il croire que ce sont les confesseurs morts? Jean ne dit pas qu'il ait vu leurs « âmes », comme il a vu celle des martyrs, incontestablement défunts. *Saint Aug.* (Civ. Dei, xx, § 3) voit les vivants aussi bien que les morts. Ils « vivent » — le terme ἔζησαν est tout à fait général — les uns parce qu'ils naissent à la vie de la grâce par la « Première résurrection » (v. *infra*) ou bien y persévèrent; et les autres parce que, étant déjà morts, « ils participent aux honneurs rendus aux saints et aux martyrs, par leur pouvoir de juger les démons qui déjà se manifeste » (*André;* cfr. la résurrection des Témoins, ch. xi). Cette royauté, plusieurs fois déjà promise aux fidèles, *et dès la vie présente,* est donc à la fois celle des âmes bienheureuses qui sont au ciel, et des saints, des « Vainqueurs », vêtus de « robes blanches » (Lettres, iii, 5) qui sont encore sur la terre; l'auteur a plusieurs fois noté l'effet souverain de leurs prières sur le cours des événements. C'est le règne indivis de l'Église militante et triomphante, une des idées maîtresses de l'Apocalypse (Int., c. viii; comment. à vii, xiv, xv, et, *infra*, xxi-xxii). Seulement il est manifeste que l'écrivain, dans ce passage, a utilisé comme symbole l'idée courante alors chez les Juifs du « Règne intermédiaire », qui s'étendait pour eux à tous les temps messianiques (Exc. xxxvii). Mais il n'est dit nulle part que ce règne sera proprement terrestre, s'exerçant par des moyens terrestres; Jean a évité d'ajouter ἐπὶ τῆς γῆς à ἐβασίλευσαν.

——— **A. B. 5.** On rencontre ἀνθρώπων pour νεκρῶν (Q-α1070-**046**, et quelques *And.*); ἀνέζησαν ou ἀνέστησαν pour ἔζησαν. — « Le reste des morts ne vécut pas », cfr. *Is.* xxvi, 14 (sur les adversaires de Dieu exterminés à jamais).

**C. 5.** Les anciens chiliastes, et la plupart des indépendants, ont cru que Jean enseignait ici une double résurrection corporelle, l'une des martyrs et des saints, au début du Millenium, l'autre générale, à la fin du monde. Mais l'ensemble des catholiques a compris qu'il y avait opposition seulement entre la résurrection spirituelle (cfr. *Eph.* v, 14; *Joh.* v, 24-25, *Bossuet*), et la corporelle qui aura lieu, pour tous ensemble, seule-

4. Et je vis des trônes — et ils s'assirent sur eux, et il leur fut donné [de rendre] une sentence — et [je vis] les âmes de ceux qui avaient été frappés de la hache à cause du témoignage de Jésus et de la parole de Dieu, et tous ceux qui n'avaient pas adoré la BÊTE ni son image, et n'avaient pas reçu l'empreinte sur leur front et sur leur main; et ils vécurent, et régnèrent avec le Christ, mille ans. 5. Le reste des morts ne vécut pas jusqu'à ce que fussent achevés les mille ans. C'est là la RÉSURRECTION PREMIÈRE. 6. Heureux et saint qui a part à la résurrection première! sur ceux-là la seconde mort n'a pas de pouvoir, mais ils seront prêtres de Dieu et du Christ, et ils régneront avec lui les mille ans.

ment à la fin des Mille ans. La péricope suivante, xx, 11-15, montrera qu'on ne saurait comprendre le texte johannique d'une autre manière. Le « reste des morts », qui sont mis en contraste avec les martyrs ou les confesseurs sortis de ce monde, ce sont tous ceux qui ont quitté la vie sans être régénérés; ils ne vivront d'aucune manière durant le Millenium, mais demeureront morts et spirituellement et corporellement; comme morts spirituels, on peut leur associer peut-être, (car les vues de Jean sont toujours très synthétiques), les impies même vivants qui rejettent la conversion. Cette classe d'hommes a bien à attendre une résurrection corporelle, qui sera le comble du malheur; mais, pour bien montrer que cette résurrection générale des corps ne doit pas être confondue avec celle dont il a été d'abord parlé, Jean insiste sur le fait qu'elle n'aura lieu qu'après l'écoulement entier du Millénaire.

Il n'y a rien dans ce passage d'analogue à I *Thess.* iv, 16, où il ne s'agit pas de deux classes de morts, mais de la double classe des fidèles, ceux qui seront morts, et ceux qui seront encore vivants, au jour de la Parousie. *Swete,* qui a fort bien expliqué tout ce passage, apporte une observation très précieuse pour confirmer la thèse augustinienne et traditionnelle que nous défendons : l'Apocalypse arrange toutes les grandes réalités de la vie et de la mort par *couples*, dont les membres concernent respectivement l'*ordre présent*, et l'*ordre futur :* πρῶτος οὐρανός, πρώτη γῆ, δεύτερος θάνατος, cfr. xx. 6 et xxi, 1. La « Première résurrection » est donc celle qui s'accomplit déjà dans la vie présente, suivant une idée commune à saint Paul et à saint Jean (Exc. xxxvii), en contraste avec celle qui s'accomplira à la Parousie; puisqu'elle est dite « première », c'est qu'elle sert de préparation à une seconde, dont les mêmes sujets, croyons-nous, et non pas exclusivement d'autres, seront encore bénéficiaires (voir Exc. xxxvii). Le verset suivant confirme cette exégèse.

**A. B. 6.** A donne βασιλεύουσιν, présent, pour le futur. *Bousset* admet cette leçon; elle ne change pas le sens, cfr. i, 6; v, 10. — ἐπὶ τούτων, accord *ad sensum* (Int. c. x, § II). — οὐκ ἔχει, présent, à remarquer. — ἱερεῖς... βασιλεύσουσιν, cfr. i, 6; v, 10, et la scène de vii, 15, etc. — Μακάριος, cinquième béatitude.

**C. 6.** « Heureux et saint qui *a* part à cette première résurrection, sur eux la seconde mort n'*a* point de pouvoir. » Ces présents confirment bien l'interprétation ci-dessus. La « seconde mort », opposée à la mort corporelle, est celle de l'âme par le péché ici-bas, par la damnation dans l'autre vie. « Ils règneront » non pas qu'ils ne règnent déjà, car Jean les a présentés en plusieurs passages comme des rois *in actu,* mais parce que leur règne, déjà commencé, se prolongera à travers l'avenir infini. Ce règne s'exerce à la fois au ciel, où est leur cité, et sur la terre, — bien que Jean ait évité ici, intentionnellement peut-être, d'ajouter ἐπὶ τῆς γῆς (comme il l'avait fait vi, 10), pour bien distinguer sa conception de celle du millénarisme juif; en tout cas, puisqu'il ne l'a pas écrit, il ne faut pas, dirons-nous avec *Swete,* le lire entre les lignes. « Ils seront »

7. Καὶ *ὅταν τελεσθῇ τὰ χίλια ἔτη, λυθήσεται ὁ Σατανᾶς ἐκ τῆς φυλακῆς αὐτοῦ,
8 καὶ ἐξελεύσεται πλανῆσαι τὰ ἔθνη τὰ ἐν ταῖς τέσσαρσιν γωνίαις τῆς γῆς, τὸν Γὼγ
καὶ Μαγώγ, συναγαγεῖν αὐτοὺς εἰς τὸν πόλεμον, ὧν ὁ ἀριθμὸς *αὐτῶν ὡς ἡ ἄμμος τῆς
θαλάσσης· 9. Καὶ *ἀνέβησαν ἐπὶ τὸ πλάτος τῆς γῆς, καὶ ἐκύκλευσαν τὴν παρεμβολὴν
τῶν ἁγίων καὶ τὴν πόλιν τὴν ἠγαπημένην. Καὶ κατέβη πῦρ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καὶ κατέφαγεν
αὐτούς. 10. Καὶ ὁ διάβολος ὁ πλανῶν αὐτοὺς ἐβλήθη εἰς τὴν λίμνην τοῦ πυρὸς καὶ
θείου, ὅπου καὶ τὸ θηρίον καὶ ὁ ψευδοπροφήτης, καὶ βασανισθήσονται ἡμέρας καὶ νυκτὸς
εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

— et ils sont déjà — « prêtres de Dieu et du Christ »; c'est ici le seul passage où il soit parlé explicitement de « prêtres du Christ »; il est important, rapproché de tous ceux où est affirmée ou supposée la divinité de Jésus (Int. ch. ii).

——— **A. B. 7.** ὅταν τελεσθῇ (μετά, Q, quelques *And.* — ἐτελέσθησαν, quelques *And.*); ὅταν marque l'incertitude de la durée de cette période. — Cfr. xx, 3.

**C. 7.** Les versets 7-10 présentent en abrégé tous les efforts du démon pour troubler le Règne des saints, et son échec définitif. Jean a emprunté à *Ezéchiel* l'image de *Gog et Magog*, « l'ennemi eschatologique du Nord », comme dit *Gressmann* (Ursprung, pp. 174-192). Satan travaillait depuis longtemps à cette séduction et à cette prise d'armes (*Bossuet*). Bien que cette guerre soit symboliquement présentée comme rompant d'une manière subite une longue période de paix, nous croyons pouvoir affirmer que ce n'est là qu'un effet de perspective, comme on en rencontre souvent chez les Prophètes (Exc. xxxvii). Jean lui-même est coutumier de ces raccourcis, et de ces classifications en tranches successives d'événements qui peuvent fort bien être simultanés; n'a-t-il pas condensé les maladies morales sous la cinquième Trompette, les dévastations de la guerre sous la sixième, et dissimulé le « 3e Vae » sous les deux premiers? Toujours aussi le même procédé de « récapitulation ».

——— **A. B. 8.** Pléonasme « hébraïsant » ὧν ... αὐτῶν, Int., c. x, § II. — « Gog et Magog » cfr. *Ezéchiel* xxxviii-xxxix, et de nombreux apocryphes (Exc. xxxv). — τὰ ἔθνη τὰ ἐν ταῖς τέσσαρσιν γωνίαις τῆς γῆς, cfr. xvi, 14 τοὺς βασιλεῖς τῆς οἰκουμένης ὅλης. (*Holtzmann*, al.), rassemblés par les émissaires du Dragon.

**C. 8.** Il s'agit d'une levée en masse de toutes les nations contre l'Église, sous la figure de peuples scythiques qui, depuis leur invasion en Asie (630 av. J. C.) étaient, dans la littérature juive, devenus légendaires pour leur férocité (Exc. xxxv). Les auteurs anciens les ont identifiés en général avec les envahisseurs les plus barbares de leur propre époque, Goths, Huns, Turcs, etc., qui seraient un jour entraînés contre l'Église par l'Antéchrist; *Holtzm.* y voit les barbares subsistant encore après la ruine de l'Empire romain. De fait, saint Jean a emprunté ces noms à Ézéchiel et à la tradition, sans mettre l'accent sur leur race ni leur pays d'origine; ils occupent, pour lui, « les quatre coins de la terre ». Il faut bien que ce soient les mêmes que l'armée des Bêtes du ch. xix, puisque « tous les rois de la terre », convoqués à Harmagédon, ont déjà été exterminés avec l'Antéchrist. Nous voyons donc ici une récapitulation. Seulement Jean a choisi les noms de Gog et Magog, parce qu'il a voulu être aussi vague que possible; dans Ézéchiel, ces peuplades envahiront la Terre Sainte après le rétablissement glorieux du Temple et de la théocratie; ce sera le dernier ennemi; dans l'Apocalypse, ces noms sont l'emblème, non plus, comme les Bêtes, d'une organisation politique, philosophique et religieuse contre l'Église, car cette organisation n'est pas universelle, mais des instincts de rapine et de carnage de la bête humaine, de ce qui restera toujours de bestial et de diabolique dans l'humanité, pour faire obstacle perpétuellement au Règne de Dieu. L'image est donc beau-

7. Et une fois que seront achevés les mille ans, le Satan sera délié de sa prison, 8 et il sortira [pour] égarer les nations qui sont aux quatre angles de la terre, Gog et Magog, les rassembler pour la guerre, [eux] dont le nombre est comme le sable de la mer. 9. Et ils montèrent sur l'étendue de la terre, et ils investirent le camp des saints et la ville bien-aimée. Et il descendit un feu du ciel, et il les dévora. 10. Et le diable qui les égarait fut jeté dans l'étang du feu et du soufre où [sont] aussi la Bête et le Faux Prophète, et ils seront tourmentés jour et nuit aux siècles des siècles.

coup moins déterminée que celle des Bêtes; mais les Bêtes elles-mêmes peuvent être comprises dans « Gog et Magog » car leur empire s'appuie sur ces instincts.

——— **B. 9.** πλάτος τῆς γῆς, cfr. *Habacuc* I, 6; le mot ἀνέβησαν fait supposer que πλάτος désigne (symboliquement) le haut plateau de la Judée, autour de Jérusalem, la « Cité Bien-Aimée »; — ἡ ἠγαπημένη, rappelle *Ps.* LXXVII (LXXVIII), 68; *Ps.* LXXXVI (LXXXVII), 2; *Osée* II, 23 (רֻחָם); τὴν πόλ. τὴν ἠγαπ., dit de Sion, *Hab.* XII, 22. — Cfr. XIV, 1-5, ainsi que pour παρεμβ. τῶν ἁγ. — Remarquer le passage à l'aoriste ἀνέβησαν, comme au ch. XI, etc. (Int. c. X, § III). — Pour le feu du ciel qui les dévore, cfr. l'histoire d'Élie, II *Reg.* I, 10, 12; *Ezech.* XXXVIII, 22; *Asc. Is.* V; etc.

**C. 9.** Les hordes du Diable assiègent Jérusalem (cfr. *Hab. supra,* et *Ezech.* XXXVIII, 8, 12. Peut-être montent-elles de la plaine d'Esdrelon (*Swete*). Pour *André, Prim.,* etc., jusqu'à *Swete* et à nous aussi, le « camp des saints », la « Cité bien-aimée », c'est l'Église universelle, sous la figure dont Jean s'est déjà servi au ch. XIV, 1-5. Elle sera bloquée par l'ennemi, mais non prise ni dévastée. « S'il fallait prendre ici au pied de la lettre une ville où J.-C. viendrait régner avec ses martyrs ressuscités et glorieux, en corps et en âme, on ne saurait plus ce que voudraient dire ces nations qui viendraient assiéger la ville où il y aurait un peuple immortel, et un Dieu qui régnerait visiblement au milieu d'eux. Il faut donc entendre ici une ville spirituelle, telle que l'Église,... par conséquent aussi un combat spirituel tel qu'est celui que les hérétiques ne cessent de nous livrer, et qui se redoublera à la fin des siècles avec un nouvel acharnement... » Ainsi parle *Bossuet,* qui ajoute : « Pour le surplus, c'est un secret de l'avenir, où j'avoue que je ne vois rien. » Le grand évêque réfute à cette occasion la singulière théorie du millénariste *Jurteu,* qui voudrait que les nations attaquent la cité sainte, mais non le Christ, qui serait remonté au ciel après les 1.000 ans écoulés. Tous ceux qui font de saint Jean un chiliaste lui attribuent, au fond, des incohérences absurdes. Seulement, sa manière de présenter les choses a bien changé avec cette péricope, fait qui du reste ne doit nullement surprendre un connaisseur de l'imagination johannique. Dans les chapitres précédents, l'attention de l'écrivain était attirée sur les luttes initiales avec l'Empire romain, si violentes, d'où il résultait une couleur sombre pour les visions; ici il envisage le tout de l'histoire chrétienne, où, en somme, le bien divin, quoique souvent invisible, l'emporte de beaucoup sur le mal; il a négligé les péripéties du commencement, et représenté comme une guerre unique celle qui ne finira qu'avec le siècle présent. S'il ne s'est pas préoccupé de faire concorder les chiffres de sa « chronologie » prétendue, c'est que chaque nombre avait pour lui sa valeur absolue, indépendante des autres, et que leurs rapports arithmétiques n'entraient pas dans son symbolisme (Int., c. V, II, § I, 4).

——— **B. 10.** Cfr. XIV, 10-11; XIX, 20.

**C. 10.** Le Diable, après cette défaite suprême, est pour toujours enfermé dans les flammes infernales — qui ne sont pas explicitement identifiées à l' « Abîme », lequel était plutôt un lieu moral que matériel. *Saint Augustin* y voyait « le cœur des

impies ». Rien, dans le contexte, n'indique si la « Bête » et le « Faux Prophète » y ont été précipités avant lui, ou en même temps que lui, puisque la proposition manque de verbe; ce peut être simplement un rappel de XIX, 20, pour montrer l'identité foncière de ces deux scènes. D'ailleurs, comme le dit *Swete*, « since two of the three subjects of the βασανισμός represent systems, and not persons, it is safer to regard them as belonging to the scenery of the vision rather than to its eschatological teaching ».

Les luttes sont finies, tous les ennemis de Dieu et du Christ sont anéantis, il ne nous reste plus qu'à entendre la sentence de l'univers, prononcée pour l'éternité.

### EXC. XXXV. — GOG ET MAGOG.

Dans Ezéchiel, Gog « l'ennemi mythique du Nord », est « roi de Magog ». Nous connaissons ce dernier nom par la table des peuples de la *Genèse*, X. 2, et I *Chron.* I, 5 : c'est celui d'un fils de Japhet, habitant probablement du côté des steppes de la mer Caspienne. Quant au nom de « Gog », il est peut-être simplement formé par apocope du précédent. On ne peut l'expliquer par « Gygès », roi de Lydie, transcrit *Gugu* dans les documents cunéiformes. Cependant, dans une des lettres de Tell-el-Amarna (vers 1400 av. J.-C.), on trouve mention d'un peuple barbare appelé *Gaga*, et dans une inscription assyrienne transmise par *Hommel* (Gesch. Babyl. und Assyr., Berlin, 1885, p. 727), le prince des « Saki », ou Scythes asiatiques qui dévastèrent l'Asie jusqu'à Cyaxare, se nomme *Gâgi*. C'est donc peut-être dans l'histoire qu'Ezéchiel a trouvé ce nom.

Cette invasion des Scythes (*Hérodote*, I, 104-106), qui avait laissé de si terribles souvenirs, devint un motif eschatologique; mais le sens de cette origine historique s'étant perdu, on fit de Gog et de Magog deux noms de peuples. Le « *livre d'Eldad et de Modad* » (INT. c. V, I), d'après le Targum du *Pseudo-Jonathan* (sur Num. XI, 26-suiv.), donne au roi de Magog (« Gog et Magog » d'après le *Targ. de Jérusalem*) le même rôle qu'Ezéchiel et l'Apocalypse : il attaquera Jérusalem et sera détruit par le feu du ciel, les oiseaux dévoreront les cadavres de son armée (Le *Targ. Hieros.* attribue cette victoire au Roi-Messie). Ensuite aura lieu la résurrection des morts. De même *Sifrâ*, 143[a]. D'après *Vayyikra rabba*, 30; *Bereschith rabba*, 88; *tr. Schofetim*, 19; *Tanchuma*, etc., l'invasion suit le règne messianique. On en trouve encore des mentions *tr. Aboda Sara*, 3[b]; puis *Pesikta*, 79[a] et *Mechilta*, 48[b], où le *Ps.* II est appliqué à Gog et Magog. Jean a donc emprunté une tradition judaïque bien établie, car il est invraisemblable que tous ces textes rabbiniques aient puisé à notre Apocalypse; mais il lui a donné le sens purement symbolique que nous nous sommes efforcés d'établir.

### EXC. XXXVI. — LES PARALLÈLES PAÏENS A LA DOUBLE DÉFAITE DU DRAGON.

La nombreuse école qui veut retrouver le Dragon babylonien, avec toute son histoire transposée, dans le Satan de l'Apocalypse (v. EXC. XXVI et INT. c. V, I, §§ II-III) se trouve embarrassée quand il s'agit d'expliquer la délivrance et la dernière révolte du monstre. Dans l'*Enuma Eliš* et les autres documents babyloniens, Tiâmat a bien été tuée une fois pour toutes par Mardouk, son corps a été dépecé, et elle serait bien incapable d'aucun retour offensif contre son vain-

queur. De même, dans la tradition poétique des Juifs, le monstre marin dompté par Jéhovah ne trouve plus d'occasions de s'insurger; de même, chez les Égyptiens, Apophi est dûment réduit à rien par le dieu Râ. Serait-on du moins autorisé, en appliquant le principe « τὰ ἔσχατα ὡς τὰ πρῶτα », à postuler un mythe astral qui ne nous serait pas parvenu? Si le Dragon, comme le veut l'école astronomique, est à l'origine une constellation, ne pourrait-on pas croire que les Anciens, au recommencement de la Grande Année du Monde, amené par la « précession des équinoxes », s'attendaient à lui voir reprendre la lutte ancienne contre le dieu son vainqueur? Mais la précession des équinoxes n'a été découverte que par l'astronome grec Hipparque (161-120 av. J.-C.), et il est aujourd'hui démontré que les Babyloniens ne l'avaient point calculée, et que l'entrée du soleil dans le point vernal ou automnal n'avait aucune importance pour leur calendrier (*F. X. Kugler, S. J.* Sternkund und Sterndienst in Babel. Zur älteren babylonischen Topographie des Sternhimmels. Münster, 1913). *Bérose* a compté 432.000 ans (= 36.000 × 12) pour les Dix Rois antédiluviens; mais il n'a pas parlé du « mois du monde » de 36.000 ans (cfr. *Syncelle,* Chronographie, v. *Clemen.,* p. 102). De même le recours que l'on ferait à l'année platonicienne de 26.400 ans, aux périodes cosmiques des stoïciens et à leur « Retour éternel », seraient trop précaires pour qu'on pût bâtir là-dessus aucune conjecture solide sur les traditions orientales concernant l'eschatologie.

Il est pourtant un parallèle assez exact — ou même deux — à l'incarcération et à la défaite finale du Dragon apocalyptique. Le plus important se trouve dans la littérature pehlvie du haut Moyen Age, *Bahman Yasht* III, 52-60, dont le récit est présupposé *Bundehesh,* XXIX, 7-suiv. (S. B. E. V, 119). Azhî-Dahâka le serpent (v. Exc. XXVI), enchaîné pour 9000 ans au mont Demavend, se délivrera, pour être finalement anéanti par le héros Feridoun (Thraetaona). De là *Völter, Bousset*, et plusieurs autres, concluent que l'auteur de l'Apocalypse a combiné la tradition iranienne de la lutte des Deux Principes avec le mythe babylonien du Dieu et du Dragon (*Bousset,* Rel. Jud², p. 588; Offenb. *ad loc.* — *Clem.,* p. 102, etc.).

Le second parallèle, qu'on oserait moins invoquer, est la délivrance de Loki et de ses enfants monstrueux dans le « Crépuscule des dieux » de la Vieille Edda. On admet généralement que la Völuspa scandinave a subi des influences chrétiennes; mais ne peut-on supposer à bon droit la même chose des deux écrits pehlvis? L'Avesta ne connaît pas ce drame en deux actes sur Azhi-Dahâka (v. Exc. XXVI).

Admettons donc plutôt, pour rester sur un terrain sûr, que la double défaite du Dragon, sous cette forme visionnelle, est une création de l'esprit johannique, inspirée par la seule réflexion sur l'Évangile, qui, après avoir montré la victoire du Christ sur Satan, prédisait un déchaînement de péchés à la fin des temps. Saint Jean ayant utilisé la tradition eschatologique de Gog et Magog, il était tout naturel qu'il expliquât ces dernières convulsions du monde hostile par un retour offensif du vieil ennemi.

## EXC. XXXVII. — LE MILLENIUM JUIF ET JUDÉO-CHRÉTIEN ET CELUI DE L'APOCALYPSE.

Si nous avons vu juste, la Vision des Trompettes aboutit à la fin du monde (XI, 15-fin), et les chapitres des Bêtes la « récapitulent » à un point de vue plus spécial, mais qui s'étend aussi jusqu'à la Parousie (XIX, 11-21). Il n'y a donc plus aucune place après les « Vae » pour y introduire une longue période de félicité parfaite et sans trouble. Il faut par conséquent que cette félicité du Millenium ne soit que relative, puisque, si l'on ne veut mettre dans l'Apocalypse une contradiction intolérable, elle a dû pouvoir concorder, au moins partiellement, avec les périodes de malédictions et de catastrophes cosmiques. Cela ne répugne pas au symbolisme du Millénaire sabbatique (v. *infra* et Exc. XXIII). Nous nous sommes déjà permis de suggérer un rapprochement, assez douteux il est vrai, entre l'incarcération du diable, suivie de sa libération, et l'un des fléaux des Trompettes, le cinquième (IX, 1-suiv., 11, v. *ad loc.*). L'étoile qui est tombée sur la terre, et qui délivre les puissances malfaisantes de l'Abîme, peut aisément, d'après les usages connus du symbolisme astral, être identifiée à Satan précipité sur terre au ch. XII. La fumée qui obscurcit le ciel, les sauterelles qui nuisent moralement aux hommes, en attendant le déchaînement de la guerre à la plaie suivante, peuvent être rapprochées de la « séduction des nations » du chapitre XX, cet asservissement au Diable étant d'abord présenté sous son aspect douloureux de péchés et de remords qui piquent comme des scorpions. L'Ange de l'Abîme, Abaddon, Apollyon, mis en liberté pour diriger les nuées des horribles sauterelles, a bien quelque ressemblance avec le Diable sorti de l'Abîme à la fin du Millenium. Toute mention de mille ans manque bien au chapitre IX; mais l'auteur a pu condenser dans une même perspective, sans en distinguer les diverses péripéties, toute la dernière campagne que mène contre Dieu le démon déjà vaincu par Michel et ses Anges. Le lien du premier et du deuxième Vae, des sauterelles et de l'invasion des cavaliers (IX, 13. suiv.), répondrait à celui de la séduction et de l'assaut guerrier de Gog et Magog. Au reste, nous ne donnons ces considérations que comme hypothétiques.

En outre, il nous paraît à peine utile de remarquer que la période de Mille Ans doit précéder la Parousie, et non pas la suivre, ou commencer par elle. Quand le Christ apparaîtra sur les nuées (I, 7), tous les peuples de la terre le verront, et tous ses ennemis seront plongés dans le remords et les lamentations. Il ne restera plus, aux quatre points cardinaux, de Gog et de Magog capables de se soulever encore contre lui. Or, il n'y a qu'une Parousie, et c'est celle-là. Nous avons donc posé en thèse que le *Règne de Mille Ans se confond avec toute la phase terrestre du Règne de Dieu établi depuis la glorification du Christ.*

Mais, d'après l'exégèse indépendante, qui a pour principe premier d'enfermer l'Apocalypse dans le cercle d'idées des écrits similaires, l'auteur aurait voulu enseigner tout autre chose. Le Christ, après la défaite des Bêtes, ayant réduit Satan à l'impuissance, demeure visiblement sur la terre, dans une Jérusalem restaurée, et s'entoure d'une cour de martyrs ressuscités corporellement. Ce règne prend fin au bout des Mille Ans, dernier jour de la semaine du monde, après la rébellion infructueuse de Gog et de Magog. Alors a lieu la résurrection

générale et le jugement universel. Il y a donc deux résurrections corporelles, séparées par un intervalle de Mille Ans, l'une pour les seuls martyrs, l'autre pour le commun des hommes, bons ou méchants, qui sera décrite xx, 11-15. Cette interprétation littérale serait la seule scientifique, et tout à fait nécessaire, parce qu'elle s'accorde avec les parallèles judaïques, et que les premiers commentateurs chrétiens, les mieux placés pour connaître l'idée de l'auteur, ont à peu près tous compris notre passage de cette manière. Le « chiliasme » eût été un vrai dogme, et pour Jean, et pour les premiers Pères de l'Église.

Pour juger de la valeur de cette théorie, passons en revue d'abord le Millénarisme juif, puis le Millénarisme chrétien; ensuite nous verrons si cette « tradition », — en admettant que c'en fût une à la fin du Ier siècle, — rend si parfaitement compte des idées et des termes de Jean, considérés en eux-mêmes et dans le contexte du livre.

I. *Le Millénarisme juif.* — Dans la seconde partie du *Livre d'Isaïe* et dans *Ezéchiel,* le bonheur des derniers temps avait été présenté sous forme d'une restauration magnifique et surnaturelle de Jérusalem et de l'état israélite, qui dominerait, politiquement et religieusement, toute la terre; l'invasion de Gog, dans Ezéchiel, ne serait pour ainsi dire qu'un incident extérieur, qui mettrait le sceau à cette victoire du peuple élu; et cet état messianique paraissait devoir se prolonger à l'indéfini, au lieu d'être une préparation à quelque chose de meilleur encore; car il réunissait les biens visibles et les biens transcendants. Cette conception, qui apparaît surtout *Is.* LIV et LX, *Ezéch.* XL-XLVII, semble générale chez les prophètes postexiliens; c'était l'expression dernière, dans l'Ancien Testament, la formule la plus transcendante du salut collectif de ce « Reste » d'Israël qui deviendrait une bénédiction pour toute la terre. A quel moment, et sous quelles influences, se fit-il un dédoublement dans ces perspectives messianiques, celles qui touchaient le « monde à venir », l'éternité, se séparant nettement de l'attente d'une domination glorieuse sur la terre? Les spécialistes discutent encore ce point-là. Toujours est-il que, à partir du IIe siècle avant notre ère, se fait jour l'idée du « Millénaire », qui serait mieux appelé le « Règne intermédiaire » (*Zwischenreich* des Allemands), car le nombre de ses années est très diversement fixé. Avant d'entrer dans le bonheur du ciel, le peuple des saints jouira sur la terre d'une haute félicité, temporelle et spirituelle, dans un lieu de gloire et de délices, qui sera la vraie Jérusalem, descendue du ciel où elle était tenue en réserve (cfr. *Apoc.* XXI-XXII; voir INT., c. V, 1, § III et l'EXC. XXXVIII) et souvent plus ou moins identifiée ou combinée avec le Paradis terrestre, trait qui apparaît déjà dans Ezéchiel. Cette théorie eschatologique fait son apparition littéraire dans *Hen. éth.,* XCI, 12-17, (les trois dernières « semaines » avant le Jugement général); puis *Sib.* III, vers 652-730, qui se rapproche pourtant d'Ezéchiel, et où le grand Jugement consiste encore dans la défaite ou la conversion des peuples ennemis, par l'intermédiaire du Roi-Messie; *IV Esd.* VII, 28-suiv., qui devient beaucoup plus précis (le Messie doit régner 400 ans, puis le monde sera détruit, et le Nouvel Eon apparaîtra); cfr. XII, 31-34; même conception *Bar. syr.* XXX (le Messie retourne au ciel, et la résurrection a lieu alors); cfr. *Bar syr.* XXXII; XL, 3. L'idée du Règne intermédiaire se trouve encore dans le *Test. Juda,* le *Livre d'Élie hébreu,* le *Talmud,* les *Midraschim,* etc., avec ou sans Messie, mais presque partout à côté de conceptions plus ou moins contraires. Quant au

passage eschatologique chrétien d'*Asc. Is.* IV, 14-17, *Tisserant* juge qu'on ne peut en établir avec certitude le caractère chiliaste.

Il ne semble pas, en somme, que le chiliasme, à la fin du Ier siècle, fût devenu chez les Juifs mêmes une doctrine d'une consistance parfaite, capable de s'imposer universellement. Le plus intéressant pour nous, c'est le rapport du Millenium avec la résurrection des morts. Le *P. Lagrange* (Mess. pp. 176-185) pense, contre *Schürer*, que, dans les temps les plus anciens du rabbinisme, la résurrection des morts inaugurait la période finale, ou plutôt éternelle, et suivait par conséquent la période messianique; c'est d'ailleurs l'opinion traditionnelle du judaïsme. Mais, vers la fin du IIe siècle de notre ère, quelques tannaïtes ont dit clairement que les morts devaient ressusciter pour les temps du Messie (*Talm. jerus.* Kilayim, Schwab, II, p. 319. — *Sota*, IX, 15, la résurrection se produit par l'entremise d'Élie, — voir *Jellinek*, Beth-ha-Midrasch, VI, pp. 148-suiv.). Mais les bénéficiaires de cette première résurrection ne devaient être que les saints décédés en Palestine — (les rabbins enterrés ailleurs rouleraient, entourés d'une motte de terre, jusqu'en Terre Sainte, *Talm. jer.*, supra) — et aussi les martyrs, pour qu'ils pussent jouir des jours du Messie. Cette idée apparaît après les dernières et malheureuses guerres des Juifs pour leur indépendance, sous Trajan et Hadrien.

Quant à la durée du Règne intermédiaire, elle était calculée très diversement par les Rabbins : *quarante* ans (d'après *Ps.* XCV, 10; *Deut.* VIII, 3; *Ps.* XC, 15); *soixante-dix* ans (d'après *Is.* XXIII, 15); *trois générations* (d'après *Ps.* LXXII, 5); *365* ans, d'après *Is.* LXIII, 4); *quatre cents* ans (d'après *Gen.* XV, 13 et *Ps.* XC, 15). D'autres rabbins tenaient pour *600* ans; pour *mille* ans, car « un jour de Dieu, c'est mille années » (*Ps.* XC, 4; *Is.* LXIII, 4); ailleurs, on l'estime à *2000, 6000, 7000,* et jusqu'à *365.000* ans. (Voir deux baraïthas *Talm. de Babylone, bab Sanhedrin* 97b, et *Pesikta rabbathi*, ch. I, qui représentent la tradition d'un Midrasch palestinien *bab Sanhedrin,* 99a, cités par LAGRANGE, Mess. pp. 205-209).

II. *Le Millénarisme chez les chrétiens.* — En mettant à part l'Apocalypse, puisqu'elle est en cause, c'est dans la première moitié du IIe siècle, avec *Papias,* que nous constatons la pénétration du chiliasme juif dans les milieux chrétiens. Ce phénomène sans doute pouvait être antérieur, et remonter à d'anciens presbytres d'Asie; il se pourrait que le grand mouvement millénariste qui paraît s'être propagé chez les Juifs quand ils eurent vu en 70 la ruine de la ville sainte — témoin *Esdras* et *Baruch* — eût atteint en même temps les milieux judéo-chrétiens, pour se communiquer par eux à beaucoup de leurs coreligionnaires d'origine païenne. Nous ne ferions donc pas trop de difficultés pour admettre que le chiliasme s'était répandu dès le temps de la vieillesse de Jean, et en Asie. Toujours est-il qu'il n'y en a pas trace, pas plus que de double résurrection, chez saint Paul, ni *Rom.* VIII, 19-23, ni I *Cor.* XV, 20, 23, ou I *Thess.* IV, 16 (v. les commentaires, et GRY, Millénarisme, pp. 45-47). Selon nous, il serait fort hasardeux de chercher le chiliasme dans la *Didachè,* X, ou même XVI, 6-8, qui ne reproduit que le schéma traditionnel de la résurrection des élus, d'après I *Thess.* Il ne s'agit pas plus que chez saint Paul d'une double résurrection des morts, car la scène du jugement n'est nullement dédoublée. La phrase : ἀνάστασις νεκρῶν, οὐ πάντων δέ, ἀλλ' ὡς ἐρρέθη· Ἥξει ὁ κύριος καὶ πάντες οἱ ἅγιοι μετ' αὐτοῦ, montre que l'auteur,

par ἀνάστασις, n'entend que la résurrection pour la gloire, celle des saints, et non celle des damnés; de même saint Paul, dans les passages mentionnés, ne s'était occupé que de celle-là, et quand il dit : οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ ἀναστήσονται πρῶτον, ἔπειτα ἡμεῖς οἱ ζῶντες κτλ, les mots πρῶτον et ἔπειτα indiquent manifestement que la comparaison porte sur les fidèles morts et les fidèles trouvés en vie, non sur deux catégories de défunts.

Mais l'hérésiarque Cérinthe, contemporain de Jean, enseignait déjà le millénarisme le plus grossier (Int. c. xiii, i). L'idée que le monde devait durer une semaine de millénaires, — parce qu'un jour du Seigneur est comme mille ans, — entraîne déjà dans l'*Épître de Barnabé,* écrit égyptien du temps d'Hadrien, cette conséquence que le septième millénaire sera le sabbat du monde, précédant le « huitième jour », celui de l'éternité qui doit commencer par le jugement général. « Donc, mes enfants, *en six mille ans, l'univers sera consommé.* « Et il se reposa le septième jour » a la signification suivante : Quand son Fils sera venu mettre fin au délai accordé aux pécheurs, juger les impies, transformer le soleil, la lune et les étoiles, alors il *se reposera glorieusement le septième jour...* Il dit encore aux Juifs : « Je ne supporte pas vos néoménies et vos sabbats. » Voyez bien ce qu'il veut dire : Ce ne sont point les sabbats actuels qui me plaisent, mais celui que j'ai fait et dans lequel, *mettant fin à l'univers, j'inaugurerai le huitième jour, c'est-à-dire un autre monde* » (*Ep. Barn.* xv, 4, 5, 8, trad. Laurent). Cette distinction entre le « septième jour » et le « huitième » ne paraît explicable que par le Millenium. Quant à *Papias* — qui a connu les plus anciens presbytres d'Asie, s'il reste douteux qu'il ait connu Jean l'Apôtre, — on connaît ses dires naïfs sur la prodigieuse fécondité future du sol que Notre-Seigneur aurait prédite, et dont les presbytres auraient entendu la description de la bouche même de Jean (*Irénée,* Adv. Haer. v, 33, 3-4). D'après *Eusèbe,* H. E., xxxix, 11-13, le vieil évêque d'Hiérapolis plaçait cette période merveilleuse après la résurrection des morts, le Christ régnant mille années visiblement sur la terre.

Le millénarisme de *saint Justin,* quoique plus spirituel, n'est pas moins décidé; après l'Antéchrist, Jérusalem rebâtie sera habitée mille ans par les chrétiens, en compagnie du Christ, — et des morts resuscités, puisque les Patriarches et les Prophètes seront de la fête; et il attribue ces idées à l'auteur de l'Apocalypse (*Dial. Tryph.* lxxx, lxxxi); il faut cependant remarquer que, dans son Apologie à Antonin, Justin n'a pas un mot qui sente le chiliasme.

Après Papias et Justin, *saint Irénée* (Adv. Haer. v, 28, 3; 31, 1-2; 32-35); *Méliton* de Sardes, très probablement (d'après *Gennade,* De eccl. dogm. 4); *Tertullien,* à la suite des Montanistes, qui avaient déjà vu la Jérusalem du Millénaire apparaître en Phrygie au-dessus de Pépouza (*Adv. Marcionem,* iv, 24; et *De spe fidelium,* ouvrage perdu); *saint Hippolyte;* l'évêque *Népos,* au temps de saint Denys d'Alexandrie; *Méthodius* d'Olympe (Symposion, ix, 1; De Resurrect. 9); *Apollinaire* de Laodicée qui, d'après saint Basile et saint Jérôme, entreprit de réfuter Denys; *Commodien, Lactance* (De vita beata), et sans doute beaucoup d'autres, entrèrent tous dans les mêmes vues : double résurrection, règne de mille ans avant le jugement général.

Cette énumération contient de très grands noms de l'histoire ecclésiastique; il ne faudrait cependant pas croire que le millénarisme fût un dogme de l'Église primitive. Saint Justin note qu'il trouvait des contradicteurs, qu'il n'ose taxer

d'hérésie (*Dial. Tryph.* LXXX, 2). Si saint Irénée en fait une vérité de foi, c'est que, dans son système, il a envisagé cette conception comme solidaire du dogme de la résurrection corporelle; il sait que beaucoup la repoussent, et croit qu'ils le font sous l'influence d'idées gnostiques. Mais *Clément d'Alexandrie* a ignoré le chiliasme, ainsi que *Clément de Rome*, *Hermas, Cyprien.* Le grand *Origène* l'a combattu et traité d'ineptie judaïque (*Prol. au Cantique des Cantiques;* Περὶ ἀρχῶν, II, 11, 2); *saint Denys d'Alexandrie* s'attacha à convertir les disciples de Népos. En Syrie, *saint Ephrem* ne connaît qu'un jugement. Dans l'église de Rome, *Hippolyte* apparaît seul avoir été millénariste; les symboles de foi n'ont jamais parlé que d'un seul avènement du Christ comme juge.

A la fin du IIIe et au IVe siècle, en Occident, *Victorin de Pettau* professe encore le chiliasme dans son commentaire authentique (*Haussleiter,* pp. 138-142), et prétend même l'appuyer sur saint Paul (en distinguant la « trompette » de I *Thess.* IV, 15, et la « dernière trompette » de I *Cor.* XV, 52, v. Exc. XX); plus tard *Sulpice-Sévère* suivait encore les mêmes errements (*Dial. Gallus,* II, 14. Migne P. L, XX; mais le dialogue a été plus tard épuré), et *saint Ambroise* lui-même expose en divers écrits des opinions peu nettes; il met au moins une époque intermédiaire entre la résurrection des justes et celle des pécheurs (*Enarr. in Ps.* I Migne PL, XIV). Mais *saint Jérôme* et *saint Augustin* rompent délibérément avec cette tradition judaïsante, comme *Tyconius* l'avait déjà fait. Jérôme, dans son édition expurgée de Victorin et de nombreux passages de ses œuvres, interprète au sens spirituel l'incarcération du Dragon, sa délivrance, la résurrection première, et applique à l'Église, depuis l'Incarnation, tous les textes favoris des Millénaristes, dans les Prophètes ou l'Apocalypse. Quant au grand docteur africain, après avoir cru lui aussi au sabbat du monde, dans le septième millénaire — mais seulement *après* le grand jugement de Dieu — (*Sermon* 259, 2) il se rétracte dans la *Cité de Dieu,* et traite le chiliasme de ramassis de fables ridicules. Satan a déjà été lié par le premier Avènement du Christ; l'Église règne déjà, avec les saints, sans quoi elle ne serait pas appelée le « Royaume des cieux »; les « trônes » sont les sièges des chefs qui la gouvernent; Satan sortira de l'Abîme, c'est-à-dire du cœur des impies où il est tenu enfermé, seulement durant les 3 ans 1/2 de l'Antéchrist, à la fin des temps. Augustin fait donc concorder le chap. XX, par récapitulation, avec tous les chapitres des Bêtes qui le précèdent (*Civ. Dei,* XX, ch. 7-13; al.).

C'est cette interprétation qui a triomphé dans l'Église, tant en Orient qu'en Occident. Au concile d'Éphèse (431), on nomme déjà le Millénarisme « les divagations, et les dogmes fabuleux du malheureux Apollinaire » (*Labbe,* Coll. Concil. II, 837). Et le profond discrédit de ces doctrines trouve une expression encore plus forte en Occident, où le *catalogue de Gélase,* à la fin du Ve siècle, range pêle-mêle Nepos, Tertullien, Montan, Commodien, Lactance, Victorin, tous les millénaristes à peu près, parmi les « apocryphes ».

Au Moyen Age, *Joachim de Flore* et son école ont bien enseigné une doctrine qui était une sorte de semi-montanisme, de semi-millénarisme spirituel, mais qu'il ne faut cependant pas confondre avec le chiliasme ancien. Celui-ci n'a persévéré que chez certains luthériens (INT. c. XIV, § VII) ou dans d'obscures sectes protestantes; bien rares sont les exégètes catholiques qui prennent encore la peine de s'évertuer à le renouveler sous une forme atténuée et conciliable avec

l'orthodoxie. Quoique le chiliasme n'ait pas été noté d'hérésie, le sentiment commun des théologiens de toute école y voit une doctrine « erronée », où certaines conditions des âges primitifs ont pu entraîner quelques anciens Pères.

III. *Le Millenium de l'Apocalypse.* — Est-ce saint Augustin, et l'enseignement ecclésiastique commun, qui se seraient trompés dans l'interprétation de l'idée johannique? Loin de là; car on peut prouver : 1° que le caractère de ce Règne est purement spirituel; 2° que cette domination millénaire ne s'étend pas à tous les hommes, d'où il suit que la captivité de Satan n'est pas absolue; 3° que ce Règne *ne suivra pas* l'époque des fléaux et des luttes, mais leur coexistera.

1. *Caractère spirituel du Règne millénaire.* — Pour établir ce premier point, il faut considérer : *a* qui aura part à cette royauté; *b* ce que signifient les mille ans; *c* comment on doit comprendre la « Première Résurrection ».

*a.* — Les assesseurs de Dieu qui s'assoient sur des trônes pour juger le monde, sont peut-être des créatures célestes, comme dans Daniel VII; mais, à côté d'elles, ce doivent être aussi les élus de l'humanité, suivant la promesse du Christ aux apôtres et ces paroles de saint Paul (I *Cor.* VI, 2) : *Ne savez-vous pas que les saints jugeront le monde?* Ce trait peut bien n'être pas entièrement et strictement eschatologique, puisque les jugements de Dieu, provoqués par les prières des saints (*Apoc.* VIII, 3-5) s'exercent déjà de mille manières. A côté des juges, et peut-être parmi eux, Jean voit deux catégories d'êtres humains : d'*abord* les âmes des décapités, c'est-à-dire de l'ensemble des martyrs faits par la Bête, et, *ensuite,* les confesseurs, les chrétiens fidèles et persévérants, *tous ceux* (καὶ οἵτινες) qui n'ont pas adoré le monstre (vid. *supra*). Ces confesseurs sont-ils seulement ceux qui sont morts? Rien ne l'indique et on peut même supposer le contraire, car il n'est pas dit qu'on voie *leurs âmes,* comme il a été dit des martyrs; mais ils sont présentés sans distinction : *tous ceux,* οἵτινες, âmes bienheureuses ou hommes vivants qui n'ont pas adoré la Bête.

Des descriptions analogues ne sont pas rares à travers le livre. Au chapitre VII, 9-10, 14-15, et au chapitre XV, 2-4, le Prophète a vu les fidèles de la terre présents au ciel même, en compagnie des Anges et des bienheureux, et remplissant avec eux des fonctions liturgiques de prêtres et de chantres; car déjà ils sont au ciel par leurs pensées et leurs sentiments. Un parallèle encore plus proche se trouve au chapitre XIV, 1-5. L'analogie est si frappante avec le règne millénaire, que Bousset lui-même admet l'identité de signification : Les 144.000 sont en communication directe avec les êtres célestes, dont ils entendent, apprennent et redisent le cantique. Ces 144.000 ne sont pas, il est vrai, tous les fidèles de la terre, mais ils en sont les prémices, les ascètes, ceux qui s'opposent de la façon la plus affichée, avec les martyrs, au règne de la Bête; ils s'identifient donc avec une partie des vivants qui règnent pendant les mille ans.

*b.* — Signification des 1000 ans. Rappelons-nous dans l'Hénoch Slave, chez Irénée, chez Hippolyte, et autres vieux auteurs, la division du monde en sept millénaires, dont le dernier répond au sabbat de l'Heptaméron, au repos divin après la création, 1000 ans formant un « jour de Dieu ». C'est là le « sabbatisme » dont parle l'Épître aux Hébreux, ch. III et IV, où les fidèles doivent entrer, d'après la promesse divine, et où ils entrent déjà dans cette vie, par la grâce, et dès après leur mort, d'après l'Apocalypse, XIV, 13, sans attendre la Parousie. Comme

la section des Trompettes, et, semble-t-il aussi, celle des Bêtes, ne laissent aucune place dans l'histoire pour une félicité sans mélange avant la consommation, il faut que ces 1000 ans, ce septième jour spirituel, coïncident avec le tout ou avec une partie des six autres jours livrés aux luttes et aux épreuves.

*c.* — La première résurrection. Il est dit, xx, 4, des coparticipants du Règne du Christ, qu'ils « vécurent » (ἔζησαν). Ceci n'entraîne pas la conséquence nécessaire que tous étaient morts auparavant. Cependant cette vie est appelée « *première résurrection* ». Elle est *partielle,* et s'oppose à la résurrection générale, mais, de plus, à une résurrection corporelle. Comme la première mort, qui est la séparation du corps et de l'âme, s'oppose à la *seconde mort,* ou damnation, commencée par le péché, de même la « *première résurrection* » a toute chance d'appartenir à l'économie présente, puisqu'elle s'oppose implicitement à une deuxième résurrection qui suivra la Parousie, et qui sera corporelle et générale. Or, nous savons par ailleurs ce qu'est cette première résurrection. Pour ceux qui sont « morts dans le Seigneur », spécialement pour les martyrs, c'est, comme l'ont vu Bossuet et nombre d'autres exégètes orthodoxes, leur glorification au ciel, et les signes de leur gloire qui apparaissent sur la terre. D'ailleurs, dans l'Apocalypse elle-même, au chapitre xi, la même image apparaît employée dans un sens tout voisin : les Deux Témoins, qui sont morts allégoriquement chaque fois que l'Église paraît anéantie, ou peu s'en faut, aux yeux de ses ennemis, *ressuscitent,* allégoriquement aussi, quand l'Église, après chaque persécution, reprend sa vie intense avec toute son activité extérieure, et que le monde commence à comprendre la gloire et la victoire des témoins qui ont paru succomber. Quant à la part qu'ont *actuellement* les vivants à la résurrection première (ὁ ἔχων μέρος), elle est encore plus facile à comprendre, si nous n'avons pas oublié que la figure de la résurrection servait continuellement à saint Paul pour signifier la naissance à la vie du Christ, donnée par la foi et le baptême (*Rom.* passim; *Eph.* v, 14; Col. iii, 1), et que Jean lui-même dans l'Évangile s'est servi de la même expression pour signifier la vie de la grâce (Joh. v, 25) : *Venit hora* et nunc est, *quando mortui audient vocem Filii Dei, et qui audierint vivent* (1).

Le Règne de mille ans des hommes avec le Christ a donc un caractère spirituel : c'est la vie de la grâce pour les uns, la vie dans la gloire pour les autres. Nous avons là un tableau de la vie de l'Église, dont elle jouit soit au ciel, soit même déjà sur la terre, abstraction faite de ses épreuves extérieures. Et ce tableau est tout à fait dans l'esprit du livre, comme le montre une comparaison avec les chapitres vii, xiv, xv, xxii, même avec le v. 1 du chapitre xi et les vv. 6 et 14 du chapitre xii, qui parlent de la tranquillité intérieure du peuple de Dieu. — Cette conclusion capitale va être fortifiée par les deux paragraphes suivants.

2° *Le Règne millénaire ne s'étend pas à toute l'humanité.* — Les bienheureux, surtout les martyrs, ainsi que les fidèles en général, règnent donc avec le Christ, déjà avant la Parousie. Mais *où* règnent-ils? Est-ce sur toute la terre? Non, puis-

(1) Joh. v, 24, indique bien que ce « nunc est » du verset suivant désigne le présent, et non un futur immédiat, et par conséquent que cette résurrection est spirituelle : « qui verbum meum audit, et credit ei qui misit me, *habet vitam aeternam,* et in judicium non venit, *sed transiit a morte in vitam* ». Cette image de résurrection prise 24-25 au sens spirituel, passe au sens littéral au verset 28.

que, *aux quatre angles de la terre*, il y a encore Gog et Magog. Le nom seul de ces peuples suffit à montrer qu'ils ne sont pas de ceux sur qui la seconde mort n'aura pas de prise, et qui auraient déjà reconnu la royauté de Christ. De même que, au chap. XIV, on a vu la garde du corps de l'Agneau campée sur le mont Sion, au milieu d'un monde livré aux Bêtes et à leurs complices, ainsi le Christ et ses fidèles, dans notre péricope, semblent n'occuper que la *cité bien-aimée* (v. 9), qui est la même Sion, qui est l'Église. Cette cité deviendra « le camp des saints », lorsque Gog et Magog, rassemblés par le Diable, sans doute à Harmagedon, près de la Megiddo symbolique de XVI, 16, monteront sur la haute plaine de la Judée (ἐπὶ τὸ πλάτος τῆς γῆς) pour faire le siège de la Jérusalem spirituelle.

Nous voyons aussi par là ce que c'est que l'incarcération de Satan pour mille ans. Cette impuissance où il est mis, pour mille années, de « séduire les nations », ne peut être absolue au point que toute action diabolique ait été suspendue dans le monde. Car l'immense peuple de Gog et Magog ne paraît pas avoir été soumis, au moins sincèrement et pleinement, au Christ, qui ne régnait que dans la Sion spirituelle, l'Église, avec les saints et sur les saints. Le Diable ne pouvait donc être lié que relativement (v. *saint Augustin*, Civ. Dei, XX, VII et VIII; *Bossuet*, ad loc.). Virtuellement vaincu et anéanti, il ne pouvait plus séduire *de nouvelles* nations ni étendre son règne, mais il pouvait, avec beaucoup d'efforts, maintenir sur certains points son armée de réserve et la préparer à l'assaut final. Aussi saint Augustin (*loc. laud.*) rapproche-t-il cette incarcération de Satan de l'image évangélique du « Fort » enchaîné (Marc. III, 27; Luc. XI, 22). Et c'est à très juste titre; il est même possible que le souvenir de ces paroles du Christ ait influé sur la vision. Satan a été lié quand Jésus a commencé à piller son empire et à détruire sa maison. Même au milieu des persécutions, le Fort, l'ancien Prince du monde, perdait continuellement du terrain, car sa grande arme lui avait été enlevée (XII, 10). Sa réclusion dans l'Abîme peut n'être pas essentiellement différente, pour le sens, de sa chute sur la terre au chapitre XII. On sait que Jean, pour représenter des réalités foncièrement les mêmes, fait facilement varier ses images d'une vision à l'autre.

3° *Il n'y a pas proprement succession chronologique, mais plutôt simultanéité, entre les réalités du Millénaire et celles des visions précédentes.*

Répétons d'abord, s'il le faut, que le Millénaire ne saurait commencer avec la Parousie : il précède nécessairement celle-ci. Mais le point le plus délicat et le plus discuté est de savoir s'il doit *suivre* chronologiquement les événements précédemment prophétisés, ou s'il ne peut aussi bien les accompagner, représenter une autre face de l'histoire future? Nous avons jugé qu'il ne *peut* pas les suivre, qu'il *doit* par conséquent leur coexister.

En dehors du rapprochement indiqué ci-dessus avec le chap. IX, 1, 11, la comparaison avec la section XII-suiv. nous paraît décisive. On y voit d'abord le Dragon réduit à une impuissance relative dès l'Ascension du Christ (XII), ce qui ne l'empêche pas de poursuivre la Femme, et de susciter les Bêtes contre l'Église. Mais on y voit surtout que *la défaite des Bêtes ne peut pas précéder l'insurrection et la ruine de Gog et Magog*. En effet « TOUS les rois de la terre » susceptibles de devenir les alliés de l'Antéchrist ont été ameutés et concentrés à Harmagédon par les grenouilles-démons sorties de la bouche de la Bête, du Faux

Prophète, — *et du Dragon* (xvi, 13-16; remarquer la « séduction » au v. 14, cfr. xx, 8). Cette armée des Bêtes a été tout entière vaincue et anéantie au ch. xix, 19-21. Où resterait-il des ennemis possibles, après cette victoire décisive du Verbe? Il a donc fallu que ceux qui sont représentés par Gog et Magog fussent déjà inclus dans ce désastre. Par conséquent, la bataille de xx, 8-10, contre les saints du Millénaire, n'est qu'une « récapitulation » de celle des Bêtes contre l'Église; par conséquent, *le Millénaire coexistait à l'empire de l'Antéchrist.* — La comparaison avec le ch. xiv, 1-5 fortifie encore cette conclusion, car l'armée d'ascètes concentrée autour du Christ dans Sion (= la Cité bien-aimée de xx, 9) s'oppose à la masse de ceux qui adoreront un jour la Bête, et qui sont déjà les *païens de l'empire romain* (xiii, 14-17). Ce sont donc des contemporains de Jean, et la description de xiv, 1-5, répond bien à des faits que le Prophète a déjà sous les yeux; ce n'est pas seulement une prolepse d'un millenium futur, comme le veut Bousset. D'ailleurs, les fidèles ont déjà été marqués au front du signe de Dieu (xiv, 1), dès avant que le livre aux sept sceaux ait été complètement ouvert, c'est-à-dire dès que le Christ est entré au ciel (vii, 3) et a pris possession, en droit, de sa royauté universelle. Cette occupation de Sion par l'Agneau et ses forces, est donc un fait dont les débuts peuvent être antérieurs au temps même où Jean a eu sa vision. Or, le parallélisme remarquable que nous avons déjà relevé, en nous appuyant sur Bousset lui-même, montre que l'occupation de Sion est identique au millenium. Donc le *Millenium, ce règne spirituel des Saints, a commencé dès l'époque des Apôtres.* Il s'identifie avec ce Règne du Christ dans l'Église et dans le monde qu'ont notifié une foule d'autres passages. Qu'il n'ait pas commencé seulement au repos de l'Église avec Constantin, c'est ce que prouve, selon nous, le ch. xvi, 21 (*ad loc.*).

Nous pensons que ces considérations ne manquent pas de force convaincante. Le Millénaire ne constitue pas une période chronologiquement distincte du reste des âges messianiques. Ainsi l'ont compris saint Augustin, André de Césarée, et, on peut le dire, toute la tradition catholique depuis la ruine du Chiliasme, Joachimites à part. Il est vrai que les anciens auteurs ne comprennent pas l'assaut de Gog et de Magog comme s'identifiant avec l'ensemble des attaques sanglantes livrées par le monde à l'Église, mais seulement avec la guerre de l'Antéchrist personnel, qui n'aura lieu pour eux qu'à la fin des temps. Mais nous pouvons concilier avec cette interprétation celle que nous soutenons. Le Prophète envisage bien la continuité du pouvoir hostile des Bêtes, y compris Gog et Magog. Seulement, dans les visions xii-xix, il insistait sur les persécutions et les luttes, tandis que dans la péricope xx, 1-10, il a mis l'accent sur la tranquillité royale que conserve l'Église au milieu de ces péripéties (tranquillité déjà figurée, répétons-le, par les scènes déjà mentionnées du chapitre vii et du chapitre xv, par la préservation du temple intérieur au ch. xi, par la retraite de la Femme au chapitre xii, par le cantique de Sion au chapitre xiv). Les persécutions des Bêtes, considérées une à une, lui apparaissent toutes comme brèves et précaires, ce qu'il exprime par l'emploi du chiffre symbolique 3 1/2, tandis que les « 42 mois » signifient leur répétition constante à travers les âges messianiques (Exc. xxiii). Au contraire, les destinées glorieuses de l'Église se poursuivent sans interruption, quoique non sans combats, et cette stabilité est figurée par les 1.000 ans. Dans la vision de xx, son attention prophétique passant par-dessus les siècles

des persécutions romaines, a pu se fixer principalement sur le repos relatif dont devait jouir l'Église après la fin de l'empire païen; c'est pourquoi *Grotius* et d'autres font commencer le Millénaire à Constantin; vue trop exclusive. Saint Augustin a mieux vu que ce Millenium comprenait tous les temps messianiques depuis l'Incarnation. En tout temps d'ailleurs, le repos millénaire n'est que relatif, comme l'impuissance de l'Adversaire. Le Règne du Christ est exposé à des retours violents de l'ennemi, et, suivant l'opinion commune, à une attaque plus violente que toutes les autres vers la fin des temps, lors de cette Parousie de l'Antéchrist (Ap. XVII, 8 : παρέσται; II Thessal. II, 9), qui, parmi toutes les luttes de l'histoire, aurait absorbé dans notre péricope (XX, 8-10) l'attention de saint Jean et qu'il aurait figurée par la campagne de Gog et de Magog, après lui avoir fait, aux ch. XIII-XVII, signifier l'apogée du culte impérial et des persécutions. Il se place donc, en ce chapitre, à un point de vue différent de celui des visions précédentes; mais ce sont bien les mêmes événements qu'il prédit là et dans le reste du livre; seulement ces événements sont présentés sous une autre face, et les deux aspects peuvent parfaitement se concilier, puisque des traits nombreux, dans toutes les sections de l'Apocalypse, les montrent déjà simultanés.

Nous pouvons maintenant revenir à notre assertion principale, et répéter ce qui est suffisamment prouvé désormais :

*La prophétie du Millenium, qui fait parfaitement corps avec les autres prophéties du livre, est simplement la figure de la domination spirituelle de l'Église militante, unie à l'Église triomphante, depuis la glorification de Jésus jusqu'à la fin du monde.*

*
* *

Comment se fait-il alors que tant d'anciens auteurs si respectables, si proches de l'époque de Jean, et même Asiatiques comme Papias et Irénée, l'aient compris dans le sens littéral? Nous ne pouvons guère nous l'expliquer que par les mêmes influences juives qui firent attacher tant d'importance à l'Antéchrist personnel. Quand les illusions du Ier siècle sur la proximité de la Parousie se mirent à décliner, les plus impatients de la félicité entrevue se réfugièrent dans le *mezzo termine* d'une prochaine conquête de la terre, calquée sur l'espoir populaire qui soutint quelque temps les Juifs après la ruine de la Ville Sainte. Il est probable que les judéo-chrétiens ou des hérétiques judaïsants, comme Cérinthe, donnèrent les premiers dans ces idées; de là elles auraient passé à quelques presbytres d'Asie, — si toutefois Papias a bien compris leurs dires. Car on pourrait être tenté de supposer avec Eusèbe que le vieil évêque d'Hiérapolis — surtout s'il était vraiment « σμικρὸς τὸν νοῦν » — interpréta à sa façon les rapports apostoliques, sans se rendre compte que les anciens avaient parlé en figures et en symboles (*Eus.* H. E. III, 39, 12). Peut-être aussi faut-il rejeter la faute sur des presbytres antérieurs; au moins n'oublions pas que Papias n'appuyait ses dires que sur des traditions orales, ἐκ παραδόσεως ἀγράφου, sans recourir expressément à l'Apocalypse que pourtant il a connue (INT. C. XIII, 1). Eusèbe ajoute que c'est à cause de lui que nombre d'auteurs ecclésiastiques, en considération de l'antiquité de son témoignage, adoptèrent l'opinion millénariste : ὥσπερ οὖν Εἰρηναίῳ καὶ εἴ τις ἄλλος — par exemple Justin avant Irénée — τὰ ὅμοια φρονῶν ἀναπέφηνεν. (*Eus.* ibid. 13).

Et l'on sait comment les idées qui ont réussi à se faire passer pour une tradition exégétique sont ensuite difficiles à déraciner. Rien n'était plus naturel, après avoir hérité de ces idées des Juifs, que de les introduire de bonne foi dans l'Apocalypse, vu le genre du symbolisme dont elle avait usé.

Un dernier mot s'impose sur le Millenium. Puisque 1000 est de soi un nombre rond, qui doit s'entendre d'une durée quasi indéfinie, et que saint Jean, nulle part ailleurs, n'a enseigné que le monde présent dût vivre exactement sept millénaires (Exc. XXIII et Int. c. V, II, § I, 4), il n'y a pas lieu de supposer qu'il ait pris ici ce chiffre à la lettre. Cela veut dire tout simplement des siècles et des siècles, une succession très longue, aussi longue que Dieu le voudra pour compléter la moisson des élus. Par conséquent il n'a parlé de χρόνον μικρόν au ch. VI, 11, et d'ὀλίγον καιρόν au ch. XII, 12, qu'en se plaçant au point de vue de personnages vivant dans l'Au-Delà, les martyrs au ciel et le Démon, qui font leurs calculs sur l'éternité, et pour qui aussi « mille ans sont comme un jour » (V. Exc. XIII, sur Ἔρχομαι ταχύ). Nous avons vu de plus que le règne des Bêtes, qui doit s'écouler tout entier avant le retour du Christ, semble devoir se prolonger dans une longue période. Concluons donc que la Parousie, aux yeux du prophète inspiré, le seul qui ait parlé de son époque *ex professo,* était reculée dans un lointain absolument indéfini (cfr. Int., ch. IX, III).

(Voir Schürer II, 496-556 — Székely, pp. 64-75, — Bousset, Rel. Jud². pp. 330-333; et *Offenb.* ad loc. — Gry, *Le Millénarisme dans son origine et son développement.* Paris, 1904. — Lagrange, Mess. II, c. V, pp. III, c. IV-V — Weber, Volz. Charles, Kautzsch, etc.).

## F. *LE JUGEMENT GÉNÉRAL DEVANT LE TRÔNE DE DIEU ET LA VIE FUTURE*

(xx, 11-xxi, 4).

Int. — *La vision précédente a résumé, comme la préface au ch. XII, l'ensemble des luttes de l'Église contre le Diable, mais en y ajoutant le résultat définitif. Dans la première section, on pouvait trouver un rapport semblable entre VI, 2-VII et XI, 1-13. Maintenant un point final est mis à toutes les agitations terrestres; toute opposition au Règne de Dieu et de l'Agneau est anéantie à jamais. Dieu va assigner à chacun, pour l'éternité, le sort que lui ont mérité ses œuvres. Jean décrit donc, en termes d'une sobre majesté,* le Jugement général (xx, 11-13), *mentionne l'Enfer* (14-15) *et insiste avec complaisance sur le Ciel, séjour de la béatitude* (xxi, 1-4); *c'est le point d'aboutissement de l'antithèse qui a couru à travers le livre entier. La manière très différente dont le Prophète traite de l'Enfer et du Ciel, se débarrassant en deux versets de la triste vue du premier, pour se plonger avec amour dans la contemplation de la Jérusalem céleste, c'est quelque chose de tout à fait remarquable, et très révélateur de l'esprit de ce livre, œuvre d'encouragement, de consolation et d'optimisme.*

*La deuxième section prophétique se termine donc comme la première (cfr. XI, 15-18); mais là le Jugement général n'était qu'indiqué, tandis qu'ici il devait être naturellement traité avec quelque ampleur, puisque nous touchons à la fin de la Révélation. Remarquons cependant combien la description, si saisissante qu'elle soit, reste sobre, et comme Jean a évité d'y mêler aucun trait fantastique emprunté aux traditions du genre. Le contraste avec des passages comme les chapitres VIII et IX, par exemple, est notable.*

*Les critiques en général n'ont pas séparé ce passage du reste du chapitre — excepté* Erbes, *qui classe XX, 11-XXI, 4 dans l'Apoc. de 62, pour revenir avec XXI, 5 à celle de 80, et* Schoen *qui voit dans XX, 7-15 une addition rédactionnelle. Cependant* Bruston *assigne XXI, 1-8, à la seconde Apocalypse;* Spitta *attribue XX, 8-15; XXI, 1, 5ᵃ, 6ᵃ à J¹, dont ce serait la conclusion;* Joh. Weiss *laisse l'ensemble à Jean d'Asie, mais donne XX, 15 et XXI, 4ᵇ-8 à l' « Éditeur »;* Sabatier *retrouve dans XX, 11-XXI, 8, la main chrétienne originale, et* Weyland *fait de tout le morceau, jusqu'à XXI, 8, la fin de* ב, *juif. Il va sans dire que leurs théories des sources imposent à la plupart de découvrir çà et là des interpolations rédactionnelles.*

*En réalité, le présent morceau est la suite du précédent, sans indice d'une main nouvelle; et il fournit un dernier argument en faveur de notre interprétation du Millénaire, argument qui resterait valable dans toute hypothèse. Ou bien en effet XX, 11-suiv. fait logiquement suite à XX, 1-10, ou bien cette péricope est indépendante de la première. Si elle est indépendante, elle contredirait la première entendue au sens d'une « première résurrection » corporelle, car elle parle de tous les morts, quels qu'ils soient, sans aucune marque de restriction, et les fait ressusciter ensemble. Si XX, 11-suiv. est uni intimement à la péricope du Millénaire, la conclusion est la même, et encore plus manifeste; en effet, s'il y avait déjà eu une résurrection partielle, on attendrait au v. 12 quelque expression comme* ἄλλους νεκρούς, τοὺς λοιποὺς τῶν νεκρῶν, *tandis qu'il y a tout simplement* νεκρούς, *sans distinction : les bons et les mauvais ressuscitent à la fois, puisque chacun est jugé « selon ses œuvres ». Ce morceau exclut donc l'hypothèse que la résurrection corporelle ait été déjà partiellement accomplie — à moins qu'on ne veuille faire les ressuscités du Millenium mourir une seconde fois avant le grand jugement; — idée singulière d'une double mort corporelle des saints, qu'on ne trouverait même pas chez Esdras.*

C. XX. **11.** Καὶ εἶδον θρόνον μέγαν λευκὸν, καὶ τὸν καθήμενον *ἐπ' αὐτὸν οὗ ἀπὸ τοῦ προσώπου *ἔφυγεν ἡ γῆ καὶ ὁ οὐρανός, καὶ τόπος οὐχ εὑρέθη αὐτοῖς. **12.** Καὶ εἶδον τοὺς νεκρούς, τοὺς μεγάλους καὶ τοὺς μικρούς, ἑστῶτας ἐνώπιον τοῦ θρόνου, καὶ βιβλία ἠνοίχθησαν· καὶ ἄλλο βιβλίον ἠνοίχθη, ὅ ἐστιν τῆς ζωῆς· καὶ ἐκρίθησαν οἱ νεκροὶ ἐκ τῶν γεγραμμένων ἐν τοῖς βιβλίοις κατὰ τὰ ἔργα αὐτῶν. **13.** Καὶ ἔδωκεν ἡ θάλασσα τοὺς νεκροὺς τοὺς ἐν αὐτῇ, καὶ ὁ θάνατος καὶ ὁ ᾅδης ἔδωκαν τοὺς νεκροὺς τοὺς ἐν αὐτοῖς, καὶ *ἐκρίθησαν ἕκαστος κατὰ τὰ ἔργα αὐτῶν.

**14.** Καὶ ὁ θάνατος καὶ ὁ ᾅδης ἐβλήθησαν εἰς τὴν λίμνην τοῦ πυρός· οὗτος ὁ θάνατος ὁ δεύτερός ἐστιν, ἡ λίμνη τοῦ πυρός. **15.** Καὶ εἴ τις οὐχ εὑρέθη ἐν τῇ βίβλῳ τῆς ζωῆς γεγραμμένος, ἐβλήθη εἰς τὴν λίμνην τοῦ πυρός.

**A. B. 11.** Pour ἐπ' αὐτόν, on trouve aussi ἐπ' αὐτοῦ (A-$\delta^{4}$-**02**), αὐτῷ. — Après προσώπου, Av 41-67-2031, Av 42-153-2060 ajoutent αὐτοῦ, ce qui serait bien de la grammaire de Jean. — Érection d'un trône (qui n'est pas celui du ciel, IV), cfr. *Hen. éth.* XC, 20, et les trônes allégoriques de XX, 4; cfr. aussi *IV Esd.* VII, 33 : « Revelabitur Altissimus super sedem judicii, et pertransibunt miseriae ». — καὶ τόπος κτλ, cfr. *Dan.* II, 35 (LXX), et *Apoc.* XII, 8.

**C. 11.** Le trône du jugement est blanc, ce qui est le signe de la miséricorde surpassant la justice, comme la « nuée blanche » où était assis le Fils de l'Homme, XIV, 14. (V. Exc. XII). Encore ici, l'auteur ne désigne Dieu qu'avec sa réserve mystérieuse; si le Juge est le Christ lui-même, il ne le dit pas (Int. c. XIII, II, § V). La scène qui va suivre a été vue par prolepse XIV, 14-20; ici elle n'est pas moins sobre, mais le style est moins métaphorique. « Le ciel et la terre s'enfuient », ce qui rappelle l'image prophétique du ciel « roulé comme un livre »; mais ce n'est pas pour être anéantis; les anciens auteurs, *Irénée* (Adv. Haer. V, 36, 1), *Prim.*, *And.*, *Aréthas,* ont fort insisté sur ce point. Voir au verset XXI, 1.

——— **A. B. 12.** On trouve le singulier, ou ἤνοιξαν (*rec. K*) pour ἠνοίχθ. — βιβλία, cfr. *Dan.* VII, 10; *Mal.* III, 16; *Jér.* XVII, 1; *Hen. éth.* XC, 20; *IV Esd.* VI, 20; ἄλλο βιβλίον, le « livre de vie », comme III, 5; XIII, 8; XVII, 8 (V. Exc. XVI). Ces images qui reparaissent montrent bien l'œuvre de l' « Apocalyptique de dernière main » comme dit *Bousset.* — Cfr. le jugement des morts, *Hen. éth.* XLVII, 3; XC, 24; etc.

**C. 12.** Les versets 12 et 13 anticipent le reste de la description, et 12ª anticipe 13, selon le procédé caractéristique de notre auteur (v. Int. à ch. XII). *Bousset* et d'autres ont tort de lire entre les lignes que les ressuscités du « Zwischenreich » seront exempts de ce jugement (v. Int., supra). Les termes sont absolument universels.

——— **A. B. 13.** κατεκρίθησαν de ℵ, pour ἐκρίθησαν, est un contre-sens, car il s'agit du jugement des bons comme des méchants. — Cfr. *Hen. éth.*, LXI, 5 et *IV Esd.* VII 32. — La « Mort » et l' « Hadès », cfr. VI, 8, mais le sens est autre ici.

**C. 13.** L'Enfer et la Mort sont ici personnifiés comme deux monstres insatiables; mais θάνατος n'est plus la peste, comme au ch. VI : c'est toute cause de fin et de ruine. Comme dans *Hen. éth.*, supra, il n'est pas de lieu si caché qui ne doive restituer toute la poussière humaine; si l' « Hadès » est l'enfer proprement dit, ce serait un nouveau témoignage pour la résurrection des damnés; mais il signifie plus probablement les dessous les plus perdus de la terre.

——— **B. C. 14.** « La seconde mort », cfr. XX, 6. — L'anéantissement de la mort, idée qui se trouve *Is.* XXV, 6, et *IV Esd.* VII, 31, rappelle justement à *André* le passage de saint Paul, I *Cor.* XV, 26 (cfr. 54-55) : « Le dernier ennemi qui sera détruit, c'est la mort. » Le châtiment de ces deux êtres allégoriques ne peut signifier que la ruine

C. xx. 11. Et je vis un grand trône blanc, et Celui qui y était assis, devant la face de qui s'enfuit la terre et le ciel, et il ne leur fut plus trouvé de place. 12. Et je vis les morts, les grands et les petits, se tenant debout en face du trône; et des livres furent ouverts; et un autre livre fut ouvert, qui est [celui] de la vie; et les morts furent jugés sur les [choses] écrites dans les livres, d'après leurs œuvres. 13. Et la mer donna les morts qui étaient en elle, et la mort et l'Hadès donnèrent les morts qui étaient en eux, et ils furent jugés chacun d'après leurs œuvres.

14. Et la Mort et l'Hadès furent jetés dans l'étang du feu; cette [mort] est la deuxième mort, l'étang du feu. 15. Et si quelqu'un ne se trouva pas inscrit dans le livre de la vie, il fut jeté dans l'étang du feu.

de leur pouvoir sur la création restaurée, et il montre, selon nous, comment il faut entendre celui de la Bête et du Faux Prophète (xix, 20; xx, 9).

——— **A. B. 15.** εὑρεθήσεται (ℵ*) pour εὑρέθη. — Cfr. *supra*, 12; *Hen. éth.* xc, 20, 24, 26

**C. 15.** Qu'il y ait une résurrection pour la mort comme pour la vie, *Dan.* xi, 12, l'avait déjà enseigné explicitement dans l'A. T.; cette vérité de foi est claire surtout dans le IVe Évangile, *Joh.* v, 29, οἱ τὰ φαῦλα πράξαντες εἰς ἀνάστασιν κρίσεως.

——— **A. B. XXI, 1**, Forme ἀπῆλθαν (ℵ, A, *Tisch.*, W-H, etc.; Int., c. x, § II); ailleurs ἀπῆλθον, (Q, al.), ἀπῆλθεν, παρῆλθεν. — Pour ἡ θαλ. κτλ, A a écrit καὶ θάλασσαν οὐκ εἶδον, peut-être par réminiscence de xxi, 22. — « Ciel nouveau » et « terre nouvelle », la « palingénésie » de *Mat.* xix, 28; pour ce renouvellement du monde, cfr. *Is.* lxv, 17; lxvi, 22; *Hen. éth.* xxiv-suiv.; xlv, 4-5; lxxii, 1; xci, 14-16; civ, 1-6; *Jub.* i, 29; *Hen. sl.* lxv, 6-suiv.; *Ass. Mos.* x, 6; *IV Esd.*, vii, 31; viii, 52-54. Dans le N. T., les passages II *Cor*, v, 17, et *Gal.* vi, 13 (ainsi que *Ep. Barnabé* vi, 13), parlent de la régénération spirituelle; mais l'idée et les termes de II *Pet.* iii, 13, correspondent absolument à ceux de notre Apocalypse, et le sens profond est exprimé *Rom.* viii, 20-22 : la création elle-même sera délivrée du règne de la corruption et de l'instabilité, de la ματαιότης.

**C. XXI, 1.** Les huit premiers versets du chapitre ont un double rôle : ils complètent d'abord la péricope qui nous occupe, en donnant le second membre de l'antithèse; après avoir rapidement, et comme avec répugnance, mentionné l'Enfer, Jean s'étend avec enthousiasme sur la vie bienheureuse dans la création restaurée; mais ils servent aussi d'introduction aux visions de la Jérusalem céleste, qui forment la dernière partie du livre (cfr. le rôle de viii, 3-5 avant les Trompettes, etc.).

L'eschatologie de ce passage est, dans un sens, une répétition de la Genèse, ce qui deviendra encore bien plus manifeste dans la troisième partie du livre. La mer disparaît, car c'était l'emblème des agitations de la vie présente (*And.*), ou « un vestige du chaos » (*Calmes*). *Swete* note avec beaucoup de délicatesse que pour Jean, l'exilé de Patmos, la mer est « ce qui sépare ». Cette disparition de la mer n'est point précisément parallèle à *Sib.* v, 158-suiv., car là c'était une conséquence de l'embrasement général, et il n'est pas question d'ἐκπύρωσις dans l'Apocalypse; mais le passage indiqué de l'*Assomption de Moïse* nous y fait voir un trait de l'eschatologie traditionnelle; les Juifs n'aimaient pas l'océan; et c'est de là que la Bête était montée xiii, 1.

——— **A. B. 2.** ἐκ... ἀπό : « ἐκ gibt den Urspung, ἀπὸ den Urheber an » (*Bousset*). — Cfr. iii, 12 pour cette Jérusalem nouvelle, et les péricopes suivantes; sous un certain aspect aussi, xi, 2; — ἡτοιμ. ὡς νύμφην, cfr. xix, 7. La vraie Jérusalem qui sera révélée n'est pas celle qui a été détruite, *Bar. syr.* iv, 3-suiv.; cfr. *Sib.* v, 420-suiv., et beaucoup d'autres apocryphes (Exc. xxxviii). Rapprocher le curieux passage de *IV Esd.* x, 27-suiv., la Femme qui se change en ville.

C. XXI. 1. Καὶ εἶδον οὐρανὸν καινὸν καὶ γῆν καινήν· ὁ γὰρ πρῶτος οὐρανὸς καὶ ἡ πρώτη γῆ *ἀπῆλθαν, καὶ *ἡ θάλασσα οὐκ ἔστιν ἔτι. 2. Καὶ τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν Ἱερουσαλὴμ καινὴν εἶδον καταβαίνουσαν *ἐκ τοῦ οὐρανοῦ *ἀπὸ τοῦ θεοῦ, ἡτοιμασμένην ὡς νύμφην κεκοσμημένην τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς, 3. Καὶ ἤκουσα *φωνῆς μεγάλης ἐκ τοῦ *θρόνου λεγούσης· Ἰδοὺ ἡ σκηνὴ τοῦ θεοῦ μετὰ τῶν ἀνθρώπων, καὶ *σκηνώσει μετ' αὐτῶν, καὶ αὐτοὶ λαοὶ αὐτοῦ ἔσονται, καὶ *αὐτὸς ὁ θεὸς μετ' αὐτῶν ἔσται, 4. Καὶ ἐξαλείψει πᾶν δάκρυον ἐκ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν, καὶ ὁ θάνατος οὐκ ἔσται ἔτι, οὔτε πένθος οὔτε κραυγὴ οὔτε πόνος οὐκ ἔσται ἔτι· ὅτι τὰ πρῶτα ἀπῆλθαν.

C. 2. Jean utilise symboliquement la croyance des Juifs à la Jérusalem préexistante, qui devait être révélée aux derniers jours, la cité future et idéale vers laquelle les Israélites, à l'exemple d'*Ezéchiel* (XL-fin) avaient tourné leurs espérances après la catastrophe de l'an 70. Mais il ne l'entend pas dans un sens matériel; c'est l'Église, la société des âmes sanctifiées, qui existe déjà, quoique plongée en partie dans les souffrances terrestres, et ne possédant pas encore sa gloire totale. Il la voit ici dans son état définitif. Ainsi toute l'exégèse catholique, *André*, *Prim.*, *Apringius*, les médiévaux, etc. *Bossuet* explique que les mots « Je vis descendre du ciel, etc. » veulent dire, dans le sens mystique, que l'Église qui est dans le ciel est la même que celle qui est sur la terre, et que c'est du ciel, en effet, que nous sommes citoyens. La suite du commentaire établira la justesse de cette vue. Jean fait plutôt ici de Jérusalem l'*habitation* que la *personnification* des élus; pourtant elle est la « fiancée », en tant que, habitation spirituelle, elle ne fait qu'un avec ceux qui l'habitent; c'est du reste la même, sous un autre aspect, que la Femme-Mère du ch. XII, et elle s'oppose à la capitale mondaine, Babylone, comme métropole de la nouvelle terre (v. *infra*).

——— A. 3. Au lieu de ἤκουσα φωνῆς (INT., c. X, § II), ℵ* omet ἤκ. et lit : φωνὴ μεγάλη... λέγουσα. — θρόνου est la leçon de ℵ, A, *vulg.*, *Irénée*, *Ambroise*, *Aug.*, les autres portent οὐρανοῦ. — ἐσκήνωσεν pour σκηνώσει ℵ*, *g*. — Καὶ αὐτὸς ὁ θεὸς μετ' αὐτῶν ἔσται : complété par les mots αὐτῶν θεός (θ. α.) dans A, P, al, *Irén.*, *vulg.*, *syr.* Cette addition semble explicative : le « Dieu avec eux » sera lui-même leur Dieu. Cfr. *Is.* VII, 14 : עִמָּנוּ אֵל, nom du Messie prédit; elle est acceptée de *B. Weiss*. *W-H* hésitent; *Tisch.*, *Soden* la rejettent, et lisent ἔσται μετ' αὐτῶν avec ℵ, *And.*, al. A cause du parallélisme de καὶ αὐτοί... καὶ αὐτός..., nous faisons de ὁ θεὸς μετ' αὐτῶν, un prédicat, comme λαοὶ αὐτοῦ.

B. 3. Cfr. *Ezéch.* XXXVII, 27 : « Mon habitation sera au-dessus d'eux; je serai leur Dieu et ils seront mon peuple »; id. *Jér.* XXXI, 33; *Zach.* VIII, 8; après *Gen.* XVII, 8; *Lévit.*. XXVI, 11-12, cité librement II *Cor.* VI, 16. — σκηνώσει, cfr. VII, 15; XIII, 6; XV, 5, et *Heb.* VIII 2; IX, 11.

C. 3. La fraîcheur et la pénétrante suavité des versets 3-4 rappellent la description du ch. VII, 15-17. Puisqu'il s'agit de Dieu à la troisième personne, et, croyons-nous également, de l' « Emmanuel » qui sera leur Dieu, la voix qui prononce ces paroles doit être angélique, celle d'un « Ange de la Face ». On voit nettement ici encore, comme XIII, 6, que σκηνόω ne signifie pas une habitation temporaire; cfr. *Heb.* supra : σκήνη ἀληθινή, μείζων καὶ τελειοτέρα σκήνη.

——— A. B. C. 4. Cfr. VII, 17; termes inspirés d'*Isaïe*, XXV, 8; XXXV, 10; LXV, 16-19 — ἀπῆλθαν, de A, comme au v. 1; ailleurs ἀπῆλθον, ἀπῆλθε.. On peut comparer, si l'on veut, II *Cor.* V, 17 : τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ γέγονεν καινά. Mais saint Paul parle de la vie individuelle du chrétien, et saint Jean de la palingénésie totale.

C. XXI. 1. Et je vis un ciel nouveau et une terre nouvelle; car le premier ciel et la première terre s'en étaient allés et la mer n'existe plus. 2. Et la ville sainte, Jérusalem nouvelle, je [la] vis qui descendait du ciel, d'auprès de Dieu, préparée comme une fiancée qui s'est parée pour son époux. 3. Et j'entendis une grande voix, [venue] du trône, qui disait : « Voici le tabernacle de Dieu avec les hommes, et il dressera sa tente avec eux, et eux, ils seront ses peuples, et lui il sera « DIEU-AVEC-EUX ». 4. Et il essuiera toute larme de leurs yeux, et la mort n'existera plus; ni deuil, ni cri, ni peine n'existera plus; parce que les premières [choses] s'en sont allées. »

EXC. XXXVIII. — LA NOUVELLE JÉRUSALEM, FIANCÉE DE L'AGNEAU.

C'est déjà le lieu d'expliquer ici les origines et le sens de cette Jérusalem, qui est à la fois une ville et une femme. Nul connaisseur de l'Ancien Testament ne s'étonnera de voir une nation ou une cité personnifiée en femme; l'allégorie peut donc lui attribuer aussi d'être une « fiancée » ou une « épouse ». Jahweh, par la bouche des prophètes, s'était souvent donné comme le fiancé ou le mari de la nation israélite; voir *Osée,* II, 19, 21; *Isaïe,* LIV, 6; *Ezéchiel,* XVI; le *Ps.* XLIV (XLV), déjà considéré comme messianique dans les Targums; le *Cantique des Cantiques,* pris au sens mystique, et bien d'autres passages qui s'inspirent du même symbolisme. Dans le Nouveau Testament, l'union du Messie à Israël, et la reconnaissance de cette union, est souvent représentée comme un mariage; voir *Mat.* XXII, 1-suiv.; XXV, 1-suiv.: *Marc,* II, 19; *Joh.* III, 29, avec tous ces termes de νύμφη, νυμφίος, νυμφών, υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος, γάμος, φίλος τοῦ νυμφίου; cfr. II *Cor.* XI, 2; *Eph.* V, 25-suiv. Ces métaphores sont devenues des plus chères au langage mystique; et il faut n'avoir pratiqué que bien superficiellement l'Apocalypse pour ignorer toute la tendresse qui est au fond du terrible écrit. Pour recourir à cette gracieuse figure, si traditionnelle, si évangélique, Jean n'avait pas besoin, comme le voudrait Bousset et l'école « religionsgeschichtlich », d'être à son insu sous l'influence d'un mythe babylonien relatif aux noces de Mardouk et de Zarpanit; — je ne parle pas du mariage gnostique du Sauveur et de Sophie! Il faudrait au moins prouver d'abord que les noces de Mardouk tenaient une telle place dans la mythologie, et marquaient le début de l'année, la période nouvelle; Zimmern ne l'a pas fait, que je sache, non plus que Gunkel, Bousset, Jeremias et les autres. Et Mardouk n'est pas un agneau (v. Exc. XV).

Jean a donc figuré très naturellement l'Église en Jérusalem, et Jérusalem comme une femme, parce que c'était de tradition. Nous avons vu que la Femme du chap. XII est aussi l'Église, considérée toutefois sous un autre aspect. Ces deux aspects sont du reste complémentaires. La même Église, qui est la mère des fils de Dieu, dont le Messie est le premier-né, est aussi la fiancée ou l'épouse du Christ-Dieu, comme la Synagogue l'était de Jahweh. Cette image est celle qui convient le mieux à l'époque de la palingénésie, pour rendre la jeunesse toujours nouvelle, et l'éternel émerveillement de l'amour béatifiant, une vie d'amour qui, après des milliers de siècles, sera aussi fraîche que si elle venait de commencer. La maternité a ses douleurs, tandis que les fiançailles et les noces n'éveillent, en soi, que des idées de joie.

Mais Jean ne peut oublier qu'il a donné à cette Fiancée mystique les noms d'une ville, de la Ville Sainte qu'il a opposée à Babylone la courtisane, cité de l'Antéchrist. Cette double désignation entraîne une double série d'attributs, convenant les uns à une femme, les autres à une cité; le Prophète les alterne, les combine même, d'une façon assez surprenante pour notre goût, mais dont il a déjà donné de nombreux spécimens dans son style (Int. c. vi). Peu d'auteurs ont usé plus spontanément des libertés de l'allégorie, genre qui admet un certain flottement des métaphores. Dans la 3e partie, c'est l'image de la ville qui dominera absolument, l'autre demeurant cependant toujours présente dans la pénombre. *Esdras* a donné un spécimen beaucoup plus naïf du même procédé. Dans sa quatrième vision, il voit une femme qui se plaint de la perte de ses enfants, et il lui fait des reproches de se laisser absorber par ses malheurs personnels, car il ne reconnaît pas que cette femme est Sion désolée; mais tandis qu'il lui parlait, le visage de l'affligée « se mit tout à coup à étinceler, et son aspect devint comme la clarté de la foudre;... elle cria tout à coup d'une voix haute et effrayante, si bien que la terre trembla à ce cri. Et quand je regardai, ce n'était plus la femme que j'avais sous les yeux, mais une cité construite, et une place se montrait à moi, assise sur de puissants fondements » (*IV Esd.* x, 25-27). L'Ange Uriel explique au Voyant que c'est l'image prophétique de la transformation glorieuse de Jérusalem.

Jean se conformait donc à une tradition apocalyptique en vigueur depuis *Ezéchiel,* xl-suiv. De tout temps, Jérusalem glorifiée avait été le lieu assigné au bonheur de la fin des temps. Si la ville terrestre avait été mise en ruines, il existait au ciel, dans les rêves des Apocryphes, une ville préparée par Dieu, dont celle de la terre n'était qu'une pâle copie, et qui devait un jour se révéler et s'ouvrir aux élus. Déjà dans *Hen. éth.,* xc, 28-32, il était question d'une « nouvelle maison » que Dieu substituerait toute faite à l'ancienne. Les Apocryphes postérieurs dirent en termes exprès qu'elle préexistait déjà au ciel toute bâtie (*Bar. syr.* iv, 2-6). Dieu l'avait montrée à Adam avant la chute, puis à Abraham, à Moïse sur le Sinaï, quand il lui commanda de construire le Tabernacle; cette Jérusalem préexistante est associée, sinon plus ou moins identifiée, au Paradis terrestre, qui est aussi conservé près de Dieu. Les passages de *IV Esd.* vii, 26 (« la ville invisible et la terre cachée »), et x, 27-suiv., 54 (*supra*) parlent au moins de la même origine céleste, sinon de la préexistence; cfr. *IV Esd.* xiii, 6, 36; viii, 52. Dans *Hen. sl.* lv, 2, le patriarche, dans son voyage au ciel, y voit cette Jérusalem, où déjà sont réunis les bienheureux. Des traces de cette croyance, qui devait revêtir un caractère plus matériel chez les uns, plus spirituel chez d'autres, peuvent encore être relevées, dans le *Test. de Dan,* 5, les Paraboles d'*Hen. éth.* (liii, 6, peut-être xxxviii, 1, d'après le cod. D), ainsi qu'en d'autres apocryphes, peut-être même dans les *Jubilés* iv, 26 (v. *Volz,* pp. 336-suiv., *Schürer,* ii, 536-suiv., etc.).

Jean avait déjà utilisé ce genre d'imagerie, en plaçant au ciel, comme ses prédécesseurs, des autels et un temple (ch. vi, viii, xiii, xv). Il lui était d'autant plus naturel d'employer aussi la figure de la Jérusalem du ciel, pour signifier à la fois l'Église triomphante et le séjour des élus, que le N. T. (*Gal.* iv, 26; *Heb.* xii, 22) avait parlé avant lui de la Jérusalem « d'en haut » ou « céleste ». Mais n'allons pas croire qu'il en ait fait, plus que saint Paul, une ville matérielle, à l'instar de

certains Juifs; la preuve péremptoire que ces expressions sont purement allégoriques, et doivent s'interpréter spirituellement, c'est que la « Fiancée » = la Jérusalem céleste, est aussi sur la terre, où elle souffre et prie (voir XXII, 17). Ce point, que nous aurons plus loin à défendre contre *Charles,* montre l'identification substantielle de la « Fiancée de l'Agneau » avec la « Femme » de XII, réfugiée au désert devant les embûches du Dragon. Ainsi l'Eglise est une Vierge-Mère dans la *Lettre des martyrs de Lyon.*

## IV. ÉPILOGUE DE TOUTE LA SECTION PROPHÉTIQUE

(XXI, 5-8).

INT. — *Les critiques, en général, ne séparent pas ces versets des précédents; cependant* Erbes *les rattache à la péricope suivante, comme appartenant à l'Apoc. de 80;* Spitta *y voit encore un mélange de* J[1] *et d'additions rédactionnelles, et* Joh. Weiss *attribue à son « Éditeur » 4b-8.* Bousset *reconnaît dans 1-8 l'esprit et le style de l' « Apocalyptique de dernière main ».*

*Les paroles qu'ils contiennent sont placées dans la bouche du Dieu Juge, et c'est (peut-être) la première fois dans l'Apocalypse que Dieu prend lui-même la parole. La gravité des dernières révélations préparait à cette intervention suprême. Jean doit écrire ce qu'il a vu, sur l'ordre même de Dieu, dont la bouche prononce promesses et menaces. Telle est la majestueuse conclusion de toute cette partie prophétique, partagée en deux sections, qui a commencé au ch. IV, et dont le sujet était :* ἃ μέλλει γενέσθαι μετὰ ταῦτα. *L'enthousiasme est porté à son comble, mais l'écrivain ne se départit pas de sa sérénité vraiment « johannique », ou plutôt divine.*

C. XXI. 5. Καὶ *εἶπεν ὁ καθήμενος *ἐπὶ τῷ θρόνῳ· Ἰδοὺ καινὰ ποιῶ πάντα. Καὶ *λέγει· Γράψον, *ὅτι οὗτοι οἱ λόγοι πιστοὶ καὶ ἀληθινοί εἰσιν. 6. Καὶ *εἶπεν μοι· *Γέγοναν. Ἐγὼ τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος. Ἐγὼ τῷ διψῶντι δώσω **ἐκ τῆς πηγῆς τοῦ ὕδατος τῆς ζωῆς δωρεάν. 7. Ὁ νικῶν *κληρονομήσει ταῦτα, καὶ ἔσομαι *αὐτῷ θεὸς καὶ *αὐτὸς ἔσται μοι *υἱός. 8. Τοῖς δὲ δειλοῖς καὶ ἀπίστοις καὶ *ἐβδελυγμένοις καὶ φονεῦσιν καὶ πόρνοις καὶ φαρμακοῖς καὶ εἰδωλολάτραις καὶ πᾶσιν τοῖς *ψευδέσιν τὸ μέρος αὐτῶν ἐν τῇ λίμνῃ τῇ καιομένῃ πυρὶ καὶ θείῳ, ὅ ἐστιν ὁ θάνατος ὁ δεύτερος.

**A. B. 5.** Remarquer, ici et au verset suivant, les changements de temps sans cause apparente, εἶπεν, λέγει, εἶπεν. — On trouve aussi le génitif après ἐπί, dans *And.* — ὅτι peut être énonciatif ou causal; le second sens paraît préférable, comme plus énergique. — λόγοιπιστοὶ καὶ ἀλ. cfr. XXII, 6; encore XIX, 9 (λόγος ἀληθ.) et III, 14, XIX, 11 (πιστ. καὶ ἀληθινός). — Καινὰ ποιῶ πάντα (ce dernier mot est omis α104-45-459), cfr. *Is.* XLIII, 18-19; II *Cor.* V, 17; *Ep. Barnabé* VI, 13 : « τὰ ἔσχατα ὡς τὰ πρῶτα ».

**A. B. 6.** εἶπεν, v. *supra.* — Γέγοναν : sur cette forme, INT,, c. X, § II. C'est la leçon de ℵc, A, Av 41-67-2031, *Irénée, Prim.*, ailleurs γεγόνασιν régulier. Mais on trouve aussi γέγονεν, ou γέγονα, (ℵ*, Q-α1070-**046**, P-α3-**025** et *rec. K*, *Soden*), qui est difficile à comprendre, à moins qu'on ne le joigne aux mots suivants : γέγονα ἐγὼ τὸ ἄ καὶ τὸ ὦ, « je suis devenu l'Alpha et l'Oméga », avec *And.;* id. *rec. K*, avec omission de ἐγώ. Nous croyons pourtant, avec *W-H* et la plupart des critiques, devoir maintenir γέγοναν, à cause du parallèle de γέγονεν, XVI, 17, dans une autre scène finale; le sujet doit être οὗτοι οἱ λόγοι. Si l'on admet γέγονα, alors Dieu déclare que toutes choses sont retournées à lui, leur principe. — αὐτῷ ajouté après δώσω (Q, δ402-97 (Scr. 67)-498, al., *rec. K, Aréthas*) serait bien de la grammaire apocalyptique (INT., c. X, § II). — ἐκ partitif johannique (INT., c. X, § II, et c. XIII). — τῆς πηγῆς omis A, τῆς ζωῆς omis quelques *And.* — τῆς πηγ. κτλ., cfr. VII, 17; XXII, 1; XXII, 17, le plus proche, v. *ad loc.;* d'après *Is.* LV, 1. — Τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ a été dit du Père I, 8, et le sera XXII, 13, du Fils.

C. XXI. 5. Et il dit, Celui qui était assis sur le trône : « Voici que je fais nouvelles toutes choses. » Et il dit : « Écris! parce que (*ou* que) ces paroles-ci sont fidèles et véridiques. » 6. Et il me dit : « Elles sont accomplies. Moi [je suis] l'Alpha et l'Omega, le principe et la fin. Moi, à qui a soif je donnerai de la source de l'eau de la vie, gratuitement. 7. Le victorieux héritera de ces choses, et je lui serai Dieu, et lui me sera un fils. 8. Mais aux lâches et aux infidèles et aux abominables et aux meurtriers et aux fornicateurs et aux empoisonneurs et aux idolâtres, et à tous les menteurs, leur partage [est] dans l'étang embrasé de feu et de soufre, ce qui est la seconde Mort. »

C. 6. Ces promesses sont transcendantes au temps, comme *Swete* l'a bien vu. Elles ont déjà leur accomplissement partiel dans l'Église, par la grâce gratuite (δωρεάν, comparer pour le sens *Joh.* IV, 10) et les sacrements; en attendant la gloire, après la Parousie, elles sont déjà potentiellement réalisées dans les décrets divins. La « soif » des fidèles convient déjà à l'Église et au monde dans leur condition présente (cfr. XXII, 17); elle ne sera parfaitement étanchée qu'au ciel.

——— **A. B. 7.** ὁ νικῶν, cfr. II, 7, et la fin des autres Lettres. — Au lieu de κληρονομήσει, la *rec. K* porte δώσω αὐτῷ, sans doute par contamination des premiers chapitres. — On trouve, dans A et de nombreux *And.*, les pluriels αὐτῶν θεός... ἔσονται υἱοί; pour cette promesse, cfr. *Gen.* XVII, 7-suiv.; II *Samuel*, VII, 14; *Ps.* LXXXVIII (LXXXIX), 27; aussi *Zach.* VIII, 8, avec une nuance (« mon peuple... leur Dieu »).

C. 7. L'offre des eaux a été faite à tous, car chaque homme, ici-bas, a une soif au moins inconsciente des biens suprêmes; mais l'héritage effectif n'est promis qu'à ceux qui auront le courage d'aller chercher les eaux où elles sont, et deviendront ainsi « les vainqueurs ». Comp. *Rom.* VIII, 23 (*Swete*). Déjà cependant nous sommes « fils de Dieu » (I *Joh.* III, 1). Le futur κληρονομήσει favorise l'idée que saint Jean considère cette Jérusalem céleste comme une réalité existante déjà, mais en jouissance de laquelle on n'entrera pleinement que dans l'autre vie, après le jugement. Nous le verrons mieux à la 3e partie.

——— **A. B. 8.** Les βδελύγματα sont les vices monstrueux des païens. — *And.* et le *rec. K* ajoutent καὶ ἁμαρτωλοῖς après ἀπίστοις. — ψεύσταις pour ψευδέσι dans A (INT., C. XIII, II, § I). — ἐν τῇ λίμνῃ κτλ, cfr. XIX, 20; XX, 10, 14, 15. — « Deuxième Mort », II, 11; XX, 6, 14.

C. 8. Après la douce assurance des promesses, le Juge menace ceux qui dédaigneront les eaux rafraîchissantes. Les péchés sont ceux de la société romaine principalement; remarquons bien que l'énumération commence par δειλοῖς, les lâches qui faibliraient devant les séductions et les menaces des Bêtes, et se termine par les « menteurs », tous ceux qui ont un cœur et une conduite doubles.

# TROISIÈME PARTIE

## (XXI, 9-XXII, 5)

### *Vue synthétique de l'Église, dans le temps et dans l'éternité.*

INT. — *Cette dernière partie est très courte, mais non moins difficile que les autres, Il n'est pas d'abord tellement aisé d'en bien fixer le rapport avec les précédentes.*

*A ne considérer que l'architecture extérieure du livre, on devrait ne point la séparer de la seconde. En effet, la mise en scène l'y unit par un lien très organique. Cette description de la Jérusalem céleste n'est que l'épanouissement, la « dernière onde » du thème traité XXI, 1-5, et apparu déjà, par emboîtement, XIX, 7-8; 9, sans parler d'indications antérieures, telles que XV, 4, etc.* (v. infra). *De plus, il y a le parallélisme antithétique le plus strict et le plus voulu entre l'apparition de cette Cité céleste, et celle de la mondaine Babylone au ch. XVII : de part et d'autre, c'est un Ange des Coupes qui introduit le Prophète au spectacle, de l'histoire humaine d'abord, puis du monde surnaturel; les deux descriptions dépendent donc littérairement du ch. XV, 5-8.*

*Mais nous savons aussi combien toutes les parties de l'Apocalypse, malgré leur diversité de sujet, se soudent et se compénètrent. Avec l'ensemble des commentateurs, nous séparons donc le présent morceau de la précédente section prophétique, parce que, en réalité, et malgré tous les points de contact, il sort par la matière traitée, et l'angle sous lequel il présente les choses, du cadre des prophéties relatives à des événements contingents, jusques et y compris la Parousie. Sans aucun retour sur les luttes historiques par lesquelles s'établira le Règne de Dieu, cette dernière partie consiste en une vision absolument transcendante du* Règne, *du* « Nouvel Eon », et dans le temps et dans l'éternité, *en insistant spécialement sur la phase définitive, éternelle, mais sans omettre les côtés spirituels et permanents de sa phase de formation en cette vie. Les deux phases sont d'ailleurs absolument fondues dans la même vision, et la ligne qui les sépare n'est nulle part tracée, ni même indiquée; tout au plus, un trait, un membre de phrase par-ci par-là s'applique-t-il exclusivement soit au ciel, soit à l'état terrestre; en ce cas, comme dans la vision du chap. VII, 9-17, la différence des temps verbaux, soit présent, soit futur, est assez soigneusement observée. Mais, dans l'ensemble, la vision fait abstraction complète du « fieri » et du « factum esse »,*

*Il n'y a pas là de quoi nous surprendre : la synthèse est absolument la même que celle de la* « Vie éternelle » *du quatrième Évangile* (INT., C. XIII, II, § II-III). *Et l'Apocalypse elle-même a constamment mis en avant, comme un de ses leitmotivs essentiels, cette idée de l'union entre la terre et le ciel, entre l'Église militante et l'Église triomphante. Qu'on se reporte au commentaire des ch. VII, 9-17; XIV, 1-5; XV, 2-4, et XX, 4-6, ainsi qu'aux promesses de la fin des Lettres pour le « Vainqueur ». La Jérusalem céleste est-elle « le ciel nouveau et la terre nouvelle » qui apparaîtront après le Jugement général, ou bien l'*idée de l'Église, *de la société des saints qui ne sera pleinement réalisée qu'alors aussi? C'est une image transcendante qui embrasse tout cela, ciel et citoyens du ciel, avant et après leur glorification, avant et après le jugement, temps et éternité, régime de la grâce et régime de la gloire. Elle recouvre encore bien d'autres conceptions que nous avons déjà rencontrées, et qui exprimaient des aspects partiels ou temporaires de cette suprême réalité : dons spirituels du Christ*

*au « Vainqueur » (II-III), marche victorieuse du Premier Cavalier (VI, 2), sanctuaire céleste (VII, 15; XI, 19; XVI, 5, 17, et ailleurs), résurrection des Témoins (XI, 11-12), Temple intérieur (XI, 1-2), montagne de Sion (XIV, 1), Millénaire et Cité bien-aimée (XX), et image de la « Femme » au ch. XII; mais la Jérusalem de nos chapitres a ceci de particulier que c'est le triomphe définitif, la joie indéfectible de l'éternité, qui fixe les yeux du Voyant, et projette ses rayons sur la description entière (comme au chap. VII, 9-15), tandis que les passages de XI et XII, de XIV et de XV, représentaient uniquement l'état militant.*

*En un mot, cette dernière partie couronne la Révélation par une synthèse des « ἃ εἰσιν » et des « ἃ μέλλει γενέσθαι μετὰ ταῦτα », qui avaient fait respectivement l'objet principal des deux premières; mais elle s'en tient aux réalités spirituelles et éternelles, inaugurées ici-bas dans le temps présent, épanouies dans l'éternité, sous un regard contemplatif qui ne daigne plus s'arrêter au monde du devenir.*

*Voici donc, en définitive, l'allure que l'imagination johannique et l'art johannique ont imprimée à toute la Révélation :*

*Après avoir reçu sa mission d'en haut (ch. I), Jean a fait souvenir les 7 Églises de leurs devoirs présents, plus ou moins négligés, en leur rappelant leur vocation aux biens éternels (ch. II-III). — Ensuite, pour les fortifier contre le péril des persécutions imminentes, il leur a découvert tout l'avenir, dans ses lignes essentielles, jusqu'à la fin du monde et au jugement général. D'abord il les a convaincues, en magnifique langage de vision, que tout cet avenir est entre les mains du Christ-Agneau, leur rédempteur, qui fait tout pour le progrès de son Règne et le bien des élus (IV-VII). Puis il a dépeint le sort extérieur, présent et futur, du monde, depuis l'Ascension du Christ jusqu'au jugement, en larges traits symboliques, parfois un peu chargés et confus, qui ne dévoilent aucune évolution historique (VIII-XI), et qui s'entassent sur un seul plan. Comme ces vues, bien qu'impressionnantes, n'eussent pas suffi à produire l'effet moral voulu, qui était de prémunir les fidèles contre les tentations et les soucis de l'heure, Jean reprend ses prédictions et les précise dans un ordre progressif, sur trois plans cette fois-ci; par un procédé très analogue à celui des « ondes » qu'il emploie pour le déroulement interne de chaque vision, l'Apôtre superpose comme plusieurs registres, embrassant des horizons toujours plus vastes, par où le temps se fond graduellement avec l'éternité : le plan de Rome, l'ennemi actuel; le plan de l'histoire universelle visible, où le rôle hostile est tenu par ces vastes personnifications que sont les Bêtes; enfin celui des dessous mystérieux de l'histoire, de l'histoire surnaturelle, qui n'est qu'un duel continu, à plusieurs phases, entre Dieu même et Satan. Les personnages de ce drame unique en soi, et triple dans ses aspects, ont été d'abord présentés (XII-XIV, 5); les péripéties se déroulent dans les chapitres XIV, 6-XX, 10; le dénouement commun, c'est le jugement général et la vie future, heureuse ou malheureuse, terme où chaque plan aboutissait, d'une façon plus ou moins immédiate, plus ou moins explicite (XX, 11-XXI, 8). Procédés littéraires qui, à la fois, rappellent la gaucherie des primitifs et semblent une ébauche de ce qu'il y a de plus savamment raffiné dans l'art moderne.*

*Dans toute cette seconde partie, c'est l'Église historique qui nous apparaissait : d'abord l'Église qui combat avec l'aide du ciel, mais au milieu d'épreuves indicibles; puis l'Église ayant déjà rempli le ciel de ses enfants, et assoyant sa domination spirituelle sur la terre, dans le Millenium, qui fait la transition entre le plan des combats et celui du triomphe final. La peinture du Jugement devait suivre aussitôt, car il fallait bien que le dernier règlement de comptes ne demeurât pas dans l'ombre, et précédât les visions de l'éternité. Restait à étendre sous les yeux des fidèles un quatrième plan, plus vaste et plus synthétique que tous les autres, celui de l'Église dégagée de toute ombre et de toute lutte, lieu spirituel de tous les biens promis, qui reçoit les vivants, assure leur salut à travers les fluctuations de la vie, et, après la mort et le jugement, leur révèle l'essence de tous les trésors dont ils avaient eu leur part secrète ici-bas, et*

*dont ils jouiront désormais dans une allégresse éternelle. C'est le sujet des chapitres qui nous occupent.*

*Il faut dire que leur caractère de synthèse n'ayant pas été, en général, franchement reconnu, les commentateurs se trouvent dans l'embarras pour en donner une interprétation cohérente et homogène. Ils ne peuvent en rapporter indistinctement le tout à la vie ressuscitée sans être obligés de forcer la portée de certains traits. C'est pourtant ce qu'a fait la majorité des anciens et des médiévaux.* Alcazar *argumente assez longuement, et à bon droit, contre ceux qui, dans les siècles précédents, appliquaient toute la description à l'Église militante, spécialement contre ceux qui y voyaient encore le Millenium,* Joachimites, Ubertin de Casale, etc.; *mais les arguments vont trop loin dans la réfutation de l'opinion de quelques auteurs qu'il cite* (Hortulanus, etc.) *qui avaient reconnu dans la Jérusalem céleste l'Église dans ses deux états. Dans la « Cité de Dieu »* (XX, c. 17), saint Augustin *s'exprime ainsi : « Nam hoc de isto tempore accipere, quo regnat cum Rege suo mille annis, impudentiae nimiae mihi videtur; cum apertissime dicat : « Absterget Deus omnem lacrimam... etc... » Quis vero tam sit absurdus et obstinatissima contentione vesanus, qui audeat affirmare in hujus mortalitatis aerumnis, non dico populum sanctum, sed unumquemque sanctorum..... nullas habentem lacrimas et dolores...?..... Verum in his verbis, ubi ait : « Absterget Deus, etc... », tanta luce dicta sunt de saeculo futuro et immortalitate atque aeternitate sanctorum,... ut nulla debeamus in litteris sacris quaerere vel legere manifesta, si haec putaverimus obscura. » C'est évident; mais il y a d'autres passages qui s'appliquent moins aisément à la vie bienheureuse, et le saint docteur a donné lui-même* (ibid. supra) *le principe d'interprétation dont nous nous servons, lorsqu'il écrivait : « De coelo descendere ista civitas dicitur, quoniam coelestis est gratia, qua Deus eam fecit...* Et de coelo quidem ab initio sui descendit, ex quo per hujus saeculi tempus, gratia Dei desuper veniente per lavacrum regenerationis in Spiritu sancto misso de coelo, subinde cives ejus accrescunt. Sed per judicium Dei, quod erit novissimum per ejus Filium Jesum Christum, tanta ejus et tam nova de Dei munere claritas apparebit, ut nulla remaneant vetustatis vestigia. » *La Jérusalem céleste existe donc déjà; le regard de Jean se porte tantôt sur son état futur, qui est son principal objet de contemplation, tantôt sur l'état présent par lequel elle s'y est acheminée; aussi, bien des commentateurs sérieux sont obligés de relever des allusions au baptême, qui est pourtant de cette vie-ci, et* Bède, *par exemple, fait des retours continuels à la vie présente, où se trouvait en germe tout ce qui nous est promis pour ce temps-là. Ainsi, sur les vv. 23-24, il écrit : « Et civitas non eget sole neque luna ut luceant in ea :* quia non lumine aut elementis mundi regitur Ecclesia, sed Christo aeterno sole deducitur per mundi tenebras. *Et ambulabunt gentes per lumen ejus :* significat quod idem ipse Agnus nunc sit peregrinantibus via, qui tunc civibus vita. »

*Les critiques contemporains ont été surtout frappés par la discordance apparente des traits qui ne s'appliquent sans violence qu'à la terre avec sa variété de peuples, et de ceux qui supposent que la consommation finale a eu lieu déjà. Ils voudront se l'expliquer par une combinaison de sources : l'auteur aurait pris dans les prophètes, ou les apocalypses antérieures, des traits juifs traditionnels, sur la restauration de la Jérusalem terrestre, incompatibles avec la conception chrétienne du ciel, et les eût mêlés aux conceptions les plus spirituelles de l'Évangile, sans grand souci de se mettre d'accord avec lui-même. Nous aurions donc encore affaire à des sources juives ou judaïsantes, altérées et transformées, mais insuffisamment, par une élaboration chrétienne. Ainsi* Vischer, Pfleiderer, Sabatier, Schmidt, *etc.* Völter *fait un partage entre Cérinthe (XXI, 1-13; 15-21; XXII, 4-6) et l'Éditeur sous Trajan (XXI, 14; 22.27; XXII, 1-2), plus des interpolations dans Cérinthe, XXI, 9 et XXII, 3;* Weyland *reconnaît* ℵ (juif, sous Titus) *dans XXI, 9b-27 et XXII, 1-6, laissant à l'éditeur chrétien 9a et 14b;* Spitta *trouve la fin de* J² *(sous Pompée), mais attribue au rédacteur (chrétien, sous Trajan)*

*des modifications dans XXI, 9, 14, 22, 23, 27; XXII, 1, ainsi que la paternité de XXII,* $3^{b}$-7. Joh. Weiss *donne à Q, juif, XXI, 9-13; 15-27; XXII, 1-2, et à l'* « *Éditeur* » *XXI, 14; XXII, 6-7, laissant à Jean d'Asie XXII, 3-5.* Calmes *considère XXI, 3-11a comme un développement intercalé entre deux parties d'un même récit, avec des interpolations rédactionnelles, d'une couleur plus universaliste que l'original, au début de XXII.* Bousset *présume, sous toutes réserves, que l'auteur a utilisé des fragments de la même source juive qui est apparue aux chapp. XVII-XVIII, joints à XXI par la figure spécifique de l'* « *Ange révélateur* » *qui n'apparaît point ailleurs, si ce n'est IX, 1-XI, 13, et dans les deux passages XIX, 9-10 et XXII, 6-9. Quant à* Erbes, *à* Bruston *et à* Charles, *ils ne cherchent pas de source juive; mais, pour le premier, XXI, 5-27; XXII, 1-2, appartient à l'Apoc. de 80; XXII, 3-25 à celle de 62. Bruston fait de XXI, 9-XXII, 5 l'œuvre du dernier rédacteur, et Charles a une théorie très curieuse : Jean serait mort sans avoir achevé son livre quand il l'eut écrit jusqu'à XX, 3; il laissait des notes éparses qu'eût ensuite juxtaposées, dans l'ordre qu'il croyait bon,* « *un fidèle mais inintelligent disciple* ». *Ce malencontreux rédacteur eût brouillé deux visions, en réalité très distinctes : l'une, dans l'idée de Jean, se rapportait à la Jérusalem du Millénaire, — car Jean était chiliaste, — descendue du ciel avant la destruction de la terre actuelle, quand il y aurait encore du mal en ce monde et des nations à évangéliser; elle comprendrait XXI, 9-fin; XXII, 2, 14-15, 17; l'autre avait pour objet la Jérusalem vraiment céleste, où les bienheureux habiteront après la consommation de toutes choses (XXI,* $5^{a}$, $4^{d}$, $5^{b}$; *1-*$4^{abc}$; *XXII, 3-5). Le disciple aurait bouleversé tout l'ordre des chapitres XX-XXII, et fondu les deux visions, pour n'arriver qu'à une intolérable confusion, à une description où abondent les traits contradictoires* (Charles, An Attempt to recover the original order of the text of Revelation, xx, 4-xxii. — Proceedings of the British Academy, vol. VII, Oxford, 1915). *Sans rappeler toutes les raisons qui établissent à nos yeux que saint Jean n'était pas millénariste, contentons-nous de faire remarquer à l'éminent critique que la* « *Nouvelle Jérusalem* » *de XXI, 2 s'appelle* « *la Fiancée* » *et* « *descend du ciel* » *tout aussi bien que celle de XXI, 9-10; que XXII, 17, parlera d'une* « *Fiancée* », *qui est l'Église du temps et de tous les temps; enfin que Jean aurait bien dû, dans ses notes, distinguer par quelque désignation spéciale ces deux Jérusalem futures, et indiquer de manière ou d'autre que la première des deux devait être enlevée de terre, ou détruite, avant le Jugement général.*

*Toutes ces étroitesses d'interprétation, ou ces fantaisies de critique, résultent de ce qu'on ne comprend pas assez l'élasticité des symboles de Jean, ni ses récapitulations, ni l'ampleur divine de ses vues; on cherche l'unité matérielle là où il n'y avait que des concepts analogiques. Quant à nous, qui avons suivi la même ligne que l'excellent commentaire de* Swete, *répétons la réflexion de* Bossuet *sur XXII, 2 : s'il y a, pour peindre la Jérusalem céleste, des traits qui* « semblent marquer... l'Église présente, c'est que c'est la même. Les remèdes dont se sert l'Église qui est sur la terre viennent d'en haut, et toute la gloire que les gentils convertis y apportent est transportée dans le ciel ».

*Une fois reconnu le sens général et la portée de la description, il y reste à résoudre bien des difficultés de détail, surtout si l'on veut déterminer la forme architecturale de la Cité future* (Exc. xxxix). *Le tout est écrit, comme le chap. XVIII, avec une somptueuse imagination d'Oriental, ou de Juif de la Diaspora. Mais, dans cette peinture paradisiaque, la couleur johannique reste très accusée, et Joh. Weiss le reconnaît dans son commentaire; les images, à l'imitation d'Ezéchiel, et d'apocalyptiques antérieurs, sont en grande partie empruntées au Paradis terrestre de la Genèse, et coïncident avec celles des promesses faites aux Églises d'Asie dans les premiers chapitres; ainsi les dernières pages de l'Apocalypse rejoignent les premières, ce qui est un bon signe d'unité de main, et les dernières du dernier livre de notre Bible nous ramènent aux premières du premier livre, comme le fera encore le quatrième Évangile, dans son*

*Prologue. « Ecce facio novissima sicut prima »; image mystique de cette haute vérité, que l'économie de la Rédemption a rétabli, en mieux, le premier plan du Créateur pour le bonheur des hommes.*

*D'ailleurs, en ces pages, l'enseignement directement dogmatique est voilé sous les figures. Nous verrons, avec les explications du commentaire, la Trinité résidant au ciel, et donnant la joie aux élus par une vision face à face. Nous trouverons même, clairement indiqué, ce qu'on appelle aujourd'hui les quatre notes de l'Église : unité, sainteté, catholicité, apostolicité.*

*Ainsi se divise le texte :*

I. *L'Ange montre à Jean la descente de Jérusalem* (*XXI*, 9-10).

II. *Description de la Jérusalem nouvelle* (*XXI, 11-23*) *: 1° son éclat, dû à la présence de Dieu* (*11*)*; 2° sa structure extérieure, « catholicité » et « apostolicité »* (12-14); *3° ses dimensions géométriques, mesurées par l'Ange révélateur, qui sont l'emblème de son « unité » indéfectible* (*15-17*)*; 4° les matériaux précieux de sa construction, image du bonheur lumineux et varié qui la remplit* (*18-21*)*; 5° la présence personnelle et sensible de Dieu et de l'Agneau dans le ciel* (22-23).

III. *Ce que cette Jérusalem est pour ses habitants* (*XXI, 24-XXII, 5*) *: 1° dans la vie présente : α) son accès ouvert à tous, « catholicité »* (*24-26*)*, et sa pureté* (27), *ou sa « sainteté »; β) son fleuve des eaux de la vie* (*grâce et Saint-Esprit*) *et ses arbres qui guérissent les nations* (*XXII, 1-2*)*, encore la « sainteté »; 2° dans la vie future : pureté parfaite, vision béatifique, jour divin et éternel, éternelle royauté* (*XXII*, 3-5).

## I. UN ANGE MONTRE A JEAN LA JÉRUSALEM NOUVELLE DESCENDANT DU CIEL (XXI, 9-10).

C. XXI. 9. Καὶ ἦλθεν *εἷς *ἐκ τῶν ἑπτὰ ἀγγέλων τῶν ἐχόντων τὰς ἑπτὰ φιάλας *τῶν γεμόντων τῶν ἑπτὰ πληγῶν τῶν ἐσχάτων, καὶ ἐλάλησεν *μετ' ἐμοῦ λέγων· Δεῦρο, δείξω σοι *τὴν νύμφην *τὴν γυναῖκα τοῦ ἀρνίου. 10. Καὶ ἀπήνεγκέν με ἐν πνεύματι ἐπὶ ὄρος μέγα καὶ ὑψηλόν, καὶ ἔδειξέν μοι τὴν πόλιν τὴν *ἁγίαν Ἱερουσαλὴμ καταβαίνουσαν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, 11 ἔχουσαν τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ...

**A. B. 9.** εἷς pour τις (Int., c. x, § II). — ἐκ partitif (Int., c. v, § II), omis dans de nombreux *And.* — τῶν γεμόντων (corrigé en [τὰς] γεμούσας dans la *rec. K.* et beaucoup d'*And.*) est un singulier défaut d'accord, causé sans doute par le voisinage d'ἀγγέλων; il dénote une telle précipitation, qu'on dirait que l'auteur ne s'est pas même relu (Int., c. xiii, fin). — ἐλάλ. μετ. v. Int., c. x, § II. — τὴν γυν. est placé avant τὴν νύμφην dans la *rec. K*, ou après ἀρνίου dans quelques *And.*; à cause de ces fluctuations, *Bousset* veut y voir une glose. — Cfr. xv, 1, 6; xvii, 1, pour les Anges des Coupes; — cfr. « noces de l'Agneau » xix, 7, et le fameux passage *Eph.* v, 25-suiv. sur l'union conjugale du Christ et de l'Église.

**C. 9.** Ce verset correspond absolument à xvii, 1, pour la mise en scène et les mots eux-mêmes. Il se peut que ce soit le même Ange, qui, au ch. xix, 9, après avoir montré la ruine de Babylone, faisait allusion aux noces de l'Agneau. La « Fiancée » est l'antithèse de la Courtisane. Jérusalem est à la fois « fiancée » et « épouse »; ce dernier mot peut fort bien n'être pas une glose, mais ces deux termes unis exprimeraient la pureté virginale et perpétuelle de l'Épouse mystique, de même que la Sainte Vierge, dans une leçon probablement authentique de *Luc*, ii, 5, et admise de *Soden*, est appelée μεμνηστευμένῃ... γυναικί (si on ne lit dans Luc que ἐμνηστευμένῃ, la portée de l'expression reste la même, puisque la sainte Vierge était certainement mariée).

C. XXI. 9. Et il vint un des sept Anges qui avaient les sept coupes remplies des dernières plaies, et il conversa avec moi, disant : « Arrive! je te montrerai la FIANCÉE, l'ÉPOUSE DE L'AGNEAU. » 10. Et il m'emmena en esprit sur une montagne grande et élevée, et il me montra la Ville Sainte Jérusalem, qui descendait du ciel, 11, ayant la gloire de Dieu.

——— **A. B. 10.** μεγάλην καί ajouté devant ἁγίαν, *And.* cfr. XI, 8. — La « nouvelle Jérusalem », voir pour les parallèles l'Excursus précédent.

**C. 10.** La « montagne », symbole mystique : Jérusalem sera comme l'Acropole de la création nouvelle, attirant de loin tous les hommes, et fondée pour l'éternité; cfr. *Mat.* V, 14 : « Vous êtes la lumière du monde. Une ville ne peut être cachée si elle est fondée sur une montagne. » Peut-être le contraste est-il voulu avec le « désert » où apparut la Courtisane, XVII, 3. *Apringius* · « in fidei altitudine elevatur ». — Nous verrons que cette ville a de telles dimensions qu'elle ne pourrait tenir sur une montagne terrestre; ce n'est donc pas, et ce ne sera jamais une cité matérielle.

Jean abandonne ici la figure de la Fiancée pour ne plus traiter Jérusalem que comme une ville (cfr. *IV Esd.* XIII, 35-36. Voir EXC. XXXVIII).

## II. DESCRIPTION DE LA JÉRUSALEM NOUVELLE

(XXI, 11-2 3).

C. XXI. 11. (... ἔχουσαν τὴν δόξαν *τοῦ θεοῦ·) ὁ φωστὴρ αὐτῆς ὅμοιος λίθῳ τιμιωτάτῳ, ὡς λίθῳ ἰάσπιδι κρυσταλλίζοντι· 12 *ἔχουσα τεῖχος μέγα καὶ ὑψηλόν, ἔχουσα πυλῶνας δώδεκα, *καὶ ἐπὶ τοῖς πυλῶσιν ἀγγέλους δώδεκα, καὶ ὀνόματα ἐπιγεγραμμένα, ἅ ἐστιν τῶν δώδεκα φυλῶν *υἱῶν Ἰσραήλ. 13. *ἀπὸ ἀνατολῆς πυλῶνες τρεῖς, καὶ ἀπὸ βορρᾶ πυλῶνες τρεῖς, καὶ ἀπὸ νότου πυλῶνες τρεῖς, καὶ ἀπὸ δυσμῶν πυλῶνες τρεῖς. 14. Καὶ τὸ τεῖχος τῆς πόλεως *ἔχων *θεμελίους δώδεκα, καὶ ἐπ' αὐτῶν δώδεκα ὀνόματα τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῦ ἀρνίου.

15. Καὶ ὁ λαλῶν μετ' ἐμοῦ εἶχεν μέτρον κάλαμον χρυσοῦν, ἵνα μετρήσῃ τὴν πόλιν καὶ τοὺς πυλῶνας αὐτῆς *καὶ τὸ τεῖχος αὐτῆς. 16. Καὶ ἡ πόλις *τετράγωνος κεῖται, καὶ τὸ μῆκος αὐτῆς ὅσον τὸ πλάτος. Καὶ ἐμέτρησεν τὴν πόλιν τῷ καλάμῳ ἐπὶ σταδίων δώδεκα χιλιάδων· τὸ μῆκος καὶ τὸ πλάτος καὶ τὸ ὕψος αὐτῆς ἴσα ἐστίν. 17. Καὶ ἐμέτρησεν τὸ τεῖχος αὐτῆς ἑκατὸν *τεσσεράκοντα τεσσάρων πηχῶν, μέτρον ἀνθρώπου, ὅ ἐστιν ἀγγέλου.

**A. B. 11.** ℵ, *g*, *Irénée* portent τὴν δόξαν ἀπὸ τοῦ θεοῦ, ce qui change le sens; cfr. plus bas, v. 23. ἡ δόξα τοῦ θ. ἐφώτισεν αὐτην.

**C. 11.** La Jérusalem céleste possède la « gloire de Dieu » c'est-à-dire la divine présence; et déjà cet état est commencé pour chaque âme fidèle, qui, réfléchissant cette gloire, peut marcher de clarté en clarté, comme le dit si magnifiquement saint Paul, II *Cor.* III, 18. L'éclat (φωστήρ) — ou peut être le « luminaire » — de la Cité sainte, c'est son témoignage, son enseignement, ses sacrements, les vertus de ses saints (*Swete* et les catholiques).

——— **A. 12.** Noter le retour au nominatif, ἔχουσα (INT., c. x, § II), qui équivaut ici au verbe fini. — Καὶ ἐπὶ τοῖς πυλ. ἀγγ. δώδ. omis A, deux ou trois *And.*, *syr*$^{gw}$, *fuld.*, par homoioteleuton. — υἱῶν sans article, comme VII, 4.

**B. C. 12.** Toute la description qui suit, jusqu'au v. 23, paraît être calquée sur la fin d'*Ezéchiel* XLVIII, 30-35, qui donne les mesures de l'enceinte de Jérusalem restaurée; mais elle est beaucoup plus riche, colorée et profonde de sens que le modèle. Les Anges qui veillent aux portes peuvent être une figure inspirée d'*Is.* LXII, 6 : « Sur tes murailles je placerai des veilleurs. » *Ezéchiel* dit aussi XLVIII, 31 : « Les portes de la ville prendront les noms des tribus d'Israël. » Saint Jean a eu sans doute en vue l'Israël spirituel, ou bien, s'il parle ici de l'Israël historique, et plus bas (v. 14) des « Douze Apôtres », il a voulu montrer l'union de l'Ancien et du Nouveau Testament; en tout cas, l'enseignement de ces versets, c'est l'universalité, la « catholicité » de la Jérusalem céleste, idée qui sera complétée dans la péricope suivante, XXI, 24-26; XXII, 2.

——— **A. B. C, 13.** ἀπό marquant la direction, INT., c. x, § II. Pour *André*, le nombre « trois » marque la Trinité.

——— **A. B. 14.** ἔχων, masculin pour le neutre (INT., c. x, § II), leçon de A, Q, P, al. *Tisch.*, *W-H*, *Nestle*, omis ℵ*, al., remplacé par ἔχον (ℵ$^{c}$, *And.*, *Aréthas*, al, *Soden*), lailleurs εἶχε (α1573-38-2020). — θεμέλιος est un adjectif, pris ici substantivement, au lieu de θεμέλιον, « fondement »; cfr. *Eph.* II, 20 : ἐποικοδομηθέντες ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τῶν

C. XXI. 11. (... ayant [en elle] la gloire de Dieu); son éclat [est] pareil à une pierre très précieuse, comme à une pierre de jaspe crystallin. 12. Elle a un mur grand et élevé, elle a douze portes, et sur les portes, douze anges, et des noms inscrits, qui sont [ceux] des douze tribus des fils d'Israël. 13. Du côté de l'Orient trois portes, et du côté du Nord trois portes, et du côté du Midi trois portes, et du côté de l'Occident trois portes. 14. Et le mur de la ville a douze fondements, et sur eux douze noms, [ceux] des douze apôtres de l'Agneau.

15. Et celui qui parlait avec moi avait une mesure, un roseau d'or, afin de mesurer la ville et ses portes et son mur. 16. Et la ville repose [sur une base] quadrangulaire, et sa longueur [est] telle que la largeur. Et il mesura la ville avec le roseau : douze mille stades; la longueur et la largeur et sa hauteur sont égales. 7. Et il mesura son mur : cent quarante-quatre coudées, mesure d'homme, c'est-à-dire d'ange.

ἀποστόλων καὶ προφήτων, ὄντος ἀκρογωνιαίου αὐτοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ; et *Heb.* XI, 10 ἐξεδέχετο γὰρ τὴν τοὺς θεμελίους ἔχουσαν πόλιν, ἧς τεχνίτης καὶ δημιουργὸς ὁ θεός. — ἀποστόλων, cfr. la promesse à Pierre, *Mat.* XVI, 18.

**C. 14.** Ces fondements sont donc supposés visibles, puisqu'on peut lire les noms qui y sont inscrits. On peut se représenter la muraille reposant sur douze assises, ou exhaussée sur douze gradins; ou bien chacune des sections de mur, déterminées respectivement par les douze portes, repose sur un seul bloc de maçonnerie, qui porte le nom d'un Apôtre. C'est que tout l'enseignement de l'Église est fondé sur celui des Douze : apostolicité.

——— **A. B. C. 15.** καὶ τὸ τεῖχος αὐτῆς omis *rec. K.* — Pour cette mesure opérée par l'Ange, symbole en ce passage de l'immutabilité de la volonté divine, qui ne restreindra jamais les vastes dimensions de la Cité, voir XI, 1-2; et cfr. *Ezéch.* XL, 3, 48; XLI, etc.; *Zach.* II, 1-5.

——— **A. B. 16.** τετράγωνος κεῖται veut dire que la base est quadrangulaire, plus précisément carrée; car jamais τετράγωνος n'a signifié « cubique ». Cfr. *Ezéchiel* XLV, 2; XLVIII, 16-20.

**C. 16.** 12.000 stades font environ 1.500 kilomètres; est-ce le périmètre ou seulement le côté? Dans tous les cas, c'est une mesure énorme, qui démontre bien que cette Jérusalem ne peut descendre que figurativement sur une montagne terrestre. Il semblerait qu'elle ait la forme — assez surprenante — d'un cube, et c'est ainsi qu'on l'entend en général; mais on pourrait aussi bien penser que la cité, enveloppant le sommet d'une montagne, s'élève en pyramide pentaédrique, dont la hauteur est égale au côté de la base carrée; sa silhouette rappellerait ainsi celle de monuments babyloniens bien connus (v. Exc. XXXIX).

——— **A. 17.** Forme τεσσεράκοντα de ℵ, A, C, plus loin τέσσαρας. (INT., c. X, § II). — μέτρον ἀνθρώπου (cfr. XVIII, 18 ἀριθμὸς ἀνθρ.) ὅ ἐστιν ἀγγέλου, est pour nous bien difficile à comprendre. L'Ange se sert de la même mesure que les hommes; est-ce parce qu'il est leur σύνδουλος? (*Swete*).

**C. 17.** Une hauteur de 144 coudées, c'est au plus 70 mètres. Si la cité a la forme d'un cube, il y aurait une étrange disproportion entre l'enceinte et l'intérieur. Est-ce parce que la cité serait originairement le monde stellaire et son mur le zodiaque? (*Bousset*, al.). Si la forme est pyramidale, tout s'explique (Exc. XXXIX).

——— **A. B. 18.** ἐνδώμησις ou ἐνδόμησις hellénistique signifie construction, matériaux

18. Καὶ ἡ *ἐνδώμησις τοῦ τείχους αὐτῆς ἴασπις, καὶ ἡ πόλις χρυσίον καθαρὸν ὅμοιον ὑάλῳ καθαρῷ. 19. Οἱ θεμέλιοι τοῦ τείχους τῆς πόλεως παντὶ λίθῳ τιμίῳ κεκοσμημένοι· ὁ θεμέλιος ὁ πρῶτος ἴασπις, ὁ δεύτερος σάπφειρος, ὁ τρίτος χαλκηδών, ὁ τέταρτος σμάραγδος, 20. ὁ πέμπτος σαρδόνυξ, ὁ ἕκτος σάρδιον, ὁ ἕβδομος χρυσόλιθος, ὁ ὄγδοος βήρυλλος, ὁ ἔνατος τοπάζιον, ὁ δέκατος χρυσόπρασος, ὁ ἑνδέκατος ὑάκινθος, ὁ δωδέκατος ἀμέθυστος. 21. Καὶ οἱ δώδεκα πυλῶνες δώδεκα μαργαρῖται· *ἀνὰ εἷς ἕκαστος τῶν πυλώνων ἦν ἐξ ἑνὸς μαργαρίτου· καὶ ἡ πλατεῖα τῆς πόλεως χρυσίον καθαρὸν ὡς ὕαλος διαυγής.

22. Καὶ ναὸν οὐκ εἶδον ἐν αὐτῇ· ὁ γὰρ κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ ναὸς αὐτῆς ἐστιν, καὶ τὸ ἀρνίον. 23. Καὶ ἡ πόλις οὐ χρείαν ἔχει τοῦ ἡλίου οὐδὲ τῆς σελήνης, ἵνα φαίνωσιν αὐτῇ· ἡ γὰρ δόξα τοῦ θεοῦ ἐφώτισεν αὐτήν, καὶ ὁ λύχνος αὐτῆς τὸ ἀρνίον.

employés à une construction, de ἐνδομέω; le sens classique était « digue » pour la protection d'un port; — « verre pur », cfr. le « cristal », XXI, 11 et IV, 6; XV, 2 l'océan céleste.

—— **A. B. 19-20.** Diverses variantes orthographiques dans les noms des pierres. Cfr. pour cette joaillerie *Ex.* XXVIII, 17-20 et *Ezéch.* XXVIII, 13. *Bousset* cherche à expliquer l'ordre des pierres précieuses par l'énumération de l'Exode, en disposant les noms sur trois colonnes de quatre, en déplaçant une colonne, et faisant une lecture « boustrophédique », de droite à gauche, puis de gauche à droite; c'est bien compliqué. D'ailleurs χαλκηδών, χρυσόπρασος, ὑάκινθος et σαρδόνυξ ne se trouvent pas dans l'énumération des LXX, ni ailleurs dans la Bible grecque, où ὑάκινθος n'est pas le nom d'une pierre. L'idée d'une construction en pierres précieuses vient d'*Isaïe,* LIV, 11, cfr. *Tob.* XIII, 16; et les noms, en partie de la description du pectoral du grand-prêtre (*Ex.*) et des ornements du roi de Tyr (*Ezéch.*).

**C. 19-20.** Il ne semble pas que les assises ou les gradins soient faits eux-mêmes de pierreries, mais plutôt qu'ils en sont ornés, recouverts. Chacune de ces pierres pouvait avoir dans l'esprit de saint Jean un sens symbolique; les anciens et les médiévaux l'ont cherché, et réparti les pierres entre les Apôtres, les vertus, etc. Spéculations trop compliquées et incertaines dans le détail pour que nous les reproduisions ici. Pour les sens possibles, on peut voir *Pline*, Hist. nat. XXXVII, al. Quant à l'identification des pierreries, elle peut se faire approximativement. Le « jaspe » (cfr. *Is.* LIV, 12) est, pensons-nous, le jaspe vert (v. IV, 3, **C.**). Le « saphir » des anciens serait probablement notre lapis-lazuli. La « chalcédoine » (*Pline,* H. N. XXXVIII, 18) est une pierre verte et chatoyante comme la queue des paons ou la gorge des pigeons. L' « émeraude » est connue. Le « sardonyx » est une variété d'onyx où le blanc se mêle au rouge; Pline le compare à la chair autour de l'ongle humain, qui est d'un beau rose quand on le regarde par transparence devant une lumière. La « sardoine » est la cornaline, d'un rouge foncé demi-transparent. Le « chrysolithe » est peut-être un béryl jaune. Le « béryl », différent de l'émeraude, est vert de mer (*Pline,* ibid., 20). La « topaze » est vert doré. L'ancien « chrysoprase » (*Pline,* ibid., 32), d'un vert plus pâle que le béryl. L'« hyacinthe » est peut-être notre saphir, avec son bleu magnifique. L' « améthyste » est violette. L'harmonie de ces couleurs, où la grâce et l'opulence se mêlent, leur ensemble lumineux, gai et tendre, n'éveille que des idées de joie, de fraîcheur, de repos, et leur choix est bien du même coloriste qui a dépeint le trône de Dieu au ch. IV. C'est le violet et le bleu (améthyste, hyacinthe, saphir); le rouge (sardonyx, sardoine); le vert et le jaune d'or (jaspe?, chalcédoine, émeraude, béryl, topaze, chrysoprase). Prises toutes ensemble, elles rappellent l'arc-en-ciel et font à la Cité céleste une ceinture d'une variété et d'une richesse incomparables; elles peuvent signifier la diversité des dons

18 Et les matériaux de son mur sont de jaspe, et la ville [est] de l'or pur pareil à du verre pur. 19. Les fondements du mur de la ville ont été ornés de toute pierre précieuse; le premier fondement [n'est que] jaspe, le deuxième saphir, le troisième chalcédoine, le quatrième émeraude, 20 le cinquième sardonyx, le sixième cornaline, le septième chrysolithe, le huitième béryl, le neuvième topaze, le dixième chrysoprase, le onzième hyacinthe, le douzième améthyste. 21. Et les douze portes [sont] douze perles; chacune des portes respectivement était d'une seule perle; et la place (*ou* les rues) de la ville, [c'est] de l'or pur comme du verre transparent.

22. Et de temple, je n' [en] vis pas en elle; car le Seigneur Dieu le Tout-Puissant en est le temple, ainsi que l'Agneau. 23. Et la ville n'a pas besoin du soleil ni de la lune, pour qu'ils brillent sur elle; car la gloire de Dieu l'a illuminée, et son flambeau [est] l'Agneau.

de la grâce et des vertus des bienheureux. Chaque fondement, comme chaque pierre, observe *Swete*, garde dans cette Jérusalem son individualité et son éclat spécial.

—— **A. B. C. 21.** ἀνὰ distributif (Int., c. x, § II). — ὡς ajouté devant ἐξ ἑνὸς μαργ. d'*Is.* dans Q, P, quelques *And.* — « Perle », cfr. les portes en rubis d'*Is.* liv, 12. Dans le *tr. Baba bathra,* 75[b], R. Jochanan parle de perles excavées, longues et larges de trente aunes, que Dieu utilisera pour faire les portes de la cité future. *Gressmann* (p. 223) pense à propos de ces rues ou de ces places d'or transparent à la voie des dieux mythiques, et à la voie de procession de Mardouk, entre Babylone et Borsippa.

—— **B. C. 22-23.** Rien n'indique ici un changement de source, et l'idée que l'Agneau est la lumière de cette cité démontre suffisamment l'origine chrétienne du tout (cfr. xxii, 5, d'après *Is.* lx, 19-20; rapprocher aussi le dernier verset d'*Ezéch.* xlviii, 35 : « Et le nom de la ville sera désormais : Jahweh est là ».) Dieu et l'Agneau sont encore une fois mis sur pied d'égalité, comme vii, 9-suiv.; xiv, 4; xxii, 1-suiv. C'est la cité tout entière qui est devenue leur temple; il n'y a pas de place en elle où leur présence soit moins immédiate ou sensible qu'ailleurs. Ce trait-là se rapporte plus spécialement à l'Église du ciel, après la résurrection; le Temple et les autels qu'on y voyait auparavant (ch. viii, 3; xi, 19) n'ont plus de raison d'être, car le temps de l'intercession est fini.

Les versets 24-27 sont une reproduction libre d'*Is.* lx, 19-21. Aussi y trouverait-on de nombreux parallèles rabbiniques, inutiles à citer.

### Exc. xxxix. — ORIGINES TRADITIONNELLES ET FORME DE LA JÉRUSALEM CÉLESTE.

Il est possible, nous ne songeons pas à le contester, que l'idée première d'une ville surnaturelle soit à chercher dans la Cité des dieux babylonienne, sur la montagne du Nord (cfr. l'Olympe); ou plutôt encore, que son prototype soit la ville qui repose sur la voûte du ciel, ou la voûte du ciel elle-même, par laquelle Jean, après les autres apocalyptiques, a déjà figuré l'habitation éternelle du Tout-Puissant (ch. iv). Ainsi s'expliquerait la forme carrée : les quatre points cardinaux. Pour *Boll* (p. 39-suiv.), il n'est pas douteux que les θεμέλιοι = στοιχεῖα

= ζῴδια (d'après *Diogène Laërce*, VI, 2 et l'étude d'*O. Lagercrantz*, « Elementum », pp. 41, 54, 62-suiv.) soient le zodiaque, comme le « fleuve » dont il sera question est la Voie lactée. *Bousset*, ad loc. et *Gressmann* (*Urspr.* pp. 114, 166) voient même dans les Douze Anges des portes un souvenir des Douze dieux zodiacaux, et Gressmann les compare aux douze « Taxiarques » d'*Hen. éth.* LXXXII. Mais, quoi qu'il en soit, Jean n'avait plus tout cela dans l'esprit, et n'entendait présenter que des symboles; ses sources immédiates paraissent avoir été seulement les descriptions de la Jérusalem renouvelée dans *Isaïe* et *Ezéchiel*, avec des traits du Paradis de la Genèse (v. *infra*).

La plus grande difficulté est de se représenter la forme d'une ville dont les trois dimensions sont égales. On comprendrait la forme cubique, dérivée de la sphérique, pour la cité des étoiles; mais là il n'y a plus d'astres, plus même de soleil et de lune (XXI, 23). Il est bien dit de la nouvelle Jérusalem (*Baba bathra*, 75) qu'elle aura trois milles dans ses trois dimensions. D'autre part, le cube était pour les Grecs l'emblème de la solidité inébranlable. Le pythagoricien Philolaos et Proclus faisaient de la terre un cube. Aux Juifs cette figure rappelait la forme du Saint des Saints ; toute la ville serait ainsi le sanctuaire de Dieu, qu'il remplit comme il était censé remplir le « Débir » ; le mur, d'une hauteur si disproportionnée, si minime en comparaison, ne serait plus alors qu'une ceinture d'ornement, et non une enceinte de protection. Mais comment arriverait-on jamais à se représenter une ville cubique? Et comment y disposer un fleuve, des rues, des arbres? Il faudrait alors voir dans ces traits inconciliables les « disjecta membra » de traditions diverses, ou bien penser que la vision n'a pas été « imaginative », que toute la description, impossible à reproduire plastiquement, est « pensée » plutôt que « vue ».

Certes cela n'est pas inadmissible à priori. Mais nous croyons qu'il y a une solution meilleure. Jean, malgré son goût des mesures précises, reste dans le vague et l'embarras des expressions quand il doit fixer la forme et la position respective des objets qu'il groupe; ainsi pour les quatre Animaux autour du trône (IV, 6[b]), les têtes et les cornes; ici, au verset XXI, 16, sa manière de parler convient aussi bien à une pyramide à base carrée qu'à un cube. La forme pyramidale exprime aussi bien la solidité; un allégoriste pouvait penser aux pyramides d'Égypte, ces « demeures d'éternité » et conserver peut-être un souvenir traditionnel de la « ziggourat » assyrienne; de plus le prophète d'Asie Mineure se rappelait certainement la splendide ville qu'il a tant louée, l'aimable Smyrne, qui alors, plus étendue et compacte qu'aujourd'hui, grimpait en amphithéâtre, avec sa « rue d'or », jusqu'à l'Acropole occupant le sommet du Pagus.

Si l'on admet notre hypothèse, le crayon peut sans peine tracer la silhouette de la céleste Jérusalem. C'est une ville d'une régularité géométrique, qui recouvre le sommet d'une immense montagne figurant toute la terre, ou plutôt toute la création, matérielle et spirituelle. En bas, une muraille l'entoure de l'éclat et du chatoiement de ses pierreries, emblème étalé aux yeux de l'univers de toutes les vertus et de toutes les richesses qu'elle renferme. Par-dessus la crête du mur s'élève jusqu'à l'infini la masse dorée et crystalline des constructions, des rues, jusqu'au sommet, où probablement repose le trône de Dieu et de l'Agneau (XXII, 1). Malgré la limpidité des couleurs, l'aspect en serait encore trop minéral, et pourrait rappeler le fantastique et dur « Rêve parisien » de Baudelaire;

mais la douceur de la vie vient l'égayer : il y a des arbres, ceux du Paradis, et aussi de l'eau (péricope suivante). Le fleuve part du trône, c'est-à-dire du sommet de la montagne ; cela n'est sans doute pas pris dans la nature, mais peut se représenter. Le cours des eaux ne sera pas trop torrentiel, si on se figure les « eaux de la vie » coulant en spirale sur les flancs, ou faisant de nombreux méandres avec les rues, au milieu des bosquets. Enfin toute la cité brille de sa propre lumière, pénétrée qu'elle est de la « gloire de Dieu » et des rayons qui émanent de l'Agneau.

Telle est, du moins, l'image qui nous satisfait le mieux ; rien, dans le texte, ne s'oppose à ce qu'on l'adopte. Mais le « cube » allégorique, je ne sais pas quel paysagiste ou quel géomètre arrivera à se l'imaginer.

## III. LA JÉRUSALEM CÉLESTE ET L'HUMANITÉ

(XXI, 24-XXII, 5).

C. XXI. 24. Καὶ *περιπατήσουσιν τὰ ἔθνη διὰ τοῦ φωτὸς αὐτῆς, καὶ οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς *φέρουσιν τὴν δόξαν *αὐτῶν εἰς αὐτήν. 25. Καὶ οἱ πυλῶνες αὐτῆς *οὐ μὴ κλεισθῶσιν ἡμέρας, νὺξ γὰρ οὐκ *ἔσται ἐκεῖ· 26. καὶ *οἴσουσιν τὴν δόξαν καὶ τὴν τιμὴν τῶν ἐθνῶν εἰς αὐτήν 27. Καὶ *οὐ μὴ εἰσέλθῃ εἰς αὐτὴν *πᾶν κοινὸν καὶ *ὁ ποιῶν βδέλυγμα καὶ ψεῦδος, *εἰ μὴ οἱ γεγραμμένοι ἐν τῷ βιβλίῳ τῆς ζωῆς *τοῦ ἀρνίου. XXII. 1. Καὶ ἔδειξεν μοὶ ποταμὸν ὕδατος ζωῆς λαμπρὸν ὡς κρύσταλλον, ἐκπορευόμενον ἐκ τοῦ *θρόνου τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ἀρνίου. 2. Ἐν μέσῳ τῆς πλατείας αὐτῆς καὶ τοῦ ποταμοῦ

**A. B. 24.** περιπατήσουσιν et tous les autres verbes, jusqu'au v. 27, sont au futur, ou indiquent le futur par οὐ μή, excepté φέρουσιν. — τῶν ἐθνῶν pour αὐτῶν, *rec. K.* — Cfr. *Ps.* LXXII, 10; *Is.* LIX, 23; LX, 3, 5-7; aussi *Is.* II, 2-3, al.

**A. B. 25.** οὐ μὴ κλ. v. INT. c. X, § II, et *supra*, 24 **A. B.** — νὺξ γὰρ κτλ, sera répété XXII, 5; cfr. *Is.* LX, 20, et, avec une portée différente, *Zach.* XIV, 7. — Pour l'ensemble et le sens, *Is.* LX, 11. — L'expression de ce verset est fortement elliptique : « Les portes ne seront pas fermées de jour, [c'est-à-dire jamais], car là ne sera point de nuit »; ou bien ἡμέρας = parce qu'il fera jour, [ἀεὶ οὔσης]ἡμέρας.

**B. 26.** Cfr. *Is.* LX, 5, 11.

**A. B. 27.** οὐ μὴ πᾶν..... καὶ ὁ ποιῶν, sent l'hébraïsme (INT. c. X, § II). — εἰ μὴ a ici le sens plus rare de « mais seulement ». — ποιοῦν pour ὁ ποιῶν, dans Q-α1070-**046**, et de nombreux *And.* — τοῦ ἀρνίου manque dans le texte d'*Irénée*. — « Livre de vie de l'Agneau », cfr. XIII, 8 (manque *Irénée* également) — « Rien d'impur n'entrera », cfr. *Is.* XXXV, 8; LII, 1; *Ezéch.* XLIV, 9. — βδέλυγμα, cfr. *Apoc.* XVII, 4, 5, et *Luc* XVI, 15, aux Pharisiens : ὑμεῖς ἐστε οἱ δικαιοῦντες ἑαυτοὺς ἐνώπιον τῶν ἀνθρώπων..... τὸ ἐν ἀνθρώποις ὑψηλὸν βδέλυγμα ἐνώπιον τοῦ θεοῦ; et τὸ βδέλυμα τῆς ἐρημώσεως, expression qui a certainement rapport à l'idolâtrie, *Mat.* XXIV, 15; *Marc* XIII, 14. — ψεῦδος, cfr. *Apoc.* XIV, 5; XXI, 8; XXII, 15; *Joh.* VIII, 44, 55; I *Joh.* I, 6, 10; II, 4, 21, 22, 27; IV, 20; V, 10.

**C. 24-27.** C'est bien ici que les découvreurs de source prétendent relever des traits archaïques inconciliables avec la conception propre de Jean, qui est le « ciel nouveau » et la « terre nouvelle ». La vision de la Jérusalem céleste se serait affaiblie par le mélange d'une autre conception, celle de Jérusalem restaurée sur la terre, et attirant à elle les nations pour les convertir. Nous devons admettre que les deux idées sont là à la fois; mais ce n'est point par inadvertance qu'un rédacteur, ou Jean lui-même, les aurait juxtaposées; s'il traite ses *symboles* avec quelque laisser-aller, il ne met pas une telle négligence à harmoniser ses idées. L'apparente contradiction s'explique au mieux par la transcendance de son concept. Le prophète a en vue les conquêtes de l'Église sur terre, qu'il a déjà figurées par le Millénaire, et la fin de XI, 1-13; ces succès ne sont qu'à leur début, voilà pourquoi il emploie des verbes futurs, car il porte son attention sur leur plein développement, qui est encore à ses yeux très reculé. Les « rois de la terre », qui, en d'autres sections, désignaient les ennemis de l'Agneau, seront alors, du moins en grande partie, ses fidèles. Mais, parce qu'il envisage l'histoire de cette Jérusalem, en ce monde et dans l'autre, comme un tout continu, son regard qui domine tout le déroulement du plan rédempteur, s'étend jusqu'à l'éternité, là où « il n'y aura plus de nuit ». Une telle synthèse lui paraissait toute naturelle, et elle était facilitée par le caractère de ses modèles prophétiques, où la phase terrestre et la phase trans-

C. XXI. 24. Et les nations s'avanceront dans sa lumière, et les rois de la terre portent leur gloire en elle. 25. Et ses portes ne seront jamais fermées de [tout le] jour; car là ne sera point de nuit. 26. Et ils portent en elle la gloire et l'honneur des nations. 27. Et jamais n'entrera en elle rien d'impur, ni celui qui fait abomination et mensonge, mais seulement ceux qui ont été inscrits dans le livre de vie de l'Agneau. XXII. 1. Et il me montra un fleuve d'eau de [la] vie, éclatant comme du cristal, qui sortait du trône de Dieu et de l'Agneau. 2. Dans le milieu de sa place (*ou* de sa rue) et du fleuve, de çà et de là [est] un bois de vie, faisant des fruits douze [fois], à chaque

cendante des « derniers temps » n'étaient jamais distinguées expressément. Les portes de Jérusalem ne sont jamais fermées : dès à présent tous les peuples sont invités à y entrer, et au jour bienheureux de la Résurrection, ils s'y trouveront tous réunis.

Après qu'il a prophétisé ainsi la *catholicité* de l'Église, il commence à parler de sa *sainteté* (v. 27). Cette pureté parfaite ne se réalisera pleinement qu'après la Parousie; jusque-là, d'après les paraboles évangéliques, la moisson demeure mêlée d'ivraie, le filet contient de bons et de mauvais poissons. Jean ne fait pas attention à ce mélange temporaire; la vision ne lui montre que l'Église idéale, le droit plutôt que le fait; dès à présent, l'Église est absolument sainte dans son essence, et, si elle contient dans son corps des membres qui ne sont pas inscrits au « livre de vie de l'Agneau », ceux-là ne sont pas destinés à y demeurer (cfr. I *Joh.* II, 18 : « Ils sont sortis d'entre nous, mais ils n'étaient pas d'entre nous; car s'ils avaient été d'entre nous, ils seraient demeurés avec nous. ») Ce qui est dit là des hérétiques s'applique aussi bien aux pécheurs impénitents, autres Antéchrists ; et le v. XXII, 2 montrera qu'il envisage fort bien la présence dans l'Église de fidèles qui ont besoin de guérison morale. Le v. 27, si tant est qu'il ne parle pas de l'Église triomphante, fondue dans la même perspective que l'autre, se rapporte à ce que les théologiens appellent aujourd'hui « l'âme de l'Église », ou simplement au concept de l'Église dans l'esprit divin, abstraction faite des temps du « devenir » ; plus vraisemblablement, tous ces points de vue sont synthétiquement combinés. Rappelons-nous du reste que Paul et les écrivains du Nouveau Testament, excepté là où ils traitent spécialement de morale, n'envisagent pas volontiers le cas d'un baptisé qui se perdrait en mentant aux promesses de son baptême; tout chrétien, pour être un chrétien vrai, doit espérer fermement qu'il est au nombre des prédestinés; c'est l'esprit de *Rom.* VIII, 29-30 et de beaucoup d'autres passages.

Ces considérations nous paraissent suffire; nous pouvons toutefois en ajouter une autre fort importante. Le βδέλυγμα (*supra* **A-B** 27), ce sont surtout les souillures païennes; le ψεῦδος, c'est avant tout le mensonge à la vérité religieuse, le culte des faux dieux, l'hérésie, l'apostasie formelle ou pratique; et l'impur, le κοῖνον, quand il désigne des hommes, signifie ceux qui restent étrangers aux prescriptions de la religion du salut. Le terme s'appliquait aux Gentils qui n'observaient pas la Loi (cfr. *Act.* X, 12-14; 28). Si l'on prend donc tous ces mots dans le sens strict que leur avait donné l'usage, toute difficulté d'interprétation disparaît : il ne s'agit plus que de la pureté absolue de la doctrine et du culte dans la Jérusalem nouvelle, c'est-à-dire l'Église indéfectible.

——— **A. B. XXII. 1.** στόματος pour θρόνου, dans 1073. — ὑδ. ζωῆς, cfr. VII, 17; XXI, 6; XXII, 17. — « Trône de Dieu et de l'Agneau », cfr. III, 21; VII, 17; et tout le chap. V. — Pour le « fleuve », cfr. *Ezéch.* XLVII, 1-12, Ps. XLVI (XLV), 4 : « Fluminis impetus lætificat civitatem Dei », et *Gen.* II, 9-suiv.

**C. XXII. 1.** Chez Ezéchiel, la rivière sort du roc qui est sous le temple, et va assai-

*ἐντεῦθεν καὶ ἐκεῖθεν *ξύλον ζωῆς *ποιοῦν καρποὺς δώδεκα, κατὰ μῆνα ἕκαστον *ἀποδιδοῦν τὸν καρπὸν αὐτοῦ, καὶ τὰ φύλλα τοῦ ξύλου εἰς θεραπείαν τῶν ἐθνῶν.

3. Καὶ *πᾶν *κατάθεμα *οὐκ *ἔσται *ἔτι. Καὶ ὁ θρόνος τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ἀρνίου ἐν αὐτῇ *ἔσται, καὶ οἱ δοῦλοι αὐτοῦ *λατρεύσουσιν αὐτῷ, 4 καὶ *ὄψονται τὸ πρόσωπον αὐτοῦ, καὶ τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐπὶ τῶν μετώπων αὐτῶν. 5. Καὶ νὺξ οὐκ *ἔσται ἔτι, καὶ οὐκ *ἔχουσιν χρείαν *φωτὸς λύχνου καὶ φωτὸς ἡλίου, ὅτι κύριος ὁ θεὸς *φωτίσει ἐπ' αὐτούς, καὶ *βασιλεύσουσιν εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

nir la Mer Morte; ici elle émane du trône lui-même, placé sans doute au sommet de la pyramide (Exc. XXXIX), et elle arrose toute la Cité de Dieu. L'origine traditionnelle de cette figure, ce sont, à cause des « arbres de vie » du verset suivant, les fleuves de l'Eden; mais le sens est spirituel, et des plus profonds. En premier lieu ressort le rapport de ces eaux avec le baptême, d'où naît la vie. Tous les commentateurs anciens l'ont saisi, en appliquant parfois les eaux vives à la personne du Christ (*Apringius*, alii), ou à la béatitude à laquelle conduit le baptême (*Albert*, al.). Mais, pour *André*, ces eaux représentent le baptême dans la vie présente, et le Saint-Esprit dans la Jérusalem d'en haut. Nous voyons là, avec *Swete*, l'explication la plus exacte, car, dans la littérature johannique, l'eau de la vie signifie à la fois le sacrement de la renaissance, et le don de l'Esprit-Saint (voir *Joh.* VII, 38-39). Autrement, il n'y aurait pas de mention du Saint-Esprit dans la dernière partie de l'Apocalypse, qui se relie si étroitement à la première, où l'Esprit paraît sept fois; et ce serait bien étonnant. Ce fleuve qui a sa source dans le trône où siègent Dieu et l'Agneau, c'est Dieu communiqué, la troisième personne divine représentée par son opération. Ainsi, au sommet de Jérusalem, nous voyons la Trinité tout entière : le Père pénètre toute la Cité de sa gloire, l'Agneau l'illumine de sa doctrine, l'Esprit l'arrose et y fait naître partout la vie, d'abord par le sacrement de baptême.

Ces images conviennent proportionnellement à la vie présente et à la vie future. Jean s'est abstenu, avec intention peut-être, de placer dans ce verset, non plus que dans le suivant, aucun verbe fini qui en eût restreint l'application à l'avenir.

——— **A. 2.** Ce verset montre encore la difficulté qu'éprouvait le style de Jean à bien fixer les positions respectives des objets. *W-H* joignent ἐν μέσῳ τῆς πλ. κ. au v. 1, et font gouverner τοῦ ποταμοῦ par ἐντεῦθεν καὶ ἐκεῖθεν; mais c'est peu naturel; car ces mots sont des adverbes; moins naturelle serait aussi la place de ἐν μέσῳ à la fin d'une phrase. Ἐν μέσῳ = ἀνὰ μέσον, comme v, 6 (v. *ad loc.*). Les deux adverbes de lieu ont fort embarrassé les scribes; on trouve ἐντεῦθεν répété pour ἐκεῖθεν (*And.*), ou ce dernier simplement omis, ou des substitutions de ἔνθεν. — ξύλον est ici un nom collectif : des arbres, un bois ou une forêt. — κατήγγελται après ξύλου Ap 11-95-2040, O10-121-250 al. — Pour ἀποδιδοῦν, la plupart des témoins ont le solécisme ἀποδιδούς, sauf A, α 1471-30-429, α 1582-32-2017, O12-34-424, δ 507-47-241, Av 45-80-2037, δ 403-94-201, O10-121-250, Av 52-161-2067; (Av 20-r 1-1[r] et α 506-29-385 ont ἀποδίδοντα); si nous ne l'adoptons pas, c'est à cause de l'autorité de A, qui ne laisse pas d'écrire à côté, peut-être avec raison, ποιῶν pour ποιοῦν, seul avec Av 21-18-94.

**B. 2.** « arbre de vie » cfr. *Gen.* II, 9; III, 22; et *Apoc.* II, 7 (v. *ad loc.*); nombreux passages des Apocryphes. Des images du Paradis Terrestre s'associent à celles d'une ville, comme avec le Temple dans *Ezéch.* XLVII, 1, 7, 12. — Cfr. *Hen. éth.* XXV, 6 : ὁ κάρπος αὐτοῦ τοῖς ἐκλεκτοῖς εἰς ζωὴν, εἰς βοράν. — κάρπους δώδεκα, cfr. *Schemoth rabba*, 15 : les arbres des temps futurs fructifiant tous les mois.

**C. 2.** L'arbre de la vie du Paradis terrestre s'est multiplié à l'infini; il forme des bosquets sur les deux bords du fleuve, entre les eaux de la vie et les rues d'or. Non seulement son fruit, qui mûrit toute l'année, c'est-à-dire pour toute la durée du temps

mois rendant son fruit, et les feuilles du bois [sont] pour la guérison des nations.

3. Et aucun objet de malédiction ne sera plus. Et le trône de Dieu et de l'Agneau sera en elle, et ses serviteurs l'adoreront, 4 et ils verront son visage, et son nom [sera] sur leurs fronts.

5. Et il n'y aura plus de nuit, et ils n'ont pas besoin de lumière de flambeau ni de lumière de soleil, parce que le Seigneur Dieu épandra sa lumière sur eux, et ils régneront dans les siècles des siècles.

et de l'éternité, entretient la vie des habitants de Jérusalem, mais ses feuilles elles-mêmes rendent la santé « aux nations », c'est-à-dire à tous les habitants de la terre qui veulent en profiter. L'arbre de vie pourrait se rattacher au Verbe qui se donne en nourriture, comme le fleuve au Saint-Esprit, et les fruits être pris comme symboles de l'Eucharistie (v. *comment.* de II, 7). Ainsi reparaissent les images des Lettres; la fin du livre rappelle le commencement. Ce qui est dit de la vertu guérissante des feuilles ne peut s'appliquer qu'à la vie présente, où il y a encore dans l'Église des hommes faibles et pécheurs. Il est arbitraire de chercher ici avec *Calmes* ou d'autres une distinction entre les fruits, qui seraient réservés aux seuls Israélites, — ce dont le texte ne dit absolument rien, — et les feuilles qui serviraient aux Gentils, comme si ce passage manquait d'universalisme; l'esprit de l'Apocalypse n'est pas celui-là; arbitraire aussi de parler avec *André* de deux degrés de gloire. Ce passage relève uniquement la fécondité de l'arbre; non seulement les fruits nourrissent, mais les feuilles ont une vertu surnaturelle de guérison; les feuilles des plantes étaient en effet plus employées comme remèdes que les fruits. Les péchés doivent être remis pour que l'on s'approche de la sainte Table.

——— **A. B. 3.** πᾶν... οὐκ hébraïsant. — κατάθεμα, hap. leg. dans la Bible (Int. c. x, § I) se retrouve *Didache* xvi, 5; mais *Mat.* xxvi, 74, porte le verbe καταθεματίζειν, « faire des imprécations ». — ἔσται, λατρεύσουσιν (— εὑρουσιν *rec. K*), etc. : tous les verbes des versets 3-5 sont au futur, excepté ἔχουσιν, v. 5. — ἔτι omis (ℵ*, *boh.*) ou remplacé par ἐκεῖ (la plupart des *And.*). — « πᾶν κατάθ. ο. ε. ε. », cfr. xxii, 27. — « Trône de Dieu et de l'Agneau » *supra*, v, 1. — λατρ. cfr. vii, 15.

——— **B. 4.** ὄψ. τὸ πρόσ. α., cfr. *Ps.* xvii, 15; xlii, 3; *Mat.* v, 8; I *Cor.* xiii, 12; I *Joh.* iii, 2. — Le « nom sur les fronts », vii, 3-4; xiv, 1; cfr. aussi iii, 12.

——— **A. B. 5.** φωτός omis *rec. K.* — ἕξουσιν pour ἔχουσιν, A, *g*, *vulg.* — L'attique φωτιεῖ pour φωτίσει, A, P; présent φωτίζει (quelques *And.*, *vulg.*). — νύξ κτλ, cfr. xxi, 25. — Κύρ. ὁ θεὸς φωτ., cfr. xxi, 23. — βασιλ. εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, d'après *Dan.* vii, 27, diffère de βασ. ἐπὶ τῆς γῆς de v, 10, ainsi que de xx, 4-6, pour le sens.

**C. 3-5.** Ces versets, avec leurs verbes au futur, nous transportent franchement après la Résurrection. Il n'y aura plus alors d'ombres dans Jérusalem, « ni nuit du péché, ni plus aucun besoin de lumière de science » (*Apringius*). Dieu donnera à ses élus la lumière de gloire, grâce à laquelle ils contempleront son visage. « Nous le verrons tel qu'Il est », a dit Jean ailleurs; et saint Paul : « Alors nous Le verrons face à face. » Et alors les saints régneront, non plus de cette royauté inaugurée sur la terre, et combattue par tant de rébellions intérieures et d'ennemis du dehors, qu'ils ont déjà goûtée dans l'actuel Millénaire, mais sans contradiction, sur tout l'univers, et cela d'éternité en éternité.

Telles sont les paroles qui devaient clore la dernière prophétie de la Bible, la plus complète et la plus sublime. Un épilogue attirera l'attention du lecteur sur son importance capitale.

# ÉPILOGUE

## (XXII, 6-21).

INT. — *La prophétie s'est donc perdue et achevée dans l'immuable sérénité de la patrie céleste. Le livre se terminera par quelques déclarations qui l'authentiquent, et disent l'usage qu'il faut en faire. Elles se suivent sans ordre rigoureux, sortant de la bouche des principaux personnages qui sont garants de la Révélation : le Christ, l'Ange, le Prophète. Il est parfois difficile de déterminer le sujet qui parle, et le style porte des traces de négligence; mais cet épilogue a une haute valeur instructive, et, en plusieurs passages, une grande beauté mystique.*

*Les mots, la grammaire, le ton, les idées, tout rappelle étroitement les diverses parties du livre, dont nous avons sans cesse cherché à démontrer l'unité de composition. Nous nous dispenserons donc de discuter les opinions des critiques littéraires. Pour* Vischer, *toute cette fin est de la main chrétienne;* Völter *accorde le v. 6 à Cérinthe, 8-9 à l'Editeur sous Trajan; 7, 10-20 au dernier reviseur.* Weyland *reconnaît son* ℵ *juif dans 6-11 et 14-15 (ainsi que XXII, 1-5 et la seconde partie de XXI) et l'Editeur chrétien 7ᵃ, 12-13, 16-21.* Spitta *est plus que jamais merveilleux de sagacité : les versets 8, 10-13, 16ᵃ, 17; 18ᵃ; 20ᵇ-21 appartiennent à l'Apocalypse chrétienne d'après l'an 60; 15 est de J², sous Pompée; 3ᵇ-7, 9, 14, 16ᵇ, 18ᵇ-20 du rédacteur opérant sous Trajan.* Erbes *assigne le tout, depuis le v. 3, à l'Apoc. de 62, sauf peut-être 18-19, qui se rattacheraient à celle de 80;* Bruston *reconnaît sa seconde Apocalypse, excepté 14-15; 18-19, qui pourraient être l'œuvre du Rédacteur. Enfin* Joh. Weiss *retrouve son Éditeur, excepté dans 8-9, venus du fond primitif.* Bousset *verrait dans 6-9 la fin d'une Apocalypse, celle de la Femme et de la Bête.* Moffatt *croit l'ordre des versets dérangé, et propose le suivant : 8-9, 6-7, 10-11, 14-16, 13, 12, 17, [18-19], 20-21. Pour* Charles, *voir* l'Introd. *à* XXI, 9-XXII, 5, *supra.*

*Nous pouvons partager ainsi :*

I. *Triple attestation de l'Ange, du Christ et du Prophète (XXII, 6-9).*

II. *Paroles du Christ (10-16), auxquelles répond son épouse (17).*

III. *Jean commande de respecter son livre (18-19).*

IV. *Dernière attestation de Jésus, et imploration de l'auteur (XXII, 20).*

*Enfin l'Apocalypse, puisque c'est une lettre, se termine par une formule épistolaire (21).*

**A. B. 6.** εἶπεν, à l'aoriste, sans sujet. — ἁγίων au lieu de τῶν πνευμάτων (*And.*) — με après ἀπέστειλεν, glose juste, dans ℵ*, O[α]41-1778, *syr.*; dans α 503-156-616 : μοι. — λογ. πιστ. κ. αληθ. cfr. XIX, 9; XXI, 5. — ἀπεστ. τον ἀγγελον, cfr. I, 1. — πνευμ. τῶν προφητῶν cfr. I *Cor.* XII, 10; XIV, 12, 32.

**C. 6.** Cette conclusion nous ramène au tout premier verset du livre. Les vv. 6-7 correspondent à I, 1-3, et 12-13 à I, 8. Ainsi le style de l'épilogue est le même que celui du prologue; quelles que soient les sources, il y a eu pour l'ouvrage un cadre unique, et une parfaite unité de rédaction.

Qui est-ce qui parle? Le dernier interlocuteur du Prophète, c'était l'Ange qui lui montrait Jérusalem (XXI, 9). C'est encore lui ici, d'autant plus vraisemblablement que les paroles « οὗτοι οἱ λόγοι κτλ » sont presque les mêmes que celles de XIX, 10, pronon-

## I. TRIPLE ATTESTATION QUI AUTHENTIQUE L'OUVRAGE (XXII, 6-9).

C. XXII. 6. Καὶ *εἶπεν μοι· Οὗτοι οἱ λόγοι πιστοὶ καὶ ἀληθινοί, καὶ ὁ κύριος ὁ θεὸς *τῶν πνευμάτων τῶν προφητῶν ἀπέστειλεν *τὸν ἄγγελον αὐτοῦ δεῖξαι τοῖς δούλοις αὐτοῦ ἃ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει.

7. Καὶ ἰδοὺ ἔρχομαι ταχύ. Μακάριος ὁ *τηρῶν τοὺς λόγους τῆς προφητείας τοῦ βιβλίου τούτου.

8. Κἀγὼ Ἰωάννης ὁ ἀκούων καὶ βλέπων ταῦτα. Καὶ ὅτε ἤκουσα καὶ ἔβλεψα, *ἔπεσα προσκυνῆσαι ἔμπροσθεν τῶν ποδῶν τοῦ ἀγγέλου τοῦ δεικνύοντός μοι ταῦτα. 9. Καὶ *λέγει μοι· *Ὅρα μή· σύνδουλός σού εἰμι καὶ τῶν ἀδελφῶν σου τῶν προφητῶν καὶ τῶν *τηρούντων τοὺς λόγους τοῦ βιβλίου τούτου· *τῷ θεῷ προσκύνησον.

C. XXII. 6. Et il me dit : « Ces paroles sont fidèles et véritables, et le Seigneur, le Dieu des esprits des prophètes, a envoyé son Ange pour montrer à ses serviteurs ce qu'il faut qu'il arrive avec promptitude. »

7. « Et voici que je viens promptement. Heureux celui qui observe les paroles de la prophétie de ce livre ! »

8. Et [c'est] moi, Jean, qui entendais et regardais ces choses ! Et quand j'eus entendu et regardé, je tombai pour me prosterner devant les pieds de l'Ange qui me montrait ces choses. 9. Et il me dit : « Non, prends garde... Je suis [ton] compagnon de service, à toi et à tes frères les prophètes, et à ceux qui observent les paroles de ce livre ; prosterne-toi devant Dieu ! »

cées par l'Ange qui fit voir Babylone. Elles correspondent plus littéralement à celles de Dieu, XXI, 5, mais les contextes sont moins analogues.

Cet Ange parle de lui-même comme envoyé par « le Seigneur *des esprits des prophètes* » ; cette expression doit s'interpréter par saint Paul (*supra*) et non par les Paraboles d'Hénoch (*Hen. éth.* XXXVII, 2, al : « Seigneur des esprits », c'est-à-dire des Anges). Ce ne sont pas les « esprits de Dieu » de I, 4 ; V, 6, mais les dons prophétiques dont la source est en Dieu. Nous avons vu dans l'Exc. XIII comment interpréter « ἐν τάχει ».

—— **A. B. 7.** ἔρχονται (ℵ^c), ἔρχεται (α 1578-12-181) pour ἔρχομαι, avec ἃ δεῖ κτλ. pour sujet, est une correction erronée, pour mettre plus de liaison. — τηρῶν, johannique (INT., c. XIII, II, § I), — ἔρχομαι ταχύ, cfr. I, 12, 20 ; III, 11. — Μακάριος κτλ., sixième béatitude de l'Apocalypse ; cfr. XXII, 14, dans *rec. K* (*ad loc.*).

**C. 7.** Seul le contenu du verset montre qu'il y a changement d'interlocuteur, mais c'est bien le Christ lui-même qui prend la parole, pour confirmer les dires de son prophète, et recommander l'attention à ses prédictions et l'observation de ses préceptes. Peut-être aussi « Ἰδοὺ ἔρχομαι ταχύ » serait-il un rappel, fait par le Prophète lui-même, ou par l'Ange, avec une émotion grave, des paroles prononcées plusieurs fois par le Seigneur au cours de la Révélation.

—— **A. 8.** ἀκούων et βλέπων sont intervertis A, *rec. K.*, *W-H*, *Nestle*, etc. — Les mots κἀγω κτλ. étaient rattachés, au temps de Denys d'Alexandrie, à la phrase précédente, ce qui paraît une mauvaise coupure (INT. c. XIII, § I). — ἔπεσα (INT. c. X, § II), corrigé en ἔπεσον *And.*, *rec. K.*

**B. C. 8.** Les versets 8 et 9 sont une répétition de XIX, 10; voir leur explication, *ad loc.* Le parallélisme entre l'Ange qui a montré Babylone et celui qui montre Jérusalem se poursuit ainsi jusqu'au bout. — *André* rapproche l'affirmation κἀγὼ Ἰωάννης, κτλ. de la déclaration du IVe Évangile, XIX, 35. Ces paroles de Jean, rapprochées de XXII, 18-19 (*ad loc.*) devraient inspirer quelque réserve dans la recherche des « sources ». Elles montrent quel enthousiasme, mêlé d'une sorte de confusion, éprouvait le Prophète, à l'idée d'avoir été favorisé d'une révélation pareille.

——— **A. B. C. 9.** λέγει, au présent cette fois. — ὅρα μή, même locution elliptique que XIX, 10 (v. *ad loc.*). — τηρούντων, johannique. — προσκ. avec le datif (v. *comment.* de XIII, 3). — La seule différence avec XIX, 10, c'est que τηρούντων τοὺς λόγ. τοῦ βιβ. τ. remplace ἐχόντων τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ. Les deux expressions s'équivalent en fait, les paroles de la Révélation étant le témoignage même de Jésus (v. XIX, 10-fin).

## II. PAROLES DU CHRIST (XXII, 10-16), — RÉPONSE DE L'ESPRIT ET DE L'ÉGLISE (XXII, 17).

C. **XXII. 10.** Καὶ λέγει μοι· Μὴ σφραγίσῃς τοὺς λόγους τῆς προφητείας τοῦ βιβλίου τούτου· ὁ καιρὸς γὰρ ἐγγύς ἐστιν. **11.** Ὁ ἀδικῶν ἀδικησάτω ἔτι, καὶ ὁ ῥυπαρὸς ῥυπανθήτω ἔτι, καὶ ὁ δίκαιος δικαιοσύνην ποιησάτω ἔτι, καὶ ὁ ἅγιος ἁγιασθήτω ἔτι. **12.** Ἰδοὺ ἔρχομαι ταχύ, καὶ ὁ μισθός μου μετ' ἐμοῦ, ἀποδοῦναι ἑκάστῳ *ὡς τὸ ἔργον *ἐστὶν αὐτοῦ. **13.** Ἐγὼ τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ, ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος. **14.** Μακάριοι *οἱ πλύνοντες τὰς στολὰς αὐτῶν, ἵνα *ἔσται ἡ ἐξουσία αὐτῶν ἐπὶ τὸ ξύλον τῆς ζωῆς, καὶ τοῖς πυλῶσιν εἰσέλθωσιν εἰς τὴν πόλιν. **15.** Ἔξω οἱ κύνες καὶ οἱ φαρμακοὶ καὶ οἱ πόρνοι καὶ οἱ φονεῖς καὶ οἱ εἰδωλολάτραι καὶ πᾶς φιλῶν *καὶ ποιῶν ψεῦδος. **16.** Ἐγὼ Ἰησοῦς ἔπεμψα τὸν ἄγγελόν μου μαρτυρῆσαι ὑμῖν ταῦτα *ἐπὶ ταῖς ἐκκλησίαις. Ἐγώ εἰμι ἡ ῥίζα καὶ τὸ γένος Δαυείδ, ὁ ἀστὴρ ὁ λαμπρὸς ὁ πρωϊνός.

**17.** Καὶ τὸ πνεῦμα καὶ ἡ νύμφη λέγουσιν· Ἔρχου. Καὶ ὁ διψῶν ἐρχέσθω, ὁ θέλων λαβέτω ὕδωρ ζωῆς δωρεάν.

**B. 10.** τοῦ βιβ. τ., cfr. I, 1, 19, etc. — μὴ σφραγ. κτλ. s'oppose à *Dan.* VIII, 26; XII, 4-9; cfr. *Apoc.* X, 4, et *Is.* VIII, 16.

**C. 10.** Nous croyons que, de 10 à 16, c'est Jésus qui parle (et non pas l'Ange jusqu'à 12, contre *Calmes*), à cause de la gravité divine de l'ordre et des déclarations suivantes. Si le sujet de λέγει n'est pas exprimé, c'est sans doute un autre signe de rédaction précipitée. Le contraste avec Daniel et Isaïe, sans parler des Apocryphes, montre que le contenu du livre intéresse la génération présente (*Calmes, Bousset, Swete,* etc.), et, de plus, que ces visions qui nous semblent parfois si obscures devaient être assez facilement intelligibles aux premiers lecteurs: elles étaient destinées à tous, non à un petit groupe d'initiés. C'est qu'en effet elles commençaient à s'accomplir (ὁ καιρὸς ἐγγύς), il était urgent d'en tirer profit; cela s'applique particulièrement aux quelques prophéties contenues dans les Lettres, et au début ou aux prodromes de la persécution des Bêtes au ch. XIII. D'ailleurs, c'est un encouragement pour tous les fidèles futurs à lire l'Apocalypse et à la sonder.

——— **A. B. C. 11.** Ce verset offre dans la *rec. K* ou *André* quelques variantes de forme et amplifications, que nous pouvons négliger comme sans portée. *André* a bien expliqué le sens : ὡς ἂν εἴποι· Ἕκαστος τὸ ἄρεσκον αὐτῷ ποιησάτω· οὐ βιάζω τὴν προαίρεσιν. Jésus, par son Prophète, a averti tous les hommes; à chacun d'en profiter. Quel que

C. XXII. 10. Et il me dit : « Ne scelle pas les paroles de la prophétie de ce livre; car le moment est proche! 11. Que l'injuste fasse encore l'injustice, et que l'immonde se fasse encore [plus] immonde, et que le juste fasse encore la justice, et que le saint se sanctifie encore. 12. Voici que je viens promptement, et ma récompense [est] avec moi, pour rendre à chacun selon ce qu'est son œuvre. 13. Moi [je suis] l'Alpha et l'Omega, le premier et le dernier, le principe et la fin. 14. Heureux ceux qui lavent leurs vêtements, afin qu'il y ait pour eux droit à l'arbre de vie, et que par les portes ils entrent dans la ville. 15. Dehors les chiens, et les empoisonneurs et les fornicateurs et les meurtriers et les idolâtres, et quiconque aime et fait le mensonge! 16. Moi, Jésus, j'ai envoyé mon Ange vous témoigner ces choses au sujet des Églises. Moi je suis la racine et la race de David, l'étoile éclatante du matin. »

17. Et l'ESPRIT et la FIANCÉE disent : « Viens! » Et que celui qui a soif vienne, que celui qui veut prenne de l'eau de la vie, gratuitement!

soit l'accueil que l'on fera au livre, Jean doit le publier. « Quelle pleine assurance de la victoire, dit *Bousset*, éclate en ces mots! » Cfr. *Dan.* XII, 10, et *Ezéch.*, II, 27 : ὁ ἀκούων ἀκουέτω, καὶ ὁ ἀπείθων ἀπειθέτω. Ce n'est pas l'indifférence ou l'hostilité des hommes qui changera rien au plan providentiel. L'épithète ῥυπαρός, « sale, sordide », s'applique surtout à l'immoralité et à la cupidité païennes.

——— **A. B. 12.** Ἰδοὺ ἔρχομαι ταχύ, cfr. I, 7, etc. — ἔσται pour ἐστιν (*rec. K*). — κατὰ τὰ ἔργα remplace ὡς τὸ ἔργον κτλ dans quelques *And.* et chez les Latins. On a voulu voir une citation implicite dans I *Clem.* XXXIV, 3 : ἰδοὺ ὁ κύριος· καὶ ὁ μισθος αὐτοῦ πρὸ προσώπου αὐτοῦ, ἀποδοῦναι ἑκάστῳ κατὰ τὸ ἔργον αὐτοῦ; mais cette formule peut dépendre d'*Is.*, XL, 10; LXII, 11; *Ps.* LXI, 13. Voir INT. C. XIII, § I.

**C. 12.** La rétribution qu'annonce le Christ s'opérera et sur terre, et immédiatement après la mort, et au jugement général; tous ces sens sont compris dans l'avertissement, comme l'annonce de la venue prochaine du Juge embrasse aussi toutes les manifestations de la puissance du Christ, sans être bornée à la Parousie (Exc. XIII et INT. C. IX, II-III).

——— **A. B. 13.** ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος, omis δ 500-88-205. — Cfr. I, 8, 17; II, 8; XXI, 6.

**C. 13.** Le Christ, — comme I, 17; II, 8, — s'applique ici à lui-même les prédicats divins. La formule ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος est peut-être la seule qui ne soit pas appliquée au Fils, parce qu'elle signifie la source même de la vie divine (*Swete*).

——— **A. B. 14.** Parallèle à XXI, 7; pour les « portes », cfr. XXI, 12, 13, 27. — Au lieu de πλύνοντες κτλ. (cfr. VII, 14. — La *vulg.* ajoute « in sanguine agni », cfr. I, 5), on lit dans *And.*, Q, α115-130-1854, al., *boh.*, *syr.*, *Tert.*, *Cypr.*, *Prim.*, *Aréthas*, ποιοῦντες (τηροῦντες, *arm.*) τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ (ἐμοῦ), expression johannique (INT.C. XIII). Il est assez difficile de choisir; *Soden* admet ποιοῦντες. — ἵνα avec le futur indicatif, comme VI, 4, 11; IX, 5, 20; XIII, 12; XIV, 13 (INT. C. X, § II).

**C. 14.** Les versets 13-16 sont parfaitement parallèles à XXI, 6-8, avec cette différence que c'est ici le Christ qui parle. Ils se relient étroitement à la première, comme à la troisième partie de l'ouvrage. C'est ici la *septième* et dernière béatitude.

——— **A. B. 15.** καὶ ποιῶν omis δ 1576-150-2057. — Cfr. XXI, 8. — κύνες, cfr. *Phil.* III, 2.

**C. 15.** Ce verset est plutôt une apostrophe qu'une affirmation; car la perspective de Jean n'est pas celle de l'éternité, après le Jugement général (cfr. *Swete*), mais il

s'adresse, avec autant de vigueur qu'autrefois saint Paul, aux « chiens » de son temps et de l'avenir, c'est-à-dire aux païens, que vise presque toute l'énumération des vices, et aussi, comme le note *André*, aux baptisés qui, comme des chiens, retourneraient à leur vomissement (II *Pet.* II, 22).

Citons ici le beau développement de *Bossuet :* « Tout attire dans cette cité bienheureuse, tout y est riche et éclatant; mais aussi tout y inspire de la frayeur, car on nous y marque encore plus de pureté que de richesse. On ne sait comment on osera marcher dans ces places d'un or si pur, transparent comme du cristal; entrer dans ce lieu où tout brille de pierres précieuses, et seulement aborder de ces portes dont chacune est une perle; on tremble à cet aspect, et on ne voit que trop que tout ce qui est souillé n'en peut approcher. Mais d'autre côté on voit découler une fontaine qui nous purifie : c'est la grâce et la pénitence, XXII, 1; on a le sang de Jésus-Christ, dont saint Jean venait de dire : Heureux celui qui lave son vêtement au sang de l'Agneau, afin qu'il ait droit à l'arbre de vie, et qu'il entre dans la ville par les portes ! »

Remarquons que l' « arbre de vie » et l'entrée dans la Cité résument toutes les promesses spirituelles pour le temps et pour l'éternité.

—— **A. B. 16.** ἐπί omis ℵ, Q, nombreux *And.*, ou remplacé par ἐν dans A, al., *g, vulg.;* il signifie « au sujet de », comme X, 11. — τὸν ἀγγ. μου, cfr. I, 1 (v. *ad loc*). — ῥίζα, cfr. V, 5. — « Étoile du matin », cfr. II, 28 (v. *ad loc.*),

**C. 16.** L'Ange ne peut être Jean lui-même, contre *B. Weiss.* Le Christ est le maître des Anges, parce qu'il est Dieu. Il est la « racine de David », « the beginning (as the end) of the whole economy associated with the Davidic family » (*Swete*). Il est l'astre radieux du matin, dont l'éclat tempéré, dans la vie présente, rassure les fidèles sur l'incertitude du présent et de l'avenir, et les prépare à contempler dans son plein le Soleil de Justice.

—— **A. B. 17.** τὸ πνεῦμα καί est omis ℵ; ce manuscrit est coutumier du fait. — πνεῦμα cfr. XIV, 13, et les Lettres. — νύμφη, cfr. XXI, 2, 9 (*ad loc.*) — ὁ θέλ. λαβ. ὕδωρ ζωῆς δωρεάν, cfr. XXI, 6 (v. *ad loc.*); « eau de la vie » *Apoc.* passim et *Joh.* IV, 6. — Comparer des exclamations semblables, XIII, 9; XIV, 12-13.

**C. 17.** C'est la réponse des fidèles aux paroles si douces du Christ qui brille en leurs cœurs comme l'étoile du matin. Tout commentaire, nous le sentons, ne saurait qu'obscurcir la beauté de cet appel, de ces paroles d'extase, qui remuent jusqu'au fond du cœur. C'est l' « Adveniat regnum tuum » du Notre Pere (*And.*); l'Esprit-Saint, qui habite l'Église et non seulement l'intelligence des prophètes, mais l'âme de tous les vrais fidèles, où « il intercède par des gémissements inénarrables » (*Rom.* VIII), fait jaillir cet appel de leurs lèvres. La « Fiancée » qui supplie, ce ne peut être que l'Église qui souffre encore sur la terre; par la désignation caractéristique de νύμφη, elle est identifiée sans ambiguité à la Jérusalem nouvelle, preuve que cette Jérusalem et l'Église en tous ses états ne font qu'un (*supra*, int. à XXI, 9-XXII, 5 et INT., c. VIII). Quoique ayant sa part des fléaux, en tant qu'elle est encore plongée dans les vicissitudes du monde, elle appelle cependant de tous ses vœux l'Avénement de son Bien-Aimé, de son Fiancé et Époux, si douloureux que soient les moyens par lesquels seront aplanies les voies pour cette venue triomphale; elle implore aussi sa descente invisible et continuelle dans les âmes. Et si l'Église — ou le Prophète — promet d'ores et déjà, à tous ceux qui ont soif de Dieu, les eaux de la vie que l'on a vues couler dans la Jérusalem céleste, c'est donc, encore une fois, que cette cité céleste touche déjà à la terre; déjà nous y vivons; elle ne sera pas bâtie de toutes pièces après le Jugement général, pas plus qu'elle n'est une habitation tenue en réserve jusque-là dans quelque lieu inaccessible de l'univers.

## III. RECOMMANDATIONS DE JEAN AU SUJET DE SON LIVRE (XXII, 18-19).

C. XXII. 18. Μαρτυρῶ ἐγὼ *παντὶ τῷ ἀκούοντι τοὺς λόγους τῆς προφητείας τοῦ βιβλίου τούτου· Ἐάν τις ἐπιθῇ ἐπ' αὐτά, ἐπιθήσει ὁ θεὸς ἐπ' αὐτὸν τὰς πληγὰς τὰς γεγραμμένας ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ· 19 καὶ ἐάν τις ἀφέλῃ ἀπὸ τῶν λόγων τοῦ βιβλίου τῆς προφητείας ταύτης, ἀφελεῖ ὁ θεὸς τὸ μέρος αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς καὶ ἐκ τῆς πόλεως τῆς ἁγίας, τῶν γεγραμμένων ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ.

C. XXII. 18. J'atteste, moi, à quiconque entend les paroles de la prophétie de ce livre : Si quelqu'un y ajoute, Dieu ajoutera sur lui les plaies qui ont été décrites dans ce livre; 19 et si quelqu'un retranche aux paroles du livre de cette prophétie, Dieu [lui] retranchera sa part de l'arbre de la vie et de la ville sainte, qui ont été décrits dans ce livre.

**A. B. 18.** πᾶς ὁ et le participe, locution affectionnée de la Iª *Joh.* (INT., C. XIII, I § I). — La *Lettre d'Aristée*, 311, raconte qu'une malédiction pareille fut portée par les traducteurs des Septante, après l'achèvement de leur version; cfr. *Deut.* IV, 2; XII, 32.

**C. 18-19.** Celui qui parle avec cette autorité pourrait être le Christ lui-même; mais c'est plutôt Jean, usant de tout son pouvoir de prophète et d'apôtre. *Bousset* appelle ces versets « la formule de canonisation » et ajoute : « Quelle étrange sûreté de conscience prophétique trouve ici son expression! » Réflexion juste et instructive. Ce ne peut être une « addition rédactionnelle », comme le prétend *Holtzmann*, avec ce faible sentiment des réalités psychologiques que les critiques montrent souvent sous leur minutieuse profondeur. Comment un simple rédacteur, à moins de vouloir tromper son monde, eût-il osé ajouter cela? C'eût été se condamner lui-même. La phrase a aussi son importance pour l'histoire du Canon, et, ne pouvant être que de Jean en personne, nous fait penser que des croyants y auraient regardé à plusieurs fois avant de se risquer à altérer un texte garanti par de telles menaces.

## IV. DERNIÈRE PROMESSE ET DERNIER APPEL. — SALUTATION (XXII, 20-21).

C. XXII. 20. Λέγει ὁ μαρτυρῶν ταῦτα· *Ναί, ἔρχομαι ταχύ. *Ἀμήν, ἔρχου κύριε Ἰησοῦ*.

21. Ἡ *χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ *μετὰ *πάντων. *Ἀμήν.

C. XXII, 20. Il dit, Celui qui témoigne ces choses : « Oui, je viens promptement! » — Amen! Viens, Seigneur Jésus.

21. La grâce du Seigneur Jésus [soit] avec tous! Amen.

**A. B. 20.** Ναί... ἀμήν, cfr. I, 7. — ἔρχου, cfr. XXII, 17. — Ναί est ajouté devant ἔρχου dans la *rec. K*, excepté α 1070-Q-**046**, et quelques autres codex. — Ἀμήν est omis ℵ, *boh.*, quelques *And.*, *g*, *syr.* — Χριστέ après Ἰησοῦ, dans ℵ^c^, *boh.*, la plupart des *And.*, al., *arm.*

**C. 20.** Pour la *septième* et dernière fois, l'auteur emploie la formule ἔρχεσθαι ταχύ, qui presque toujours est mise dans la bouche du Christ. Ce dernier avertissement met le sceau à tous les autres. Ναί, dit *Swete*, est l'assentiment du Seigneur à l'appel, et ἀμήν exprime la foi parfaite du Voyant et de ceux qu'il représente (cfr. *supra* 17), leur joie à cette promesse de l'arrivée du Seigneur. Jean concentre toute sa ferveur dans cette dernière imploration; ses visions l'ont élevé au plus serein enthousiasme. C'est une pure imagination de se figurer, avec *Calmes*, qu'on trouve ici combinées l'annonce d'une visite de Jean, comme image de la Parousie, et celle de la Parousie elle-même. Ce commentateur rappelle II, 5, 16; III, 16, qu'il a interprétés de la même manière; mais c'est rabaisser l'idée, bien arbitrairement. Mieux vaut avec *Bousset* se rappeler la formule liturgique « Marana tha » (ainsi écrite) de I *Cor.* XVI, 22. « Dieu fasse la grâce, dit *Bossuet*, à ceux qui liront cette prophétie de répéter en silence les derniers versets, et de goûter en leurs cœurs le plaisir d'être appelés de Jésus, et de l'appeler en secret! »

**A. 21.** Χριστοῦ, après Ἰησοῦ, est fréquent, mais ne se trouve pas ℵ, A, C-δ^3^-**04**, α1588-154-2061; ἡμῶν ajouté après κυρίου, dans quelques *And.*, *g*, *vulg.* — La fin de ce verset a des lectures très diverses :

*Prim.* l'omet tout entier; il finit par μετὰ πάντων dans A et l'*Amiatinus*, c'est la leçon la plus courte, que nous avons suivie. Mais d'autres sont également possibles : μετὰ τῶν ἁγίων. Ἀμήν dans ℵ, *g* (celui-ci sans Amen), *Swete;* μετὰ πάντων ὑμῶν, dans δ 600-57-296, al, *vulg.* : « Domini nostri Jesu Christi cum omnibus vobis. Amen »; τοῦ κυρ. ἡμῶν Ἰ. Χ. μετὰ πάντων τῶν ἁγίων. Ἀμήν dans *André*, ainsi que Q, α115-130-1854, et plus de quarante minuscules, *Aréthas*, *syr.*, *arm.*, *Soden*, *Bousset*. Ἀμήν n'est guère omis que dans A, *Aréthas*, et le *Fuldensis;* aussi l'avons-nous maintenu.

**B. 21.** Les saints — si ce mot est authentique — désignent les membres des églises, comme dans Paul; cfr. VIII, 3-suiv.; XI, 18; XIII, 7, 10; XIV, 12; XVI, 6; XVII, 6; XVIII, 20, 24; XIX, 8; XX, 9. — χάρις n'apparaît dans l'*Apoc.* qu'ici et I, 4, dans la salutation initiale (INT., c. X, § I).

**C. 21.** L'Apocalypse, étant une lettre, devait finir par une salutation épistolaire, que sa forme rapproche de celles de saint Paul. Jean y manifeste sa charité non seulement à l'égard des fidèles d'Asie, mais de tous les chrétiens (μ. πάντων τῶν ἁγ.), ou même de tous ceux qui liront sa prophétie (μ. πάντων), et il souhaite que la grâce les éclaire, ou les soutienne une fois éclairés, et les mène au salut si suavement et magnifiquement décrit.

FIN.

# TABLE DES MATIÈRES

## INTRODUCTION

Pages.

Ch. Ier. — Le milieu religieux et le but de l'Apocalypse. . . . . I-V

Ch. II. — Les caractéristiques personnelles de l'auteur de l'Apocalypse, et sa théologie. . . . . VI-XII

Ch. III. — Les destinataires de l'Apocalypse. . . . . XIII-XVII

Ch. IV. — La forme apocalyptique du message johannique. . . . . XVIII-XXVI

Ch. V. — Les matériaux symboliques de l'Apocalypse de Jean et leur origine. . XXVII-LVIII

I. Les Apocalypses apocryphes. . . . . XXVII-XLVI

Généralités . . . . . XXVII-XXIX

§ I. — Principes généraux d'interprétation des symboles apocalyptiques . . . . . XXIX-XXXI

§ II. — Origine des symboles apocalyptiques. . . . . XXXI-XXXVI

§ III. — Essai de synthèse de la « Tradition apocalyptique » . XXXVI-XLVI

1. Le monde céleste, XXXVI-XXXVIII; 2. Le monde infernal, XXXVIII-XXXIX; 3. La terre et les événements terrestres : pasteurs, périodes, animaux et monstres, XXXIX-XLII; 4. L'Eschatologie : signes précurseurs, Messie, Antéchrist, Élie et son compagnon, Millénaire, Gog et Magog, rôles divers du Messie, Jugement, Résurrection, XLIII-XLVI. — Caractère général, XLVI.

II. — Comparaison des symboles de l'Apocalypse de saint Jean avec la tradition apocalyptique générale, et les deux Testaments. XLVI-LVIII

§ I. — Jean et l'Apocalyptique traditionnelle. . . . . XLVII-LV

1. Dieu, la cour céleste et les Anges, XLVII-L; 2. Le Messie, L; 3. Le monde des esprits mauvais, L-LI; 4. Le monde terrestre, l'histoire future, et les signes de la fin : absence de périodes, prophéties sur Rome, usage des nombres, fléaux, LI-LIII; 5. L'Eschatologie : Règne intermédiaire, la Bête-Antéchrist, Gog et Magog, Jugements, Jérusalem nouvelle, LIII-LV.

§ II. — Les symboles johanniques et l'Ancien Testament. . . . . LV-LVI

§ III. — Les symboles johanniques et le Nouveau Testament . . . . LVI

§ IV. — Symboles propres à Jean; son hellénisme. . . . . LVII-LVIII

Ch. VI. — Les rapports mutuels des symboles dans l'Apocalypse Johannique. . LIX-LXVII

Ch. VII. — Les procédés de composition littéraire de l'Apocalypse. . . . . LXVIII-LXXXIII

Ch. VIII. — Le contenu et le Plan de l'Apocalypse. — Son caractère synthétique. LXXXIV-XCVI

Ch. IX. — L'Apocalypse et les autres livres du Nouveau Testament comparés au point de vue de l'eschatologie. . . . . XCVII-CXXVIII

Pages.

I. Généralités doctrinales; la question du syncrétisme. . . . . XCVII-XCVIII
II. L'Eschatologie de l'Apocalypse, et celle des autres écrits néotestamentaires, dans sa conception générale. . . . . XCVIII-CIV
III. La durée des temps messianiques, dans l'Apocalypse et les autres écrits du Nouveau Testament; date de la Parousie. . . . . CIV-CXXIII
IV. Les Prophéties spéciales de l'Apocalypse. . . . . CXXIV-CXXVIII

CH. X. — La langue de l'Apocalypse. . . . . CXXIX-CLIV
Généralités. . . . . CXXIX-CXXX
I. Vocabulaire. . . . . CXXX-CXXXV
II. Grammaire. . . . . CXXXV-CL
III. Style. . . . . CL-CLIV

CH. XI. — Unité de l'Apocalypse. . . . . CLV-CLXIII

CH. XII. — Authenticité des visions de l'Apocalypse. Question des sources. . . CLXIV-CLXX

CH. XIII. — L'identification du « Jean » de l'Apocalypse. — Date de la composition . . . . . CLXXI-CCXV
I. Témoignages traditionnels. . . . . CLXXII-CLXXX
II. La thèse de l'unité d'auteur des écrits johanniques devant la critique interne. . . . . CLXXXI-CCIII
§ I. — Comparaison au point de vue de la langue. . . CLXXXII-CLXXXIX
§ II. — Comparaison au point de vue de la doctrine. . . . . CXC-CXCII
§ III. — Comparaison de l'esprit de l'Apocalypse avec celui du IVe Évangile. . . . . CXCII-CXCVIII
§ IV. — Comparaison au point de vue du style et des procédés de composition. . . . . CXCVIII-CCI
§ V. — Quelques autres traits personnels communs respectivement à l'auteur de l'Apocalypse et à celui de l'Évangile . . . . . CCI-CCIII
*Conclusion :* L'auteur de l'Apocalypse est l'apôtre Jean. . . . . CCII
Date de composition de l'Apocalypse. . . . . CCIII-CCXIII
L'Apocalypse et le Canon. . . . . CCXIII-CCXV

CH. XIV. — Les Commentateurs de l'Apocalypse. . . . . CCXVI-CCL
Généralités; les diverses tendances et leur explication. . . . . CCXVI-CCXVIII
I. Les premiers auteurs qui se sont occupés de l'Apocalypse. . . CCXVIII-CCXX
II. Premiers commentateurs proprement dits, de Victorin à saint Augustin. . . . . CCXX-CCXXIV
III. Du Ve siècle aux grands scolastiques. . . . . CCXXIV-CCXXVIII
IV. Joachim de Flore et son école. . . . . CCXXVIII-CCXXXI
V. Nicolas de Lyre et son école. . . . . CCXXXI-CCXXXIX
VI. Réaction scientifique au temps de la Renaissance et au XVIIe siècle. . . . . CCXXXIV-CCXXXIX
VII. Du XVIIIe siècle à l'époque de la « Critique littéraire ». . . CCXXXIX-CCXLI
VIII. Les commentateurs à partir du milieu du XIXe siècle. . . . CCXLI-CCXLVIII
IX. Notre méthode d'interprétation. . . . . CCXLVIII-CCL

CH. XV. — Le texte de l'Apocalypse . . . . . CCLI-CCLXIV
Texte grec . . . . . CCLI-CCLVIII
Versions . . . . . CCLVIII-CCLX
Versions latines. . . . . CCLVIII-CCLIX
Versions syriaques. . . . . CCLX
Versions coptes. . . . . CCLX
Versions arméniennes et autres. . . . . CCLX
Les problèmes textuels; classification; jugement. . . . . CCLXI-CCLXIII
Notre texte et notre traduction. . . . . CCLXIII-CCLXIV

BIBLIOGRAPHIE. . . . . CCLXV-CCLXVIII

# COMMENTAIRE

Pages

## PROLOGUE GÉNÉRAL (I, 1-8) (1)

Titre, salutation, doxologie (ch. I, 1-8) . . . . . 1-8 (9)
Exc. I. . . . . 8-9

## PREMIÈRE PARTIE (I, 9-III)

Révélation aux Églises d'Asie sur leur état spirituel. . . . . *10-51*

I. Vision d'introduction a la première partie [et au livre entier] (ch. I, 9-20) . . . . . 10-15 (18)
Exc. II . . . . . 15-17
Exc. III. . . . . 17-18

II. Les sept lettres dictées par le fils de l'homme (ch. II-III) . . . . . *19-51*
A. Ephèse (II, 1-7) . . . . . 20-23 (25)
Exc. IV. . . . . 23-25
B. Smyrne (II, 8-11) . . . . . 25-27
Exc. V . . . . . 26-27
C. Pergame (II, 12-17). . . . . 27-30 (31)
Exc. VI. . . . . 30-31
D. Thyatire (II, 18-29). . . . . 32-35 (36)
Exc. VII . . . . . 35-36
E. Sardes (ch. III, 1-6) . . . . . 36-38 (39)
Exc. VIII . . . . . 38-39
F. Philadelphie (III, 7-13). . . . . 38-42
Exc. IX. . . . . 42
G. Laodicée (III, 14-22) . . . . . 42-45 (46)
Exc. X . . . . . 45-46
Exc. XI. . . . . 46-48
Exc. XII . . . . . 48-50
Exc. XIII . . . . . 50-51

## DEUXIÈME PARTIE (IV-XXI, 8)

Prophétie de tout l'avenir du monde et de l'Église, à partir de la glorification du Christ jusqu'au dernier jugement . . . . . *52-311*

I. — Vision d'introduction générale a la partie prophétique (c. IV-V). . *52-69*
A. ch. IV . . . . . 53-59
Exc. XIV. . . . . 59-60
B. ch. V. . . . . 60-66
Exc. XV. . . . . 66-67
Exc. XVI. . . . . 67-68
Exc. XVII . . . . . 68-69

II. — Première section des prophéties (VI-XI, 18) . . . . . *70-151*
A. ch. VI-VIII, 1. (Vision d'introduction) : les Sceaux. . . . . *70-100*
1°-2° (VI, 1-8) . . . . . 71-76
Exc. XVIII. . . . . 76-78
Exc. XIX . . . . . 78-85
3° (VI, 9-11) . . . . . 85-87
4° (VI, 12-VII) . . . . . *88-100*
a. (VI, 12-17). . . . . 88-90
b (VII, 1-17) . . . . . *90-100*
α, (VII, 1-8). . . . . 90-94
β, (VII, 9-17) . . . . . 94-100
5° (VIII, 1) . . . . . 100
B. (Vision des 7 Trompettes), ch. VIII, 2-XI, 18. . . . . *101-151*

(1) La division est expliquée Introduction, ch. VIII, pp. LXXXV-XCIII.

Pages.
1° (VIII, 2-6) . . . . . 101-104
Exc. XX . . . . . 104-106
2°-6° (VIII, 7-XI, 18) . . . . . *106-151*
2° (VIII, 7-12) . . . . . 107-109
3° (VIII, 13) . . . . . 109
4° (IX, 1-12) . . . . . 110-115
5° (IX, 13-XI, 14) . . . . . *115-148*
a (IX, 13-21) . . . . . 115-119
« Intermède » (c. X) . . . . . 118-125
b (XI, 1-14); les 2 Témoins . . . . . *125-138* (*148*)
Exc. XXI . . . . . 138-139
Exc. XXII . . . . . 139-142
Exc. XXIII . . . . . 142-146
Exc. XXIV . . . . . 146-148
6° (XI, 15-18) : Jugement dernier . . . . . 148-151

III. — DEUXIÈME SECTION DES PROPHÉTIES (XI, 19-XXI, 8) . . . . . *152-309*
Prologue symbolique (XI, 19) . . . . . 153-174
Exc. XXV . . . . . 154
A. ch. XII, 1-17 (Vision d'ouverture : la « Femme » et le Dragon). 155-167 (181)
Exc. XXVI . . . . . 167-179
Exc. XXVII . . . . . 179-181
B. ch. XII, 18-XIV, 5 (Vision de présentation : les Bêtes et l'Agneau). *182-215*
1° XII, 18-XIII . . . . . 183-194
2° XIV, 1-5 . . . . . 195-197
Exc. XXVIII . . . . . 198
Exc. XXIX . . . . . 198-200
Exc. XXX . . . . . 201-210
Exc. XXXI . . . . . 210-215
C. ch. XIV, 6-20 (Vision préparatoire à la lutte) . . . . . *216-226*
1° XIV, 6-11 . . . . . 216-219
2° XIV, 12-13 . . . . . 219-221
3° XIV, 14-20 . . . . . 221-226
D. ch. XV-XIX (Ruine des ennemis terrestres de Dieu) . . . . . *227-282*
1° XV-XVI (Vision des Coupes) . . . . . *227-243*
a.-b. (c. XV-XVI, 1) . . . . . 228-232
c. (c. XVI, 2-21) . . . . . 232-242
Exc. XXXII . . . . . 242-243
2°-3° XVII-XIX . . . . . *243-282*
2° XVII-XIX, 10 (Vision de Babylone) . . . . . *243-277*
a. XVII . . . . . 244-253
Exc. XXXIII . . . . . 253-263
Exc. XXXIV . . . . . 263-265
b, XVIII, 1-8 . . . . . 265-267
c-d, XVIII, 9-XIX, 10 . . . . . *268-277*
c. α, XVIII, 9-20 . . . . . 268-271
β, XVIII, 21-24 . . . . . 272-273
γ, XIX, 1-8 . . . . . 273-276
d, XIX, 9-10 . . . . . 276-277
3° XIX, 11-21 (Vision du Verbe de Dieu) . . . . . 277-282
E. ch. XX, 1-10 (le Millenium; ruine du Dragon) . . . . . *283-290* (*302*)
Exc. XXXV . . . . . 290
Exc. XXXVI . . . . . 290-291
Exc. XXXVII . . . . . 292-302
F. ch. XX, 11-XXI, 4 (le Jugement dernier) . . . . . 303-307
Exc. XXXVIII . . . . . 307-309

IV. — ÉPILOGUE DE LA PARTIE PROPHÉTIQUE, XXI, 5-8 . . . . . 310-311

Pages.

## TROISIÈME PARTIE (XXI, 9-XXII, 5)

Vue synthétique de l'Église dans le temps et dans l'Éternité, Jérusalem céleste . . . . . 312-327

I. — XXI, 9-10. . . . . 316-317
II. — XXI, 11-23. . . . . 318-321 (323)
Exc. XXXIX. . . . . 321-323
III. — XXI, 24-XXII, 5. . . . . 324-327

## ÉPILOGUE (XXII, 6-21)

I. — XXII, 6-9. . . . . 328-330
II. — XXII, 10-17. . . . . 330-332
III. — XXII, 18-19. . . . . 333
IV. — XXII, 20-21. . . . . 334

---

# EXCURSUS

Exc. Ier. — Les Sept Esprits. . . . . 8-9
Exc. II. — Le choix des sept églises . . . . . 15-17
Exc. III. — La signification des « Anges » des Églises. . . . . 17-18
Exc. IV. — Ephèse et l'église d'Éphèse . . . . . 23-25
Exc. V. — Smyrne et l'église de Smyrne. . . . . 26-27
Exc. VI. — Pergame et l'église de Pergame. . . . . 30-31
Exc. VII. — Thyatire et l'église de Thyatire . . . . . 35-36
Exc. VIII. — Sardes et l'église de Sardes . . . . . 38-39
Exc. IX. — Philadelphie et l'église de Philadephie. . . . . 42
Exc. X. — Laodicée et l'église de Laodicée . . . . . 45-46
Exc. XI. — Les Nicolaïtes. . . . . 46-48
Exc. XII. — La couleur blanche dans l'Apocalypse . . . . . 48-50
Exc. XIII. — ΕΡΧΟΜΑΙ ΤΑΧΥ. . . . . 50-51
Exc. XIV. — Le ciel et la cour céleste. . . . . 59-60
Exc. XV. — L' « Agneau » dans l'Apocalypse. . . . . 66-67
Exc. XVI. — Les « livres » apocalyptiques. . . . . 67-68
Exc. XVII. — La forme du « livre scellé ». . . . . 68-69
Exc. XVIII. — Les chevaux apocalyptiques . . . . . 76-78
Exc. XIX. — Le Cavalier au cheval blanc. . . . . 78-85
Exc. XX. — Le sens des trompettes apocalyptiques . . . . . 104-106
Exc. XXI. — La prétendue origine juive de XI, 1-14. . . . . 138-139
Exc. XXII. — « Elie » et « Hénoch ». . . . . 139-142
Exc. XXIII. — Les « 42 mois », « trois ans et demi », « 1.260 jours » . . . . . 142-146
Exc. XXIV. — L'Antéchrist et Jérusalem. . . . . 146-148
Exc. XXV. — La signification eschatologique de l'Arche d'Alliance. . . . . 154
Exc. XXVI. — Les prétendues origines juives, ou astronomiques, ou mythologiques, de la vision du ch. XII. . . . . 167-179
Exc. XXVII. — Le Troisième « Vae » . . . . . 179-181
Exc. XXVIII. — Rapports de XIV, 1-5, avec le Millenium du ch. XX. . . . . 198
Exc. XXIX. — L'Antéchrist des Juifs et celui de l'Apocalypse. . . . . 198-200
Exc. XXX. — Les Deux Bêtes, le culte impérial en Asie, et le caractère prophétique du ch. XIII. . . . . 201-210
Exc. XXXI. — Le nombre de la Bête. . . . . 210-215
Exc. XXXII. — L'ordre des coupes. . . . . 242-243
Exc. XXXIII. — Le calcul des têtes et des cornes. — Caractère prophétique du ch. XVII. 253-263
Exc. XXXIV. — L'Apocalypse et la légende de Néron. . . . . 263-265
Exc. XXXV. — Gog et Magog. . . . . 290
Exc. XXXVI. — Les parallèles païens à la double défaite du Dragon. . . . . 290-291
Exc. XXXVII. — Le Millenium juif et judéo-chrétien et celui de l'Apocalypse. . . 292-302
Exc. XXXVIII. — La Nouvelle Jérusalem, fiancée de l'Agneau . . . . . 307-309
Exc. XXXIX. — Origines traditionnelles et forme de la Jérusalem céleste. . . . . 321-323

---

# INDEX ANALYTIQUE


**A et Ω**, 8, 43, 310, 311, 331.
(Voir *Christ, Christologie, Théologie.*)
**Abaddon**, 110, 114, 292.
(V. *Ange de l'Abîme, Apollyon.*)
**Abîme**, 110, 133, 147, 184, 247, al.
(V. *Enfer, Hadès, Mer, Satan, Sauterelles.*)
**Agneau**, X, LVI, LX, LXIV, XCV, CXCVI, 62, **66-67**, 89, 97, 100, 152, 161, 164, 181, 182, 183, 186, 187, 190, 195-suiv., 198, 217, 218, 219, 225, 243, 248, 252, 273, 299, 307, 313, 323. — Les sept yeux de l'Agneau, 63; — Cantique de l'A., 196, 229; — A. Rédempteur, X, 64; — Trône de l'A., 63, 322; — Noces de l'Agneau, LXXV, CIII, 273, 276, 316, al.
(V. *Christ, Cavalier-Messie, Verbe, Emmanuel, Étoile du matin, Lion de Juda, Mar douk; Millenium, Parousie; Christologie; Épouse de l'Agneau; Saint-Esprit; Bêtes; Sept.*)
**Ahriman**, XXXV, L, 159, 168, 175, 176.
(V. *Iranisme, Antéchrist, Dragon.*)
**Aigles**, 109, 217. — Le grand Aigle, XLVII, 166, 174.
**Alcazar** et son école, CCXXXVI-CCXXXVIII.
**Allégorie**, XXI-suiv., CXCIV, 173, 308, al.
(V. *Genre apocalyptique.*)
**Ameshas Spentas**, XXXVIII, 9, 102, 159.
(V. *Iranisme, Archanges.*)
**Angélologie**, XI, XXXIV, XXXVI-XXXVIII, XL, XLVIII, 55, 57, 58, 60, al.
(V. *Anges, Caractère de l'Apocalypse, Apocryphes.*)
**Ange de l'Abîme**, 114, 116.
(V. *Abaddon, Satan, Sauterelles.*)
**Anges** divers, 55, 65, 91, 116, 119, 120, 216, 217, 218, 219, 223, 224, 228, 244, 247, 265, 272, 276, 328, passim. — Anges intercesseurs, XXXVIII, XLIX, 64, 102-suiv., 104, 234, al. — Anges de la Face, XXXVII, 8, 56, 102. — Ange de la Paix, XXXVIII, XLIX, 103. — Ange de l'eau, 224, 234. — Ange du feu, XXXIII, 224. — Archanges, XXXVII, XLVIII, 9, 102, 105, 228. — Anges des Trompettes, 102-suivants. — Anges des Coupes, 229-suivants. — Culte des Anges, XI, 277, 330. — Séraphins, XXVII, 57. — Chérubins (v. ce mot.)
(Voir *Chérubins, Animaux, Vieillards, Ophannim, Iaoël, Sept, Septénaires, Trompettes, Coupes, Babylone, Jérusalem céleste, Apocryphes, Intermédiaires, Iranisme.*)
**Anges des Églises**, VII, XLVIII, LXV, 15, **17-18**.
(V. *Sept Églises.*)
**Angro-Mainyu** (V. *Ahriman.*)
**Animaux symboliques**, XL, al.; — chez les Grecs, 111.
(V. *Apocryphes, Daniel, Léviathan, Béhémoth, Dragon, etc., Animaux, Symbolisme.*)
**Animaux (les Quatre), ou Khayyoth**, XXXVIII, XLVII, XLVIII, **56-58**, 91, 196, 228, 231, 273, 274.
(V. *Ezéchiel, Chérubins, Trône de Dieu, Astronomie, Ciel.*)
**Année symbolique** du monde (V. *Astronomie, Cinq mois.*)
**Antéchrist**, III, XLIV, LIII, XCV, **CXII-CXIX**, CXXIII, CXXV, CXXVI, CXCI, CCXVIII, 94, 98, 116, 125, 133, 134, 135, 155, 176, 179, 182, 183, 184-s., 186, 190, 194, 198, **200-204**, 212, 214, 228, 232, 233, 236, 240, 242, 243, 250, 259, 265, 277-279, 285, 299, 300, 325. — Sa parousie, 247. — L'Ant. et Jérusalem, 146-suiv.
(V. *Bête (1re), Bélial, Azhi-Dahâka, Empereurs romains, Caligula, Néron, Culte des Empereurs; Agneau, Témoins, Elie; Dan; Eschatologie, Parousie, Harmagédon; Pergame; Hérésies; Chiffre de la Bête; Vae (3e); Saint Paul; Verbe.*)
**Antipas**, 28. (V. *Pergame, Martyrs.*)
**Antithèse**, LXX, LXXXVI-LXXXVIII, CXCXIII, 272, passim. — Perpétuité de l'antithèse dans l'Apoc., LXXVI, 153, 216, 224, 244, 305, al. — Périodicité, LXXVI, 88, 115, 125, 224, 238, 244, 268, al.
(V. *Cités, Églises, Jérusalem, Babylone, Bêtes, Témoins, Construction de l'Apocalypse, Sixième.*)
**Apocalypse** : sens du mot, XVIII; — l'Apoc.

vis-à-vis des Apocryphes, et de la Tradition apocalyptique, XVIII-suivant, XXV-XLVII-LV; de l'Ancien Testament, LV, LVI, passim. (V. *Ezéchiel, Daniel, Joël, Zacharie, Pentateuque*); du Nouveau Testament, LVI. — Circonstances de publication de l'Apoc., IV-suiv.; son but I-suiv.; ses prophéties spéciales, CXXIV-CXXVIII, al. — Synthèse des pensées maîtresses XCIV-XCVI, 313. — Homogénéité, LXXXII; Multiplicité prétendue, unité et continuité du plan, LXXIII, **CLV-CLXIII**, CLXVI, 59, 62, 92, 101, 106, 115, 119-120, 135, 137, 149, 216, 226, 234, 237, 276, **313-314**, 328, al. — Doctrines de l'Apocalypse, IX-XII, XCVII, al. (V. *Théologie, Christologie, Eschatologie*), comparées à celles du quatrième Évangile, CXC-CXCII. — Lecture publique de l'Apoc., VII, 3-4, 333.

(Voir *Caractère de l'Apocalypse, Composition, Langue, Style, Sources, Symbolisme, Plan et résumé, Figures maîtresses, Visions, Date, Auteur, Jean, Caractère de Jean, Nombres.*)

**Apocryphes,** XIX-suiv., XXVII-XXXI, passim. — Sources apocalyptiques en général, XXXI-XXXVI. — Tradition apocalyptique, XXVIII-XLVI. — Pseudonymie et fictions littéraires, XXIII-XXV. — Embellissements, XXX. — Périodes apocalyptiques (absentes chez Jean), XXII, XXX, XL, LI, LII, 105, 118, 144, al. — Secrets cosmiques (absents chez Jean), XXVI. — Narration et prédiction, XXIII.

(V. *Apocalypse, Caractère de l'Apoc., Symbolisme, Babylonisme, Astronomie, Cosmogonie, Genre apocalyptique, Mythologie, Eschatologie, Antéchrist, Jugements eschatologiques, Messianisme, Millenium.*)

**Apollon,** LVII, 83, 114, 160, 169-s., 176-suiv.

(V. *Mythologie, Léto, Premier Cavalier, Femme et Dragon, Delphes, Python, Horus.*)

**Apollyon,** CXXXIII, 114.

(V. *Abaddon, Apollon, Satan, Sauterelles.*)

**Apollonius de Tyane,** XIV, CXXVI, 27, 191, 203, 207.

(V. *Bête* (*Deuxième*), *Ephèse, Asie.*)

**Apophi,** XLI, 178.

(V. *Mythologie, Râ, Egypte, Dragon, Femme et Dragon.*)

**Apostasie** eschatologique, CXVII-s.

(V. *Eschatologie, Saint Paul, Antéchrist.*)

**Apôtres** dans l'Apoc., 319. (V. *Église, Jérus. céleste.*)

**Arbre de vie,** XXXVI, XLV, LV, LXXX, 19, 22, 25, 326, 327, 332.

(V. *Ephèse, Pentateuque, Paradis terrestre, Jér. céleste, Eucharistie.*)

**Arc,** 79, 81, 82, 83.

(V. *Premier Cavalier, Parthes, Apollon.*)

**Arc-en-ciel,** 54, 120, 320. (V. *Caract. de l'Apoc., Théologie.*)

**Archanges.** (Voir *Anges, Ameshas-Spentas, Michel.*)

**Arche d'alliance,** 153, 154. (V. *Caractère de l'Apoc., Composition.*)

**Archontes,** XXXVIII, 9. (V. *Gnose, Mithra, Sept Esprits.*)

**Art johannique,** CXCVIII-CCI, al. — Coloris, LVII, LXI-LXII, 54, 315, 316, 320, al. — Ondulations *ou* volutes, LXXVI, CLIII-CLIV, 156. 161, 183, 223-s., 230, 312, etc. — Phases, LXXIX, 99, al. — Unité de perspective, (v. *Caract. de l'Apoc.*)

(V. *Caractère de l'Apocalypse, Quatrième Évangile, Imagination johannique, Construction de l'Apoc., Langue, Symbolisme, Visions.*)

**Asie proconsulaire,** VII, XIII-suiv. — Routes de l'Asie, XVI, 16. — Commune d'Asie, XIII, 24, al.

(V. *Ephèse, Smyrne, etc., Culte des Empereurs, Cultes asiatiques, Caractère de Jean; Lettres.*)

**Asklepios,** 31, 32, 203. (V. *Cultes asiatiques, Pergame, Serpent, Mystères.*)

**Astronomie** et **Astrologie,** XXXIII, 55, 113, 143, 170-s., 291, 319, 321, al. — Zodiaque, XXXIII, XLIX, 112, 170, 171, 319, 322, al. — Voie Lactée, 172, 322. (V. *Tiâmat*). — Constellations, 57, 58, 66, 77, 109, 113, 160, 170, al. — Étoiles, XXXVII-suiv., LI, 18, 88, 107, 109, 110, 114, 158, 159, 160, al. — Planètes, XXXIII, XXXVII, etc. — Précession des équinoxes, 291. — Année symbolique du monde, 112, 291.

(V. *Babylonisme, Cultes astraux, École astronomique, Agneaux, Animaux* (*Khayyoth*), *Ciel, Étoile du matin, Angélologie, Femme et Dragon, Mythologie, Autels, Temple céleste, Vieillards, Hellénisme, etc.*)

**Auguste,** XIII, 185, 204, 205, 242, 259.

(V. *Têtes, Empereurs romains.*)

**Autels,** Autel des holocaustes, 85, 103, 154, 224, 308. — Autel d'or *ou* des parfums, 64, 103, 115, 154, 224, 234, 308. — Autel de Zeus à Pergame, LVIII (v. *Pergame, et Gigantomachie.*)

(V. *Temple céleste, Martyrs, Cavalerie infernale, Ciel, Jérusalem céleste.*)

**Auteur de l'Apocalypse,** devant la tradition, CLXXII-CLXXX; devant la critique interne, CLXXXI-CCIII. — Anonymat de plusieurs écrits johanniques, CCI-CCII. — Son exil,

XII, CCXI-CCXIII. — Patmos, XII, CCII-CCX-CCXXII, 11, 89, 120, 134, 183, 305. — Aloges, CLXXIV-CLXXVII, 8.
V. *Jean, Jean le Presbytre, Caractère de l'Apoc., Caractère de Jean, Écoles, Quatrième Évangile, Aloges, etc.*)

**Azhi-Dahâka**, XLII, 168-s., 175-s., 201, 291.
(V. *Iranisme, Dragon, Satan, Antéchrist, Femme et Dragon.*)

**Babylone** dans l'Apocalypse, LX, LXXIV, CXXV, 148, 152, 180, 217, 218, 227, 240, 241, 244-s., **265-277**, 306, 312, 316, 329.
(Voir *Cités, Courtisane, Rome, Jérusalem céleste, Figures maîtresses, Antithèse, Sibyllins.*)

**Babylonisme**, XXXII, XXXIII, XXXVII, 55, 67, 100, 111, 121, 143, 144, 172, 199, 204, 239, 290-s., 307, 321.
(V. *Astronomie, Cavaliers, Femme et Dragon, École de l'histoire des religions, Ciel, etc.*)

**Balaam**, XII, 22. (V. *Hérésies, Nicolaïtes, Pentateuque.*)

**Baptême**, 326. (V. *Eaux de la vie, Fleuve de Jérusalem.*)

**Béatitude céleste**, 219-s., 303.
(V. *Vie éternelle, Vision béatifique, Jérusalem céleste.*)

**Béhémoth**, XXXII, XXXV, XLI, 201.
(V. *Apocryphes, Monstres, Bête* (*Deuxième*).)

**Bélial**, XLIV, L, 199, al. (V. *Apocr., Antéchrist, Satan.*)

**Bêtes de l'Apocalypse**, LI, LX, CXIV, CXXV, 51, 152, 156, 180, 200-suiv., 210, 225, 227, 237, 242, 243, 275, 277-suiv., 282, 289, 299, 302, 311.
(V. *Apocryphes, Symbolisme, Daniel, Monstres, Bête 1re, Bête 2e, Antithèse.*)

**Bête de la mer**, *ou* **Première Bête**, LVI, LXIV, LXXX, CXIV, CXXV, 128, 133, 135, 137, 147, 182, **185-189**, 194, 199, 200-202, 209, 214, 217, 232, 235, 240, 242, 245, 257, 262, 265, 290, 305, al. — Son origine daniélique, 184-s., 200-s.; — Ses blessure, guérison, résurrection, 249-s., 262, al; — la Bête et l'Abîme, 247-s.; — sa Parousie, CCVII, 247-s., al.
(V. *Bêtes, Monstres, Figures maîtresses; Daniel, Babylonisme, Antéchrist, Rome, Culte des Empereurs, Témoins, Coupes, Chiffre de la Bête, Caligula, Néron, École de l'histoire de l'époque, Tiâmat, Léviathan; Harmagédon; Verbe, Agneau; Quarante-deux mois*, etc.)

**Bête de la terre** *ou* **Deuxième Bête**, LVII, LXXX, CXIV, CXXV, CXXVI, 182, **189-191**, 200, 203-suiv., 207, 209, 237, al. — Symbole propre à Jean. (V. *Apocalypse, ses prophéties spéciales.*)
(V. *Bêtes, Première Bête; Faux Prophète, Pseudo-Agneau, Apollonius de Tyane, Hérésies; Béhémoth, Qingu; Syncrétisme, Sixième coupe; Culte des Empereurs, etc.*)

**Blanc** (couleur symbolique dans l'Apocalypse), X, LXX, 13, 44, 48-50, 73, 81, 87, 95, 96, 219-220, 222, 224, 304, al.

**Caïus**, CLXXIV-s. (Voir *Canon* et *Auteur de l'Apoc.*)

**Caligula**, 194, 206, 212-s., 258, al.
(V. *Empereurs romains, Première Bête, Chiffre de la Bête, École de l'histoire de l'époque.*)

**Canon** (l'Apoc. dans le), CCXIII-CCXV. — Défaveur passagère de l'Apocalypse, XXVII, al.
(V. *Auteur de l'Apocalypse, Caïus, S. Denys d'Alexandrie, Citations, Jean le Presbytre, al.*)

**Cantiques de l'Apocalypse**, 154, 165, 196, al.
(V. *Agneau, Moïse, Animaux, Vieillards; Construction, Fin du monde, 144.000 Vierges, Femme et Dragon.*)

**Caractère de l'Apocalypse** : perpétuellement symbolique, LIX, al., et intellectuel, LXI, al. — Spiritualité, absence de promesses matérielles, transcendance, LIV, 196, 281, 311, 312, 313, al. — Évangélique et universaliste, sérénité, 56, 86, 230, 306, 310, 327, 334, al. — Prophétique, 136, 192, 204, 209, 252, 253-s., 262, 263, al. — Optimisme, XXVI, XCVI, 66, 73, 234, 235, 289, al.; préservation des fidèles, LIV, 40, 90-94, 104, 112, 118, 130, 146, al.; — Unité de perspective, CI, 95, 118, 145-suiv., 276, 300-301, 309, 312, 314, 324-325; perspective toujours eschatologique (au sens large), XCV, CXCI, CCXLVIII, 106, etc.; plan céleste et plan terrestre, LXXI, al.; successions logiques, et non chronologiques, 107, 110, 112, 118, 128, 181, 188, 234, 299-301, al.; phases du Règne de Dieu et de celui des Bêtes, LIV, LXXIX 99, al.; philosophie de l'histoire, XXIV, al. — Homogénéité, LXXXII, al., incohérences prétendues, LVI, al.; hyperboles, XXIX, al. — Travail de réflexion sur les visions, CLXVI, CLXVIII-s., al.; rythme des idées, LXIX, LXXII, al.; parallélisme, LXX, LXXX, LXXXI, passim; mystique des nombres (V. *Nombres*). — Sobriété relative des descriptions, XLIX-s., LI, 301-suiv., 304, al.; absence de secrets cosmiques; XXVI, al; absence de chiliasme, 297-301, 303, 313, 324, 327. — Caractère artistique, LIII, 59, 90, 270, 313, 323, al. (V. *Art johannique, coloris*). — Assurance, VII, 333, al.; ironie, 269, al.

(Voir *Apocalypse, Art johannique, Imagination, Composition, Nombres, Symbolisme, Caractère de Jean, Quatrième Évangile.*)
**Caractère de Jean** (comme prophète, théologien, écrivain, etc.), VIII-IX, LXXIX, CXCIV, 119, 189, 193, 269, al.
(V. *Apocalypse, Auteur de l'Apoc., Car. de l'Apoc.*)
**Cavalerie infernale** du chapitre IX, 101, 115-118, 179.
(V. *Démons, Guerre, Parthes, Gigantomachie.*)
**Cavaliers du chapitre VI,** LI, 70, 71-76, 83, 86, 101, 105, 146, 216, 225.
(V. *Vents, Fléaux, Zacharie, Premier Cavalier.*)
**Cavalier au cheval blanc,** *ou* **Premier Cavalier,** L, LXI, LXIV, 73, **78-85**, 84, 101, 137, 146, 152, 198, 216, 223, 279-suiv., 281, 313.
(V. *Verbe, Christ, Agneau, Eschatologie, Zacharie.*)
**Centaures,** 111, 113. (V. *Sauterelles.*)
**Cérinthe.** CLXXIV, CLXXVII.
(V. *Auteur de l'Apoc., Canon, Commentateurs.*)
**Cent quarante-quatre mille,** 92, 96, 112, 195-s., 197, 198, 229, 297.
(V. *Sceau de Dieu, Vierges, Mille, Douze, Nombres, Juifs; Agneau, Sion.*)
**César,** 258, 259. (V. *Têtes, Empereurs romains.*)
**Chalcadres,** XXXVIII. (V. *Apocryphes, Animaux.*)
**Chant nouveau,** 65, 196, 229. (V. *Cantiques, Agneau, Sion, Vierges.*)
**Char de Dieu,** 57, al.
(V. *Ezéchiel, Apocryphes, Trône de Dieu, Quatre Animaux.*)
**Chérubins,** XXXVII, 57, 223.
(V. *Kirubi, Anges, Ezéchiel, Trône de Dieu, Quatre Animaux, Vents.*)
**Chevaux apocalyptiques,** 72, 76, 78, 221, 225.
(V. *Cavaliers, Zacharie, Vents, Fléaux.*)
**Chiffre de la Bête,** CCIII-CCIV, CCXXVI, **210-215**, 248.
(V. *666, 616, Antéchrist, Néron, Six.*)
**Chiffres messianiques,** 144, 211, 214.
(V. *Octave, 888, Quatorze, Quarante-deux, Sibyllins, Chiffre de la Bête.*)
**Chiliasme** (V. *Millenium.*)
**Christ,** — sept fois nommé, *Index à* χριστός. — égal à son Père, (V. *Christologie*). — Fils d'Homme, IX, XXXVI, XLV, L, LXI, LXIV, 12, 13, 80, 119, 120, 129, 222-suiv., 231. — Fils de la « Femme », 165-suiv., 173. — Premier-né des morts, IX, LVI, 6. — Témoin fidèle, 4, 6. — Vie mortelle du Christ, X. — Ascension et intronisation au ciel, 61-suivants, 161. — Maître des événements (V. *Livre scellé*). — Rédemption, X, 64-s. — Christ Roi, X, 6, 13, 281; Prêtre, X, 13; Juge, CXCI-CXCII, 279, 304, 331, al. (V. *Jugements*). — Verbe de Dieu (V. à ce mot). — Christ personnel et Christ mystique, 160-suiv., 172, 173. — Habitation du Christ dans l'homme, X.
(Voir *Théologie, Christologie, Agneau, Premier Cavalier, Verbe; Millenium, Parousie; Antéchrist.*)
**Christologie** de l'Apoc., IX-X, 4,6, 13, 19, 25, 37, 43, 63, 64, 221-suiv., 223, 288, 321, 322, al.
(V. *Christ, Agneau, Apocalypse, Théologie, Saint-Esprit.*)
**Chute des Anges,** 160-163. (V. *Dragon.*)
**Ciel** (et cour céleste, décor céleste), XXXIII-s., 59-60, 89, 157, 160, 166, 195, 228, 321, al.
(V. *Autels, Temple céleste, Arche d'alliance, Vieillards, Animaux-khayyoth, Jérusalem céleste; Astronomie, Cosmogonie, Babylonisme, Apocryphes; Exemplaires, Anges.*)
**Cinq mois,** 112. (V. *Sauterelles, Année du monde.*)
**Cinquième Trompette,** 292.
(V. *Sauterelles, Dragon, Coupes.*)
**Citations de l'Apoc.** chez les Pères, CCL. (V. *Auteur, Canon, Commentateurs.*)
**Cités apocalyptiques.** Les Deux Cités rivales, LXXVI, 227, 244, al. — Cité de Dieu, (et ses deux états), LXXVIII-LXXIX, 135, 158, 182, 313, 319, 321-323, 332; cité bien-aimée, 225, 289. (V. *Sion*). — Cité du Diable, 227, 243, al. (V. *Babylone.*)
(V. *Église, Sion, Jérusalem céleste, Femme et Dragon, Épouse de l'Agneau, Race de la « Femme », Béatitude; Babylone, Courtisane, Antéchrist, Bêtes, Rome; Parousie, Palingénésie; « Cube », Montagne; Millenium, Règne de Dieu; Astronomie; Antithèse.*)
**Claude,** CCVI. (V. *Empereurs rom., Têtes, Date de l'Apoc.*)
**Clé de David,** 39, 40, (V. *Christ*).
**« Comme »** ὡς, sens de ce mot dans les visions, XXIX, CLII, 74, 75, 107, 196, 229, al. (V. *Visions.*)
**Commentateurs de l'Apoc.,** CCXVI-CCXLIX. (V. *Écoles.*)
**Commission biblique,** CX.
**Composition de l'Apocalypse** (procédés de), LXVIII-LXXXIII, al; — comparée au Quatrième Évangile, CXCVIII-CCI; — Théorie de la compilation, LXVI, al; Hypothèses diverses des critiques : rédactionnelle, CCXLIV-CCXLV; des « Sources » CCXLV; des fragments, CCXLV-CCXLVII (Voir

*Apocalypse, homogénéité, unité* et *Auteur de l'Ap.*); prétendues interpolations, LXXXIII, al. — Parties narratives et parties prophétiques, LXXI, al. — Divisions en sections tranchées, LXX-suivants, LXIX, LXXVII, LXXXIV-suivants; 125, 126, 128, 145, 151, 152, 278, 313-314, al. — Rythme des idées, LXIX, al.; rythme ternaire, LXXIX, XCIII, al.; septénaire, (V. *Septénaires*). — Parallélisme et « Récapitulation », XXX, LXXVI, XCIV, CII, CCXLIX, 100, 125, 152, 227, 232, al.; d'après Victorin, CCXXI; d'après Tyconius, CCXXII; d'après S. Augustin, CCXXIV, al.; d'après l'Abbé Joachim, CCXXIX, al.; synchronisme symbolique, 142-s., 145, al. — Glissements de symboles, LXIII-suiv., CXCVII, passim; « emboîtements », LXXII, LXXIII-LXXV, 126, 128, 134, 179, 218, 233, 236, 240, 241, 276, al.; « ondulations », LXXVI, 156, etc. — Prologues, et préfaces symboliques, XCIII, 1-8, 153, 155, 180, al.; Visions de présentation, de préparation ou d'avertissement, d'exécution (V. *Visions*); épilogues, 268, 276-277, 327-suivants.

(Voir *Apocalypse, Caract. de l'Apoc., Plan et résumé; Sources; Nombres, Septenaires, Sixième moment; Antithèses; Style; Genre apocalyptique; Visions; Écoles d'interprétation.*)

**Constantin**, 243, 300-s. (V. *Millenium.*)

**Conversion** : du monde, 126; des Juifs, CXVI-CXVIII, 40, 93; des Gentils, CXXIV, 137-138, 230, 235.

(Voir *Millenium, Témoins, Jérusalem céleste, Philadelphie, 144.000, Juifs.*)

**Cornes**, 159, 184, 236, 238, 251-suiv., **253-suiv.**, 257, 259-260, 262, 275.

(V. *Agneau, Dragon, Première Bête, Rois, Pseudo-Agneau*).

**Cosmogonies** et **théogonies** anciennes, XIX, 56, 57, 59-60, 61, 89, 225, 229, al.

(V. *Apocryphes, Mythologie, Ciel, Jérusalem céleste.*)

**Coupes**, LI, LXX, LXXIV, 160, 221, **227-suivants**, 231, 232, 233, 241, 245, 312.

Leur division, 235. — Leur ordre, 242.

(Voir *Rome, Antéchrist, Bêtes, Trompettes; Composition, récapitulation; Visions* (*d'exécution*).)

**Couronne**, 81, 82; couronne de vie, 27, 41.

**Courtisane**, 244-suivants, 273, 316.

(V. *Babylone, Rome, Épouse de l'Agneau, Jérusalem céleste, Femme et Dragon, Bête de la mer.*)

**Crépuscule des dieux**, XX, LVII, al. (V. *Apocryphes, Scandinaves.*)

« **Cube** », 322, 323, (V. *Jérus. céleste, Montagne mystique.*)

**Cultes asiatiques**, XV. (V. *Asie procons., Culte des Empereurs, Ephèse, Smyrne, Pergame.*)

**Cultes astraux**, CXXVII, CCXLVII, al. (V. *Astronomie, Babylonisme.*)

**Culte des Empereurs** et de Rome, II, XIII, XV, CCVII, 20, 27, 31, 38, 42, 185, 187, 188, 189, 190, 191, **203-210**, 219, 242, 245, 250, al. — Déesse Rome, 27, 31, 185, 204, 205, al.

(V. *Smyrne, Pergame, Asie, Antéchrist, Première Bête, Deuxième Bête, Rome, Néron, Domitien; Ptolémées, Égypte, Iranisme, Mithra, Empereurs du IIe - IIIe siècle; Témoins; Apocalypse, son caractère prophétique.*)

**Cybèle**, III, 27, 38, 245. (V. *Cultes asiatiques, Courtisane.*)

**Damkina**, 168, 171. (V. *Mardouk, Femme et Dragon, Babylonisme.*)

**Damnation**, 218, 220, 304-suiv. — Éternité des peines, XI, 219, 319, al.

(Voir *Enfer, Étang de feu, Deuxième Mort, Jugement; Ciel; Antithèse.*)

**Dan**, XLIV, 90, 93-94, 147, 236. (V. *144.000, Antéchrist, Irénée.*)

**Daniel**, XXV, CCXVIII, 50, passim. — Passages d'Apoc. inspirés de Daniel, 130, 131, 133, 134, 143, 159, 160, 184, 185, 200, 201, 251, 297, al.

**Date de l'Apocalypse, CCIII-CCX**, 129, 186, 258.

(Voir *Auteur, Claude, Domitien, Laodicée, Néron, Vespasien; Epiphane, École d'histoire de l'époque.*)

**David**, 144-s. (V. *Messie, Jésus, Quatorze.*)

**Décret de Jérusalem**, 34. (V. *Thyatire.*)

**Déesses-Mères**, 170, 174. (V. *Femme et Dragon.*)

**Delphes**, 177-178. (V. *Apollon, Léto, Python.*)

**Démons**, et Monde infernal, dans les Apocryphes, XXXVIII-XXXIX; — chez Jean, L-LI, passim. — Démons-grenouilles, LI, 237, 299.

(Voir *Satan, Bête, Abîmes, Sauterelles, Cavalerie, Enfers.*)

**Denys d'Alexandrie**, CLXXVI-suiv., CLXXXII-suiv., CLXXXV, CCII.

(V. *Auteur de l'Apoc., Canon.*)

**Destinataires** de l'Apocalypse, DIII-suivants.

(V. *Lettres, Asie, Éphèse, Smyrne, etc.*)

**Deuxième Mort**, LIV, 26, 287, 304, 311. (Voir *Damnation.*)

**Diable**, XLIV, 50, 163, 165, 284, 289. (Voir *Satan.*)

**Diadème**, 159. (V. *Couronne.*)

**Dionysos**, 31, 178, 192. (V. *Asie, Cultes asiat., Culte des Empereurs, Pergame, Mystères, Idolothytes, Mythologie.*)
**Dix**, XXXIII. CV, al. — Dix jours, 26. (V. *Smyrne.*)
(V. *Cornes, Rois, Nombres, Apocryphes.*)
**Domitien**, CXXVII, CCIV, CCVI, CCVIII-CCX, 206, 250, 258, 262, al.
(V. *Date de l'Apocalypse, Antéchrist, Culte des Empereurs, Têtes, Huitième.*)
**Douze**, XXXIII, XLIX, XCIV, 92-suiv., 158, 257, al.
(V. *Nombres, Vieillards, Apôtres, Jér. céleste, Juifs.*)
**Doxologies**, (à Dieu et à l'Agneau), 5, 58, 65, 66, 97, 150, (164), 274, — à sept, quatre et trois membres, 65, 66, 274.
(Voir *Christologie, Cantiques, Septénaire, Quatre, Trois.*)
**Dragon**, XXXIX, XL, XLI, XLII, L, LVI, LX, XCV, 152, 159, 163, 171-suiv., 174, 176, 184, 187, 237, 243, 279, 283-suiv., 300.
(V. *Satan, Serpent, 3e Vae, Femme et Dragon, Millenium; Babylonisme, Tiâmat, etc.*)

**Eaux de la vie**, XXXIV, 100, 311, 325-suiv., 332.
(V. *Baptême, Fleuve, Jérusalem céleste, St-Esprit; Babylonisme, Apocryphes.*)
**Écoles d'interprétation** de l'Apoc. : École de Tyconius et des Latins, CCXXII-CCXXVIII; Ec. de l'abbé Joachim, CCXXVIII-CCXXXII, al.; Ec. de Nicolas de Lyre, CCXXXI-CCXXXIV; éc. des Jésuites espagnols, et d'Alcazar-Grotius-Bossuet, CCXXXV-CCXXXVIII; éc. de la « critique littéraire », CCXL-suiv.; école de « l'histoire de l'époque » (*zeitgeschichtlich*), CLXII, CCXLIII-suiv., CCXLIX, 107, 162, 166, passim.; école de « l'histoire des religions » (*religionsgeschichtlich*), CCXLVII-CCXLIX, 168-175, 175-179, 308, passim.; école astronomique, CCXLI, CCXLVII, 170, al. (V. *Astronomie, Babylonisme.*)
(V. *Commentateurs.*)
**« École Johannique »**, CLXXX, CLXXXIX.
(V. *Auteur, Langue.*)
**Église**, dans son unité et son universalité, sur la terre et au ciel, XI, LX, 94-suivants, 129, 132, 133, 137, 138, 152, 158, 162, 173, 223, 228, 229, 275, 300, 306, 307, 309, **312-suivants.** — Notes de l'Église, 316, al. : apostolicité, 319; sainteté et catholicité, 324-suivants.
(V. *Apocalypse doctrine; Cités, Jérusalem céleste, Femme et Dragon, Temple terrestre.*)
**Eglises d'Asie.** (V. *Asie, Éphèse, etc.*) — Pourquoi elles sont comptées comme sept, 15, 17. — Leurs périls intérieurs, XVII, al. (V. *Nicolaïtes, Hérésies.*)
**Égypte**, XXXV, CXXVII, 100, 144, 169, 204, 208, 322.
(V. *Mythologie, Apocryphes, Femme et Dragon.*)
**Eléments**, XI, 91, 107, 153, 232, al.
(V. *Anges*, Στοιχεῖα, *Sept, Pythagoriciens.*)
**Elie**, XLIV-XLV, LIII, LV, CCXVII, 131, 135, 137, 139-142, 148, 161, 166, 190, 217, 289, 294.
(V. *Témoins, Hénoch, Rabbinisme, Apocryphes, Antéchrist.*)
**Emmanuel**, 306. (V. *Vision béatifique.*)
**Empereurs romains**, 248-250, 256-suiv., 258-suiv. (V. *Auguste, Caligula, Claude, Néron, Vespasien, Domitien*). — Empereurs païens du IIe-IVe siècle, CXXVI, 204, 207-suiv.; Aurélien, 209; Dioclétien, 212, al.; Julien, 209.
(V. *Rome, Bête, Culte des Empereurs, Antéchrist, Chiffre de la Bête, Têtes.*)
**Enfer**, LIV, 75, 76, 84, 101, 109, 134, 219, 289, 303-305.
(V. *Abîme, Hadès, Mort et Enfer, Étang de feu, Damnation.*)
**Eons**, XL, LI, XCIX, 201, 219, 261.
**Epée** sortant de la bouche, 13, 28, 81, 281.
(Voir *Christ Fils d'Homme, Verbe de Dieu.*)
**Ephèse**, XIII, 21, 23-25, 47, 128. — ἐφέσια γράμματα, XIV.
(V. *Asie, Lettres, Églises, Arbre de vie; Cultes asiatiques, Culte des Empereurs, Magie, Mythologie; Jean, Auteur de l'Apoc.*)
**Épiphane (St)**, CCVI. (V. *Date de l'Apoc.*)
**Épouse de l'Agneau**, XLVIII, 195, 223, 244, 276, **307-s.**, 316.
(Voir *Agnéau, Église, Fiancée, Jérusalem céleste; Antithèse; Courtisane.*)
**Eschatologie** : chez les Apocryphes, XLIII-XLVII; chez Jean, LIII-LV, 279-suivants, 297-suivants, etc. — Dans le N. T. en général, XCVII-CXXVIII; Synoptiques, CV-suiv., St Paul, CVI-CXXII; Ep. aux Hébreux, CXX; Epîtres catholiques, CXXII-suiv. — « Derniers Temps » dans le N. T., LIV, XCV, CXXI, CCXLVIII, 98, 106, 153-s., 161, 173, 227, al.
(V. *Apocalypse, Caractère de l'Apoc.; Apocryphes; Parousie, Jugement; Messianisme, Millenium.*)
**Eschatologiste** (École), XCIX, etc.
(V. *Commentateurs.*)
**Esprits** : Saint-Esprit (v. à ce mot). — Sept esprits de Dieu, 8-9, 19, 23, 36, 63, 159. — Esprit de prophétie, XI, 277, 329-330. —

Esprits de Béliar, 201 (v. *Dragon*). — Esprits impurs, 239.
(V. *Saint-Esprit, Agneau, Prophètes ; Dragon; Grenouilles.*)
**Étang de feu**, LIV, 218, 282, 289, 305.
(V. *Enfer, Damnation, Deuxième Mort.*)
« **État intermédiaire** », CI, 86, 220-221, 231.
(V. *Martyrs, Vision béatifique.*)
**Étoiles.** (V. *Astronomie.*)
**Étoile du matin**, LXXX, 34-35, 36, 332.
(V. *Christ, son habitation dans l'homme; Astronomie, Magie; Caract. de l'Apoc., évangélique et spirituel.*)
**Eucharistie**, XI, 19, 326.
(V. *Apocalypse doctrines; Lettres; Arbre de vie, Manne.*)
**Euphrate**, 116, 236. (Voir *Parthes, Néron, Cavalerie.*)
**Évangile éternel**, 217. (V. *Joachim, Luthériens.*)
**Exécuteurs** des jugements divins, XLVIII, passim.)
(Voir *Anges, Démons, Cavaliers, Vents, Fléaux.*)
**Exemplaires célestes.** (V. *Symbolisme, Jér. cél., Temple.*)
**Ezéchiel** (passages inspirés d'), LV, 91, 104, 121, 124, 129, 179, 231, 269-suiv., 282, 288, 318, 325-s., al.
(V. *Apocalypse, Livre ouvert, Animaux, Jér. cél., etc.*)

**Famine**, 74, 79. (V. *Cavaliers, Fléaux, Lieux communs.*)
« **Faux Prophète** », CXXVII, 190, 207, 237, 290, 305. (V. *Deuxième Bête, Pseudo-Agneau; Agneau.*)
**Femmes apocalyptiques**, XXXI, LV, LX, LXXIII, 157-suiv., 244-suiv., 305, 307-308.
(V. *Apocalypse et A. T.; Apocryphes; Femme et Dragon; Courtisane; Jérusalem céleste; Symbolisme, Cités.*)
« **Femme** » **et Dragon**, LXXIII, XCVIII, 131, 143, 152, **155-179** (157-suiv., 167-suiv., 171, 174, 176), 188, 246, 283, 306, 309, 313, al. — Sens purement chrétien, 157-158, 175. — Son « Fils » (v. *Christ*). — Sa « race », 167.
(V. *Symbolisme, Femmes, Mythologie, Astronomie, Babylonisme, Égypte, Hellénisme, Léto, Isis, Damkina; Église, Jérusalem céleste, Trois et demi; Babylone, Courtisane; Figures maîtresses; École astronomique, École religionsgeschichtlich, Éc. zeitgeschichtlich.*)
« **Femme** » **de Thyatire**, 32. (V. *Thyatire, Hérésies, Jézabel.*)
**Feu** symbolique, 132, 289.
(V. *Epée, Témoins, Elie, Verbe, Gog.*)
**Fiancée de l'Agneau**, 246, 306, 307, 316, 332. (V. *Épouse.*)
**Figures maîtresses** de l'Apocalypse, LX-suiv., passim.
(Voir *Plan et résumé, Symbolisme, Agneau, Dragon, Femmes, Bêtes, Babylone, Jérusalem céleste, etc.*).
**Fils de la Femme, Fils d'homme.** (V. *Christ.*)
**Fin du monde**, 148-151, 240, 304. — Ciel nouveau et terre nouvelle, 305.
(V. *Eschatologie, Parousie, Trompettes, Jugement dernier.*)
**Fléaux** : cosmiques, 101-suiv., 107-109, 241, al ; — moraux, 112, 113, 236, al. — Leur succession, non chronologique, mais logique (v. *Caractère de l'Apoc.*) — Leur division symbolique, ibid., LII, LXX, al. (v. *Trompettes.*) — « Derniers » fléaux, LX, 227, 242.
(Voir *Apocryphes, Genre apocalyptique, Lieux communs, Cavaliers, Trompettes, Coupes, Antéchrist, Dragon, etc.*)
**Fleuves** : de Jérusalem, XI, 322, 325-326. (V. *Eaux de la vie, Baptême, Saint-Esprit*); — fl. céleste, XXXVI (V. *Astronomie, Voie Lactée*); fleuves infernaux, XXXV. (V. *Apocryphes, Mythologie hellénist.*)
**Folklore** : de l'Asie antérieure, XXXI, XXXII, al.; hellénistique. (V. *Mythologie, Hellénisme, Astronomie, Pergame*); — folklore général, 178.
(V. *Cosmogonie, Femme et Dragon, Serpent, Monstres, etc.*)
**Fond de scène** de l'Apocalypse, invariable, LXX, 149, al. (V. *Ciel, Animaux, Vieillards, Cantiques, Apocalypse et son unité, Composition.*)
**Foudres**, 56, al.

**Galba**, 259. (V. *Empereurs, Têtes.*)
**Gêmatria**, XXXIV, LIII, 192-suiv., 210-suiv. — Isopséphie, XXXIV, LIII, 194, 239. — Gêm. dans les graffiti de Pompéi, XXXIV, 211. — Alphabet hébreu, 213.
(V. *Apocryphes, Rabbinisme, Sibyllins, Hellénisme, Chiffres, Première Bête, Antéchrist, Néron.*)
**Genre apocalyptique**, XXI-suivants.
(V. *Apocryphes, Apocalypse, Allégorie, Symbolisme.*)
**Gigantomachie**, LVIII, 32, 117. (V. *Pergame. Cavalerie.*)
**Gnose et gnostiques**, 4, 6, 34, 203-suiv., 207, 277, 307, al.
(V. *Hérésies, Nicolaïtes, Manichéens, Asie, Deuxième Bête, etc.*)

**Gog et Magog**, XLV, XIII, 114, 124, 181, 225, 236, 281, 282, 283, 288-suiv., **290**, 291, 292, 299, 300, 301.
(Voir *Guerre, Parthes, Dragon, Millenium, Eschatologie, Ezéchiel.*)
**Grammaire** de l'Apocalypse, CXXXV-CL, passim.; — Comparée à celle du IVe Évangile, CLXXXV-CLXXXIX (V. *Langue.*)
**Grecs**, leur mythologie dans l'apocalyptique, XXXV, al. (V. *Apollon, Python, Femme et Dragon, Hellénisme, Folklore, etc.*)
**Grenouilles**, 237, 299.
(V. *Esprits impurs, Démons, Dragon, Bêtes 1re* et *2e, Guerre, Harmagédon; Agneau, Anges.*)
**Guérison** de la Bête. (V. *Prem. Bête, Rome, Vespasien.*)
**Guerre**, 74, 79, 115-118, 236, etc.
(V. *Fléaux, Lieux communs, Cavaliers, Cavalerie, Parthes, Gog, Sixième moment, Sept, Harmagédon; Agneau, Verbe.*)

**Hadès**, 282, al. (V. *Enfer, Mort et Enfer.*)
**Haggadas**, XX 160, 167-s. (V. *Rabbinisme, Femme et Dragon.*)
**Harmagédon**, 225, 239, 240, 252, 282, 299.
(V. *Guerre, Coupes, Rois, Sixième moment, Gog; Agneau, Ezéchiel, Zacharie.*)
**Hébraïsmes** dans l'Apoc. (et aramaïsmes), CXXXIV-CXXXV, CXLIX-suiv., 86, 91, 95, 112, 120, 131, 160, 161, 234, 274, 324, 327, al. (V. *Auteur, Grammaire, Langue.*)
**Hébreux** anciens, leurs traditions mêlées, XXXII. (V. *Apocryphes.*)
**Hellénisme**, XXXII, passim. (V. surtout *Astronomie.*)
**Hénoch** comme précurseur, XV, CCXVII, 131, 137, 139-142, 148.
(V. *Élie, Témoins, Antéchrist, Eschatologie, Apocryphes.*)
**Hérésies**, XI, al. (V. surtout *Nicolaïtes.*)
**Hermétiste** (littérature), XX, CXXVII, 8. (V. *A et Ω.*)
**Horus**, XLI, 160, 169, 170, al. (V. *Égypte, Isis, Apollon, Femme et Dragon.*)
**Huit** XL, (V. *Nombres, Octave.*)
**Huit cent quatre-vingt-huit**, XXXIV, 211, 214.
(V. *Sibyllins, Chiffres messianiques, Octave; 666.*)
**Huitième**, XL, CV, 249, 256, 258, **259-262.**
(V. *Octave, Première Bête, Empereurs romains, Culte des empereurs, Antéchrist, Néron.*)
**Hvarenô** (ou « Gloire »), CXXVII, 54, 208-s.
(V. *Iranisme, Mithra, Empereurs, Culte emp.*)

**Iaoël**, 13, 120 (V. *Anges, Apocryphes.*)
**Idolothytes**, XVII, 34, 47. (V. *Lettres, Nicolaïtes.*)
**Imagination johannique**, CXCIII-CXCVIII.
(V. *Caractère de l'Apoc. Art johannique, Quatrième Évangile.*)
**Indra**, XLI, 178. (V. *Mythologie, Folklore.*)
**Interdiction d'écrire**, son sens, 122;
(V. *Sept Tonnerres, Daniel.*)
**Intermédiaires** (dans la tradition apocalyptique), XXIII, al. (V. *Anges, Démons, Apocr.*)
**Iranisme**, XXXII, XXXIII, XXXIV, XVII, 4, 6, 102, 107-108, 168-suiv., 175-suiv., 208-suiv., 234, 263, 282, 291, al.
(V. *Apocryphes, Anges, Femme et Dragon, Mithra, Culte des Empereurs, Hvarenô.*)
**Irénée (St)**, CCIII-CCIV, 94. (V. *Domitien, Date, Dan, Commentateurs.*)
**Isaïe** (passages inspirés d'), 57, 226, 280, 306, al. (V. *Apocalypse et A. T.*)
**Ishtar**, XXXIX, 87, 171. (V. *Damkina, Babylonisme.*)
**Isis**, 48, 169, 170, 207.
(V. *Egypte, Horus, Femme et Dragon, Astronomie.*)
**Isopséphie** (V. *Gêmatria.*)
**Israël** spirituel, 318. (V. *144.000, Juifs, Jér. célest.*)

**Jean**, auteur de l'Apoc. Ses notes personnelles (V. *Caractère de Jean, Art, Imagination.*) — Il est le même que l'auteur du IVe Évangile, Jean fils de Zébédée, CLXXI-CCXIII. — Le Martyre de Jean, CCV. (V. *Auteur de l'Apoc.*)
**Jean le Presbytre**, CLXXVII-s, CLXXX. (V. *Auteur.*)
**Jérémie** précurseur, 139. (V. *Élie, Hénoch, Témoins.*)
**Jérusalem**, Jérus. terrestre, image de l'Église ou du monde, 134, 135, 136, 162, 166, 225, 267. (V. *Temple, Témoins, Antéchrist.*) — Jérusalem céleste, V, XXXVI, XLVII, XLVIII, LIII, LVII, XCVI, 39, 158, 181, 244, 245, 276, 305, 306, **307-309**, 311, **312-327**, 332. Sa forme allégorique, 319, 321-323. (V. « *Cube* », *Montagne.*) Jér. céleste et l'humanité, **324-327.**
(V. *Figures maîtresses, Cités, Épouse de l'Agneau, Règne de Dieu, Millenium, Béatitude; Art johannique, unité de perspective; Femmes apocal., Femme et Dragon; Babylone, Courtisane, Rome.*)
**Jésus**, nommé quatorze fois. (V. « ADDITIONS » aux pages 2 et 145.
(V. *Quatorze, David, quarante-deux.*)
**Jézabel**, XI, 22, 32-33, 36. (V. *Nicolaïtes, Femme de Thyatire.*)

**Joachim de Flore** et son école, CCXXVIII-CCXXXI, 199, 217, 296, al.
(V. *Commentateurs, Millenium.*)
**Joël** (passages inspirés de), 111, 113, 224.
(V. *Sauterelles, Apocal. et Anc. Test.*)
**Jugements divins.** Jug. eschatologiques, XXXI, 148, 217, 226, passim; Jour de Jahweh, Introduction passim, 104, 226. — Jugement dernier, 148, 152, 216, **221-226, 303-suivants**, 313, 331, 332.
(V. *Eschatologie, Parousie; Apocryphes, Apoc. et A. T., Trompettes, Septième Trompette, Coupes, Gog, Dragon; Béatitude, Damnation.*)
**Juifs**, IV, VIII, XI, 25, 40, 92, 93, 126, 129, 130, 134, 147, 158, 203, 213, 277. — Douze tribus, 92-suiv., 158. — Judaïsants, XI. — Judéo-chrétiens et ethnico-chrétiens, 92-suiv., 151, 158, 162, 166, 167, 277.
(V. *Smyrne, Philadelphie, Conversion; Caract. de l'Apoc., son universalisme.*)

**Kirubi**, XXXVII, 57, 111, 179. (V. *Chérubins, Ezéchiel, Babyl.*)
**Κοινή**, CXXIX, CCLXI, 12, 220, al. (V. *Langue de l'Apoc.*)

**Langue** de l'Apocalypse, CXXIX-CLIV, CCIII, 20, 127-128, 216, al. (V. *Jean, Art johannique, Grammaire, Vocabulaire, Quatrième Évangile.*)
**Laodicée**, XIII, CCVII, 43-46, 47. (V. *Asie, Phrygie, Églises.*)
**Léto**, LVII, 174, 176-suiv. (V. *Apollon, Python, Femme et Dragon.*)
**Lettres** apocalyptiques, 20-46, 327. (*Asie, Églises d'Asie, Caractère de Jean.*)
**Léviathan**, XXXII, XXXV, XLI, L, 117, 174, **201**.
(V. *Animaux symboliques, Monstres, Dragon, Première Bête, Babylonisme, Tiâmat, Eschotologie, Apocryphes.*)
**Lieux communs** apocalyptiques, XLIII, LIII, LXXXII, 70, 79, 83, 216, passim. — Guerre, Peste, Famine, Tremblement de terre, Étoiles tombées, etc. (Voir à ces mots.)
(V. *Apocryphes, Symbolisme, Imagin. Joh.*)
**Lion de Juda**, 62. (V. *Agneau.*)
**Livres célestes apocalyptiques**, XXXIX, 67-68, 325, al. — Livre de vie, livre de l'Agneau immolé, LXXX, 38, 189, 324. — Livre aux sept sceaux, LXXII, 60-61, 66, 67, 125, al., qui est un rouleau opisthographe, **68-69**, 70. — Petit livre ouvert, et son contenu, LXXIII, 119, **121**, 122, 124, 148, 152, 179; mangé par le prophète, LV, 124-125.
(V. *Sceaux, Trompettes, 3e Vae; Apocryphes, Babylonisme, Mardouk; Ezéchiel.*)
**Logos**, CXC. (V. *Verbe, Memrâ, Stoïciens.*)
**Loki**, XLII, al. (V. *Dragon, Satan; Crépuscule des dieux; Apocryphes, tradition apocal.*)
**Luthériens**, 217. (V. *Commentateurs, Joachim.*)

**Magie**, absente de l'Apocalypse, 30, 34, 91, 213, 280, al. (V. *Pierre blanche, Étoile du matin*, al.).
**Mandéens, Manichéens**, 176, 202. (V. *Première Bête.*)
**Manne**, 19, 29, 153, 161. (V. *Pentateuque, Eucharistie.*)
**Mardouk**, XXXIX, XLI, LVII, 63, 66, 162, 290, 307.
(V. *Babylonisme, Agneau; Noces de l'Agn., Livres, Femme et Dragon, Damkina.*)
**Manuscrits grecs** de l'Apoc., CCLI-CCLVII, CCLX-CCLXII.
**Martyrs**, 38, 41, 45, 70, 85-87, 90, 93, 96, 97, 98, 103, 134, 135, 197, 216, 219, 220, 224, 229, 230, 292, 297, 299-suiv.
**Mèdes**, XLV. (V. *Parthes.*)
**Memrâ**, CXC, 280. (V. *Logos, Rabbinisme.*)
**Mer**, 56, 57, 184, 305.
**Messie** et **Messianisme**, chez les Apocryphes, XLIII-XLV; — chez Jean, L, 279-suiv., al. — « Douleurs messianiques, » XLIII, CIII, CIV, 146, 157, 158, 171, 181. — Messie ben Joseph, 141, 148.
(V. *Apocryphes; Agneau, Christ, Verbe; Femme et Dragon; Eschatologie, Parousie, Jugement.*)
**Mesure** du Temple et de la Cité, 129, 319.
(V. *Temple, Jérusalem céleste, Ezéchiel, Zacharie; Car. de l'Apoc., préservation des fidèles.*)
**Michel**, XXXVIII, 103, 152, 162.
(V. *Archanges; Apocryphes; Daniel; Femme et Dragon.*)
**Midgard**, XLII, al. (V. *Crépuscule des dieux, Serpent,*)
**Mille**, XXXIV, 146, 297-suiv., 300, 302.
(V. *Nombres, leurs rapports arithmétiques; Millenium.*)
**Mille deux cent soixante**, 142-suiv., 156, 161, 214.
(V. *Trois et demi, Quarante-deux.*)
**Mille six cents**, 225. (V. *Quatre.*)
**Millenium** et **Millénaristes**; — Règne intermédiaire, chez les Juifs, 293-294; chez les Chrétiens, 294-297, 301-302. — « Mille Ans » de l'Apoc., coextensifs aux temps messianiques, 289, **297-301**. — Encore XLV, XLVI, LI, LII, LIII, LIV, CV, CXVI, CXXIV,

CLXXVI-suiv., CXC, 51, 65, 128, 135, 146, 149, 152, 198, 229, 243, **283-suiv.**, 286, 292; chiliasme chez Papias, CCXVII; chez d'anciens Pères, CCXVIII-CCXXI.
(V. *Plan de l'Apocalypse, Apocryphes, Commentateurs, Quarante-Deux, Mille, Trompettes, Semaine du monde, Règne des Saints, Témoins.*)
**Millénaires**, 194, 201, 294. (V. *Semaine du Monde, Sabbat du Monde.*)
**Mithra, Mithraïsme**, LVII, CXXVII, 49, 83, 208-suiv., 261. (V. *Iranisme, Arc, Culte des Empereurs, Hvarenô.*)
**Moïse**, LV, 131, 139, 140, 148, 160, 229. — Moïse précurseur du Messie dans l'Apocalyptique, 140, 141.
(V. *Apocryphes; Témoins; Cantiques; Pentateuque.*)
**Moisson** (et **vendange**,) eschatol., 223. (V. *Fils de l'Homme, Jugements.*)
**Monstres** apocalyptiques, XXXIV, XL-XLII, al. — M. identifiés au Dragon ou aux Bêtes, 168-suiv., 201, al.
(V. *Animaux symb.. Babylonisme, Iranisme, Tiâmat, Léviathan, Béhémoth, Python; Daniel; Apocryphes, etc., Folklore etc.*)
**Montagne** mystique, 317, 322. (V. *Jér. céleste.*)
**Montagnes** (**les 7**), 248. (V. *Babylone, Rome.*)
**Montanistes**, XV, CXXV, CLXXV, 33, 295. (V. *Phrygie.*)
**Mort** (V. *Peste.*) — Deuxième Mort (V. à ce mot.)
**Mort et Enfer**, 75, 84, 114, 282, 304.
**Musmahhu, Musrussu**, XLI, XLII, L, 201. (V. *Babylonisme, Monstres.*)
**Mystères** et **Mystes**, CXXVII, 91, 203, 207, 209, al. (V. *Hellénisme.*)
**Mystère de Dieu**, 119, 123, 150. (V. *Jérusalem céleste, Fin du Monde; Saint Paul.*)
**Mystique des Nombres**. (V. *Nombres, Gematria, Pythagoriciens, Apocryphes, Rabbins, Sibyllins.*)
**Mythes, Mythologie**, XXXI, XXXV, passim. — Mythes juifs, 167-suiv. (V. *Béhemoth, Léviathan, Taureau*); protosémitiques, XXXII, babyloniens (V. *Babylonisme, Dragon, Astronomie*, etc.); égyptiens (V. *Egypte, Râ, Isis etc.*); hellénistiques (V. *Astronomie, Apollon, Python*, etc.), — Encore 112, 155, 166, 167-suivants, 175, 177, 178, 239, 321, 322. — Mythes de Platon, XX.
(Voir *Apocryphes, Folklore, Monstres*, etc.).

**Néoplatonisme**, CXXVII, 203-s, 209. (V. *Deuxieme Bête, Culte des Empereurs, Syncrétisme, Philosophie.*)
**Néron**, IV, XLIV, LXIV, CCVIII, 147, 186, 191, 194, 199, 205, 207, 208, 213-suiv., 259, 262. — Retour ou résurrection de Néron, CCVII, CCXXI, CCXLIX, 186, 236, 245, 249-suiv., 253, 256, 259-suiv.; faux Nérons, CCIX, al. — L'Apocal. et la légende de Néron, surtout **263-265**.
(V. *Antéchrist, Bélial, Rome, Empereurs, Première Bête, Têtes, Huitième, Parthes.*)
**Nicolaïtes**, V, XVII, 22, 31, 33, 46-48, 203, 277, Antinomianisme, IV. (V. *Asie, Eglises d'Asie, Hérésies, 2e Bête.*)
**Nicolas**, XI, 48. (V. *Nicolaïtes.*)
**Nicolas de Lyre** et son école, CCXXXI-CCXXXIV, 199, 254, etc. (V. *Commentateurs, Ecoles.*)
**Noces de l'Agneau** (V. *Agneau, Epouse, Jér. céleste.*)
**Noms nouveaux, mystérieux**, Nom nouveau des fidèles, 30, 41, 42, 91, al. — Verbe : 279 suiv. — Courtisane Rome, 246.
**Nombres apocalyptiques**, XXXIII, XXXIV, LII-suiv., L,XX etc. — Mystique des nombres, XXXIV, 144, 194, etc. (V. *Gematria, Rabbinisme, Pythagoriciens.*) — Comment Jean les prenait, 146; successions non chronologiques (V. *Caract.* de *l'Apoc.*); leur valeur symbolique est indépendante de leur rapport arithmétique, LIII, 289, al.
(V. *Trois, Tiers, Trois et demi, Quatre, Cinq mois, Six, Sept, Huit, Huitième, Octave, Dix, Douze, Quatorze, Vingt-quatre, Quarante-deux, Six cent soixante-six, Mille, Mille deux cent soixante, Mille six cents, Cent quarante-quatre mille; Apocryphes, tradition; Babylonisme, Astronomie, etc.*)

**Octave**, 144, 214, 249, 261, 262. (V. *Huitième, 888, Première Bête, Empire romain, Néron, Antéchrist; Apocryphes.*)
**Ophannim**, XXXV, XXXVII, 57. (V. *Quatre Animaux, Anges, Ezéchiel.*)
**Organisation ecclésiastique**, XI. (Voir *Lettres, Eglises d'Asie, Anges des Eglises.*)
**Ormuzd (Ahura-Mazda)**, XXXV, al. (V. *Iranisme.*)
**Orphisme**, littérature orphique, XXXV, LIV. (V. *Genre apocal.*)

**Palingénésie**, XXXV, 305, 306, 307. (V. *Fin du Monde.*)
**Palmes**, 96. (V. *Vainqueur, Martyrs, Vie éternelle.*)
**Papyrus avec fragments** d'Apocal., CCL. (V. *Texte.*)
**Papyrus magiques**, 213, al. (V. *Magie.*)
**Paradis terrestre**, XXXI, 19, 315, 322, 326, al. (V. *Apocalypse, unité; Lettres; Jérusalem*

*celeste, Arbre de vie, eau de la vie, Pentateuque.*)

**Parousie**, I, XCVIII, CXXIII, CCXVII, 50-51, 123, 138, 150, 188, 214, 220, 221, 232, 282, 292, 302, 312, 325, 331, 334, al. — Sa proximité prétendue, CV-suivants. al.
(V. *Eschatologie; Jugements, Millenium, Verbe; Gog, Satan.*)

**Parthes**, IV, XLV, LXXIII, CCXVII, 48, 79-80, 82-suiv., 89, 116, 199, 236, 238, 251, 253, 263.
(V. *Arc, Premier Cavalier, Cavalerie, Guerre, Gog, Néron.*)

**Paul (St)**, V, CLXV-CLXVI, 6, 43, 104, 122, 156, 199, 325, 334, passim. — Son eschatologie (V. à ce mot et *Antéchrist*). — Son langage apocalyptique, CXIV-CXV.

**Patmos.** (V. *Auteur de l'Apoc.*)

**Pénitence**, 136, 327, 332. — Les fléaux incapables à eux seuls de convertir le monde, 118, 235, 236, 241.

**Pentateuque**, LV, al. (Voir *Paradis, Plaies d'Égypte, Moïse, Apoc. et Anc. Test.*)

**Pergame**, XIII, CCVII, 30-32, 47, 117, 205, 211, 235. — Autel de Zeus (V. ce mot) — Rois Attalides, XII, XIII, 31, 204.
(V. *Asie, Lettres, Culte des Empereurs, Asklépios, Dionysos, Serpent, Gigantomachie, Cavalerie, Antipas.*)

**Périodes.** (V. *Apocryphes.*)

**Persécutions.** (V. *Asie, Antipas, Bêtes, Culte des Emp., Smyrne, Pergame, Philadelphie; Néron, Empereurs, Rome, Courtisane. — Huitième, 666, Cornes, 3e Vae, Date de l'Apocalypse.*)

**Perses** (V. *Iranisme.*)

**Peste** (θάνατος, « mort »), 75, 79, 82-suiv.
(V. *Fléaux, Lieux communs.*)

**Phénix**, XXXV, XXXVIII. (V. *Ciel, Anim., Symb., Apocr.*)

**Philadelphie**, XIV, 39-42.
(V. *Asie, Juifs, Nom nouveau.*)

**Philosophie, philosophes**, XIX, 190, 207, 209. — Philosophie de l'histoire (V. *Caract. de l'Apoc.*)
(V. *Deuxième Bête, Néoplatonisme, etc.*)

**Phrygie**, XIV, 42, 295. (V. *Asie, Laodicée, Montanisme.*)

**Pierre (St)**, V, CIII, passim. (V. *Eschatologie.*)

**Pierre blanche**, 30. (V. *Blanc, Nom nouveau, Pergame, Magie.*)

**Pierres précieuses**, LVII, 54, 320-s. (V. *Imagin. johannique, Trône de Dieu, Jérusalem céleste.*)

**Plaies d'Égypte**, XXXI, LV, 101, 107-109, 111, 133, 232, al.
(V. *Fléaux, Trompettes, Coupes, Moïse, Élie, Témoins, Pentateuque.*)

**Plan et résumé de l'Apoc.**, LXXXV-XCIII.
(Voir *Composition de l'Apoc.*)

**Platon, Platonisme**, XXXVI, al. (V. *Exemplaires, Rabbinisme.*)

**Pompée**, XLII, XLIV, 159. (V. *Apocryphes, Dragon.*)

**Prophétie et Prophètes**, de l'Anc. Test., LV; — dans le Nouveau Testament et l'Apoc., VI, VII, 277. — Prophétie et Apocalypse, XXI-XXVI.
(V. *Caract. de l'Apoc., Isaïe, Ezéchiel, Daniel; Esprit de prophétie.*)

**Psaumes**, leur imagerie, LVI.

**Pseudo-Agneau**. CXXVII, 189-190. (V. *Faux Prophète, Deuxième Bête.*)

**Pseudonymie**, (V. *Apocryphes.*)

**Ptolémées**, 257, al. (V. *Sept, Culte des Empereurs.*)

**Pythagoriciens**, XXXIV, 105, 261, 322. (V. *Gématria, Octave, « Cube ».*)

**Python**, XLII, LVII, 159, 169-suiv., 176-suiv.
(V. *Dragon, Femme et Dragon, Monstres, Apollon, Delphes.*)

**Qingu**, XL, 201. (V. *Babylonisme, Tiâmat, 2e Bête.*)

**Quarante-deux** mois, LIII, 130, 131, 142-suiv., 146, 180, 187-suiv., 194, 214, 232, 262, 300.
(V *Trois et demi, Six, Quatorze, 1260, Mille; Bête, Antéchrist; Temple, Témoins, Femme et Dragon; Caractère de l'Apoc., unité de perspective; Eschatologie, « derniers temps », Messie.*)

**Quart**, 76, 116. (V. Cavaliers.)

**Quatorze**, 144. (V. *Sept, Quarante-deux, David, Jésus.*)

**Quatre**, XXXIII, XCIV, 66, 84, 225, al. — Quatre parties de l'univers, 107-suiv., al.
(V. *Nombres; Animaux, Éléments; Cavaliers, Symbolisme, Douze, Sept.*)

**Quatrième Évangile**, LXVII, CXCII-CXCVIII, 40, 67, 282, 312, 315-suivants, passim. — Virtualisme de style, LXVII; style comparé à celui de l'Apoc. CXCVIII-CCI; vocabulaires comparés, CLXXXII-CLXXXV.
(V. *Apocalypse, Caractère de l'Apoc., Langue, Grammaire, Auteur de l'Apoc., Date. Jean.*)

**Râ**, XLI, 178, 204, 291. (V. *Égypte, Apophi, Mythes, Folklore, Femme et Dragon.*)

**Rabbins, rabbinisme**, XLV, 131, 145-suiv., 157, 234, 290, 294, 321, 322, 326.
(V. *Apocryphes, Mythes.*)

**Race de la « Femme »**, 131, 157, 161, 166-suiv., 307.
(V. *Femme et Dragon, Christ personnel et mystique.*)
**Rahab**, XLI. (V. *Monstres, Dragon.*)
**« Récapitulation »**. (V. *Compos. de l'Apoc.*)
**Règne de Dieu** (en deux phases), LIV, LXXVIII, C, 145, 164, 287, 303, 312-suiv.
(V. *Cités, Église, Jérusalem, Millenium, Témoins, Quarante-deux; Art johannique.*)
**Règne des Saints**, 5, 6, 34, 45, 65, 136-suiv., 284, 286-s., 300, al.
(V. *Vainqueur, Témoins, Millenium, Résurrection, Sion.*)
**Résurrection**, CVII, al., 212, 242, 305, al. — Universelle, pour les bons et les méchants, 305. — Double résurrection, chez les Millénaristes, XLVI, CV, 286-suiv., 292-suiv.; première résurrection, CV, 35, 137, 303, au sens figuré chez Jean, CXVI, al.; résurrection des « Témoins », 128, 137, 186, 242. — Résurrection de la Bête, 186, 248-suiv., al.
(V. *Témoins, Millenium, Jugement, Jér. céleste, etc.*)
**Retour éternel**, XXXV. (V. *Stoïciens, Périodes, Apocr.*)
**Rois**, ennemis de l'Agneau, CV, 181, 236, 250-suiv. (V. *Dix, Cornes*), rois de l'Orient apocalyptiques, LXXIV, 238, 241, 299, al. (V. *Parthes, Néron.*) — Ptolémées. (V. ce mot.) Séleucides, 199, al. — Rois de Pergame. (V. *Pergame.*) — Christ Roi (V. *Christ, Verbe, Agneau*).
**Rome** et **Empire romain**, LII, CIII, CXXV, CXXVII, 121, 134, 147, 152, 180, 181, 182, 184, 185-suiv., 202 209, 218, 227, 232, 235, 237, 238, 240, 242, 243, 244-suivants, 259-suiv., 263, **266-277**, 289, 300. — Déesse-Rome (V. *Culte des Emp.*)
(V. *Asie, Empereurs, Culte des Empereurs, Première Bête, Antéchrist; Néron, Babylone, Courtisane; Jérusalem; Apocalypse, prophéties spéciales.*)
**Rythme** des idées dans l'Apoc. (V. *Art johanniques, Caractère de l'Apoc., Composition.*) — Rythme ternaire, LXXIX, XCIII.

**Sabbat** des saints, 102, 297-suiv. (V. *Règne des saints, Règne de Dieu, Millenium.*)
**Saint-Esprit**, X-suiv., 6, 8-9, 19, 22-23 (et passages similaires dans les lettres), 63, 159, 220, 326, 327.
(V. *Théologie, Esprits, Eau de la vie, Baptême; Vainqueur.*)
**Sarapis**, 211. (V. *Gématria.*)
**Sardes**, XIII, CCVII, 36, 37, 38-39, 47.
(V. *Asie, Églises d'Asie, Lettres.*)
**Satan**, XXXI, XL, 110, 119, 159, 180-181, 182 290, 299, al. — Sa chute, 110?, 163. — Son incarcération dans l'abîme 284, 299.
(V. *Dragon, Diable, Serpent, Femme et Dragon, Étoiles, Millenium, Jugement.*)
**Sauterelles** diaboliques, LI, LVI, 101, 110-114, 113, 117, 179, 180, 235.
(V. *Abîme, Abaddon, Joël, Centaures, Cinquième Trompette, Fléaux moraux.*)
**Scandinaves**, XX, XLII, 176, 291, al. (V. *Crépuscule des dieux.*)
**Sceaux (les 7)**, 68, 73-100. — Sixième sceau, 88-100. — Septième sceau, 100.
(V. *Livre scellé, Visions préparatoires, Cavaliers, Antithèse, Martyrs, Agneau.*)
**Sceau de Dieu** au front, 90-94, 91 182, 195.
(V. *Car. de l'Apoc. préservation, 144.000, Sion, Juifs, Vierges; Chiffre de la Bête.*)
**Shekinah**, 96.
**Scolastiques**, CCXXVII-suivants. (V. *Commentateurs.*)
**Scythes**, 290. (V. *Gog, Guerre.*)
**Semaine** de la création, XXXV, — type de la semaine du monde = 7.000 ans, XXXV, XL, 105, 292, 295.
(V. *Millénaires, Millenium, Apocryphes.*)
**Sept**, XXXIII, XCIV, 6, 9, 63, 65, 66, 89, 97, 157, 172, 179, 257, al. Esprits, Églises, Lettres, Yeux de l'Agneau, Sceaux, Anges, Trompettes, Tonnerres, Coupes, Têtes du Dragon et de la Bête. (V. à tous ces mots.) — Sept parties du monde, 105; sept mentions de la guerre, 236; sept mentions de Babylone, 244; sept fois ἔρχομαι ταχύ, 334; sept fois Χριστός, V. Index à ce mot. — Sept mille, 137. (V. *Nombres, Genre apocalyptique, Apocryphes, tradition; Astronomie.*)
**Septénaires**, LXX, LXXXI, CXCXV, 6, 62, 65, 89, 97, 102, 157, 179, 214, 220, 222-suiv., 236, 244, 248, 331, 334, al. — Lettres, etc., voir l'énumération à « Sept »; puis : σημεῖα (signes), XCIII-XCIV, al.; Personnages avertisseurs avant les coupes, 222; Macarismes, 220, 331; Doxologies (v. à ce mot); mentions du Christ (V. *Christ*), etc. — Division des Septénaires. (V. *Trois plus quatre*). — Sixième moment des Septénaires, LXXVII-LXXVIII, 88-100, 115, 125, 126, 130, 144, 236, 238, al.
(V. *Sept, Douze, Quatre.*)
**Septième** sceau. (V. *Sceaux*); — Septième Trompette, 138, 148, 150, 153, 179, 240. (V. *Trompettes, Fin du monde*); — Septième Coupe, 232, 240, 243. (V. *Coupes, Récapitulation*); — Septième Tête (V. *Têtes, Empereurs.*)

**Séraphins.** (V. *Anges.*)
**Serpent,** XLI, 159, 164, 177.
(V. *Dragon, Python, Apophi, Thannin, Midgard, Monstres; Femme et Dragon; Pentateuque; Mythologie.*)
**Seth** égyptien, XLI, 169, 178. (V. *Égypte, Mythologie, Femme et Dragon.*)
**Sibylle** chaldéenne, 33, 36. (V. *Thyatire.*)
**Sibyllins** (livres), XIX, V, XXXLII, 210-suiv. passim.
(V. *Apocryphes, Babylone, Néron.*)
**Siècles** (les deux), XL, al. (V. *Eons.*)
**Signe de la Bête,** 91, 182, 183, **191-suiv.** 195.
(V. *1re Bête, Culte, des Empereurs; Antithèse, Sceau de Dieu.*)
**Sion,** 130, 195-suiv., 225, 240. (V. *Cités, Jérusalem.*)
**Six,** signification de ce chiffre, XXXIV, 144, 194, 214, 242.
(V. *Sept, Quarante-deux, 666; Mystique des nombres.*)
**Six cent seize,** 213.
(V. *Chiffre de la Bête, Caligula, Date de l'Apoc., Sources, Commentateurs.*)
**Six cent soixante-six,** XXXIV, 192-194, 210, 215, 250. (V. *Six, Chiffre de la Bête, 888-Antithèse, Antéchrist, Néron.*)
**Sixième** moment des Septénaires (V. *Septénaires.*) — Sixième sceau (V. *Sceaux.*) — Sixième Trompette, 115-suiv. — Sixième Coupe, 236-suiv. — Sixième Tête, 258. (V. *Domitien, Vespasien.*)
(V. *Antithèse, sa périodicité; Semaine.*)
**Smyrne,** II, XIII, CCVII, CCIX, 26-28, 204, 322.
(V. *Asie, Lettres, Églises, Juifs, Culte des Empereurs; Caractère de Jean.*)
**Sol Invictus,** 83, 208-suiv. (V. *Mithra, Culte des Emp.*)
**Solécismes** dans l'Apocal., CXLV-suiv., 39, 54, 115, 127, 132, 231, etc. (V. *Grammaire, Langue.*)
**Sources apocalyptiques,** en général, XXXI-XXXVI. (V. *Apocryphes, Tradition.*)
**Sources de l'Apocalypse** johannique, CLXIX-CLXX, 20-suiv., 87, 90-91, 94, 95, 106, 120, 122, 126-suiv., 138-suiv., 149, 150, 151, 155-suiv., 161, 167-suivants, 226, 278, 314-315, 321, 324, 328, al., passim.
(V. *Visions, Unité, Langue, Art johannique, Commentateurs.*)
**Sraosha,** 49. (V. *Blanc, Iranisme, Premier Cavalier.*)
**Stoïciens,** 8, 177, 207, 280; — Périodes stoïciennes, XXX V. (V. *Périodes, Palingénésie.*)
**Στοιχεῖα,** 58, 321. (V. *Éléments, Zodiaque.*)
**Style** de l'Apocalypse, LXXI, XCIV, CL-CI IV, passim., 328. — Changement des temps, 63, 64, 98, 99, 114, 128, 133, 134, 135-suiv., 289, 310, 324.
(V. *Art johannique, Imagin. joh., Quatr. Évang., Langue, Composition de l'Apoc.*)
**Symbolisme** apocalyptique : origine des symboles, XXXI-suivants, passim.; — tradition symbolique, XXVIII-XLVI; — Lois du symbolisme, XXVII, XXIX-XXXI; — Exemplaires célestes, XXXVI, al.; — Rapports mutuels des symboles, LIX-LXVII, 63, 81, 226, 248, al. — Dédoublement des symboles, et leur sens double, 63, 81, 84, passim. — Doublets, LXX, LXXII, LXXV-suiv., 63, 165, al.; Récapitulation. (V. ce mot). — Symbolisme étagé, 265, al.
(V. *Apocalypse, Apocryphes, Composition de l'Apoc., etc.*)
**Syncrétisme,** III, 138, 190, 203, al.
(V. *Asie, Mythologie.*)
**Synthèse de la tradition apocalyptique,** XXXVI-XLVII.
(V. *Apocalypse, Apocryphes.*)
**Syrie,** 203, al.

**Tartare,** XXXIX. (V. *Mythes grecs, Fleuves inf.*)
**Taureau** mythique, XXXV. (V. *Iranisme, Mythes juifs.*)
**Taxo,** 148. (V. *Témoins; Apocr.*)
**Témoins** (les Deux) LV, LXXIV, LXXX, CXIV, 118, 119, 125-suivants, 128, 131, 132, 133, 143, 148, 162, 179, 180, 182, 186, 188, 190, 241, 298, 313.
(V. *Antéchrist et Jérusalem, Première Bête, Elie, Hénoch, Moïse, Plaies d'Egypte, Quarante-deux, Millenium, Résurrection, Règne des saints, Antithèse, Sixième moment, Sources, Langue.*)
**Temple** : terrestre, symbolique, 129, 135, 223, 313, 322. (V. *Jérusalem; Témoins; Car. de l'Apoc., préservation, 1260.*) — Temple céleste, 60, 98, 103, 153, 230, 308, 321. (V. *Exemplaires, Ciel, Cité de Dieu, Arche d'alliance, Autels.*)
**Temps** (χρόνος) = Délai, 122-suiv. (V. *Septième Trompette, Fin du Monde, Mystère de Dieu.*)
**Temps des verbes,** leur usage, CLII-suiv.; — leur changement. (V. *Style.*)
(V. *Grammaire, Langue, Style, Art johannique.*)
**Têtes de la Bête,** CCVII, 159, 184, 190, 194, **248-suiv., 253-suiv., 256-suiv.** — Tête blessée et guérie, 190, al. (V. *Néron.*)
(V. *1re Bête, Rome, Courtisane, Empereurs,*

*Antéchrist, Symbolisme rapports, Cornes, Sept, Septénaires, Octave.*)
**Texte** de l'Apocalypse, CCL-CCLXII.
(V. *Manuscrits, Papyrus, Versions, Citations.*)
**Thannin**, XXXII, XLI-suiv., 159, 174. (V. *Monstres, Dragon, Serpent, Tiâmat.*)
**Théologie** de l'Apocalypse, IX-suiv., 54, 56, 63, passim. — Trinité, 56, 316, 326, al.
(V. *Apocalypse, doctrine; Christologie; Saint-Esprit.*)
**Thehom**, XLI. (V. *Tiâmat.*)
**Thyatire**, XIII, 32, 35-36, 47.
(V. *Asie, Églises, Anges des Églises, Nicolaïtes, Idolothytes, Jézabel.*)
**Tiâmat**, XXXII, XL-suiv., LVII, 66, 159, 162, 174, 201, 282, 290-suiv.
(Voir *Babylonisme, Mardouk, Dragon, Monstres, Femme et Dr.*)
**Tiers**, 66, 107-109, 117, 159, 160, 233.
(V. *Trompettes, Fléaux cosmiques, Cavalerie.*)
**Titus**, 258. (V. *Empereurs, Têtes.*)
**Tonnerres** (les Sept), XLVII, 121. (V. *Sept, Interdiction d'écrire, Visions.*)
**Tradition** : apocalyptique (V. *Apocryphes*, etc.); — sur l'auteur de l'Apoc. (V. *Auteur.*)
**Tremblements de terre**, 71, 84, 88, 137, 154, 240. (V. *Fléaux, Lieux communs, Témoins, Babylone.*)
**Trinité**. (V. *Théologie.*)
**Trisagion**, 57. (V. *4 Animaux, Isaïe, Séraphins.*)
**Trois**, XXXIII, 216, al. — Trois « Vae » (V. « Vae »). — Trois plus quatre *ou* Quatre plus trois, LXXXII, 21, 34, 184, 222-suiv., 235, Index à χριστός, al. — Trois et demi, XXXIV, LIII, CV, 127, **142-suivants**, 146, 214, 279, 300; trois jours et demi, 135.
(V. *Quarante-deux, 1260, Sept, Mystique des nombres.*)
**Trompettes**, LI, LVI, 84, 100, 101-151, (102, **104-106**, 137), 153, 160, 179, 214, 224, 227, 231, 232, 233, 235, 240, 242, 292, 297. — Tr. chez St Paul, CXIV. — Sixième Trompette. (V. *Sixième, Guerre, Témoins, Antithèse.*) — Septième trompette. (V. *Septième, Fin du Monde, Cantiques.*)
(V. *Fléaux, Anges, Vae, Septénaires, Quatre parties du Monde, Trois plus quatre; Coupes.*)
**Trône de Dieu** (et de l'Agneau), 53-suiv., 57, 58, 304, 322, 325.
(V. *Ciel, 4 Animaux, Jugement, Agneau, Blanc, Théologie, Art johannique.*)
**Tubingiens**, CLXXIX, (V. *Auteur.*)

**Unité** de l'Apocalypse (V. *Apocalypse, Composition, Caractère de l'Apoc., Langue, Commentateurs.*)
« **Vae** » ou Malédictions, LXXXI, 112, 114, 125-suiv., 128, 148, 153, 155, 165, 233, 236, — Troisième « Vae », CII, 138, 165, **179-181**, 243.
(Voir *Trompettes, Trois plus quatre, Fléaux; Composition.*)
« **Vainqueur** », 19, etc. à la fin des Lettres, 82, 229, 232. (V. *Lettres, Paradis terrestre, Vie Éternelle, Eucharistie; Caract. de l'Apoc., absence de promesses temporelles, spiritualité.*)
**Vendange** eschatol., 223. (V. *Moisson, Exécuteurs, Jugement dernier, damnation, Antithèse.*)
**Vents**, XXXVII, 63, 70, 77, 78, 84, 91, 105.
(V. *Chérubins, Cavaliers, Fléaux, Symbolisme étagé.*)
**Verbe de Dieu**, IX, CXC, 42, 80, 152, 277, 278-280, 284.
(V. *Christ, Bêtes, Parousie, Epée, Quatrième Evangile, Auteur.*)
**Versions** de l'Apoc., CCLVII-CCLIX. (V. *Texte.*)
**Vespasien**, 258, al. (V. *Empereurs, Têtes; 1re Bête, guérison.*)
**Vie éternelle**, et ses deux phases, CXC-suiv., 97, 98-99, 312, 314, al.
(V. *Vainqueur, Sixième Sceau, Règne des Saints, Eglise, Béatitude, Quatrième Evangile, Apocalypse doctrines.*
« **Vieillards** », XLIX, 54-suiv., 64, 97, 150, 196, 273, 274.
(V. *Ciel, Anges intercesseurs, Cantiques, Vingt-quatre, Astronomie, Babylonisme.*)
**Vierge Marie**, 158, 174, 316. (V. *Femme et Dragon.*)
« **Vierges** » (ascètes), 92, 183, 195, 197.
(V. *Sion, 144.000, Antithèse, Agneau.*)
**Vingt-quatre**, XLIX, XCIV, 54, etc.
(V. *Nombres, Astronomie, Babylonisme, Douze, Vieillards.*)
**Visions** de l'Apocalypse : d'introduction, de préparation, LXXVII, 70-suivants, 216-suivants, 228, 243, 265-268, al. — d'exécution 268-suivants, etc. (V. *Trompettes, Coupes, Courtisane, Verbe, Gog*, etc.). — Leur authenticité, CLXIV-CLXX. — Caractère imaginatif et surtout intellectuel, CLXVI-suiv. — Leur arrangement, 53, 313, al. — Leur équivalence, 226. (V. *Récapitulation, Ondulations, perpétuité et périodicité de l'Antithèse*, etc.)
(V. *Apocalypse, Composition, Art et Imag. johann.*)
**Vision béatifique**, XI, 327, al. (V. *Béatitude, Jérusalem céleste.*)

**Vocabulaire** de l'Apoc., CXXX-CXXXV.
(V. *Langue*, *Quatrième Evangile*, Κοινή.)
**Vritra**, XLI, 178. (V. *Indra*, *Serpent*, *Mythologie*.)
**Vulgarismes** hellénistiques, CXXXV, CXL, passim. (V. *Grammaire*, *Hébraïsmes*.)
**Zacharie** (passages inspirés de), 77, 78, 84, 129, 132, al.
(V. *Apocalypse et Anc. Test.*, *Chevaux*, *Vents*, *Témoins*.)
**Zodiaque** (V. Astronomie.)

# OUVRAGES CITÉS (1)

SAINTES ÉCRITURES. — LES PLUS ANCIENS PÈRES. — RABBINISME, APOCRYPHES JUIFS ET CHRÉTIENS. — LIVRES HÉRÉTIQUES ET PAÏENS.)


**Genèse**, LV, 22, 56, 62, 94, 141, 157, 290, 294, 306, 311, 315, 325, 326.
**Exode**, LV, 6, 12, 29, 54, 56, 57, 60, 67, 99, 102, 104, 107, 108, 111, 133, 160, 161, 166, 187, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 240, 241, 320.
**Lévitique**, 86, 95, 96, 306.
**Nombres**, 29, 144. — *Chap. XXIII-XXIV :* 145.
**Deutéronome**, 76, 120, 134, 140, 142, 166, 233, 252, 294, 333.
**Josué**, 104, 236.
**Juges**, 94, 144, 239.
**Samuel I**, 120.
**Samuel II**, 311.
**Rois I-II**, 33, 41, 53, 76, 130, 132, 133, 144, 161, 190, 232, 239, 289.
**Chroniques I-II**, 41, 54, 239, 290.
**Esdras** et **Néhémie**, 95, 144.
**Tobie**, 102, 103, 229, 320.
**Machabées I**, 95.
**Machabées II**, 29, 50, 72, 77, 95, 252. — *Ch. II, 4-8 :* 154.
**Job**, XLI, XLII, 57, 113, 114, 117, 159, 164.
**Psaumes**, XXXVII, XLI, LVI, CLII, 29, 34, 44, 53, 64, 65, 67, 89, 99, 100, 117, 120, 121, 130, 133, 134, 151, 157, 159, 160, 161, 166, 197, 229, 230, 234, 252, 267, 281, 284, 289, 294, 307, 311, 324, 325, 327, 331.
**Proverbes**, 44, 75, 144.
**Ecclésiaste**, 50.
**Cantique des Cantiques**, 157, 307.
**Sagesse**, 12, 83, 280.
**Ecclésiastique**, XVIII, 131, 132, 140, 141.
**Isaïe**, XXXVII, XLI, XLIX, 8, 29, 39, 41, 43, 54, 57, 60, 62, 65, 75, 83, 89, 91, 99, 110, 117, 120, 121, 129, 132, 134, 157, 159, 160, 166, 173, 174, 192, 197, 218, 223, 226, 235, 236, 245, 246, 252, 265, 266, 267, 268, 272, 274, 276, 280, 282, 284, 285, 286, 293, 294, 304, 305, 306, 307, 310, 318, 320, 321, 324, 330, 331.
**Jérémie**, 34, 67, 75, 77, 89, 107, 108, 132, 134, 139, 160, 189, 210, 217, 218, 223, 224, 230, 245, 246, 252, 265, 266, 267, 272, 273, 274, 304, 306.
**Baruch**, 265.
**Ezéchiel**, VIII, XIX, XXXVII, XXXVIII, XLI, XLII, XLV, XLVII, LV, LVI, LVIII, CXLVI, 11, 53, 56, 57, 60, 64, 74, 75, 77, 91, 99, 113, 129, 134, 136, 157, 159, 166, 231, 239, 241, 253, 265, 266, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 279, 281, 282, 289, 293, 307, 308, 315, 318, 319, 320, 321, 324, 325, 326, 331. — *Ch. III, 1-3 :* 124; *ch. IX :* 91; *ch. X, 2 :* 104; *ch. XXXVIII-XXXIX :* 288-suiv.; *ch. XL-fin :* 306.
**Daniel**, VIII, XIX, XXXVI, XLIV, XLIX, L, LVI, LXXX, CXIV, CXXIV, CCXVII, CCXIX-suiv., 2, 12, 13, 17, 50, 54, 60, 62, 65, 77, 100, 118, 120, 121, 122, 123, 130, 131, 133, 143, 147, 159, 166, 172, 187, 188, 199, 201, 202, 222, 240, 264, 282, 285, 297, 304, 305, 327, 330, 331. — *Ch. VII :* 184, 251, 254, al.; *ch. XII, 3 :* 184.
**Osée**, LV, 44, 166, 223, 253, 289, 307.
**Joël**, VIII, XIX, LVI, 88, 89, 104, 108, 195, 225, 238. — *Ch. I, 4. suiv. :* 111; *ch. III, 13 :* 223-224.
**Amos**, XLI, 75, 108, 114.
**Michée**, 157, 173, 174.
**Nahum**, 89, 218, 245, 273.
**Habacuc**, 86, 117, 289.
**Sophonie**, 89, 197, 238, 265.
**Aggée**, 17, 88.
**Zacharie**, VIII, XIX, LV, LVI, LXXXI, 2, 8, 12, 62, 72, 77, 83, 97, 103, 129, 130, 164, 174, 224, 225, 229, 239, 240, 306, 311, 319, 324. — *Ch. I, 8-11 :* 78; *ch. IV, 2-suivants, 14 :* 132, 142.
**Malachie**, 17, 67, 131, 140, 197, 304.


(1) Les passages qui prêtent aux rapprochements les plus significatifs avec l'Apocalypse sont mis à part et imprimés en italiques.

**Matthieu**, I, LII, LVI, CIII, CIV, CXVIII, CXXIV, CXXXIV, CLI, CCXXIX, 14, 37, 39, 45, 65, 72, 74, 75, 98, 104, 105, 109, 119, 128, 131, 147, 159, 189, 190, 196, 222, 223, 261, 266, 268, 276, 281, 284, 285, 305, 307, 319, 324, 327. — *Chap. I :* 144-suiv.; *ch. IV, 9-10 :* 186-187.

**Marc**, I, CIII, CIV, CXXV, CXXIX, CXXX, CXXXIV, CLXXI, 7, 72, 73, 75, 88, 114, 119, 123, 128, 131, 141, 147, 171, 190, 196, 223, 299, 307, 324.

**Luc**, I, XVIII, CIII, CXXIV, CXXX, CXXXIV, CXXXVII, CLI, 23, 37, 45, 66, 67, 72, 75, 89, 91, 110, 111, 112, 119, 128, 130, 133, 141, 147, 159, 163, 174, 186, 187, 196, 223, 230, 268, 269, 276, 282, 284, 285, 299, 316, 324.

**Jean**, IX, XXVI, LVI, LXVII, XCVI, XCVII, CXVI, CXXIV, CXXX, CXXXIV, CXXXIX, CXLII, CLXXX-CCIII, CXCIII, CXCIV, CXCV-suiv.; 2, 3, 4, 6, 14, 25, 29, 36, 37, 41, 43, 45, 62, 63, 72, 82, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 114, 121, 127, 128, 135, 140, 141, 142, 146, 157, 159, 171, 186, 187, 196, 197, 223, 225, 271, 280, 281, 282, 286, 298, 305, 307, 311, 312, 326, 330, 332.

**Actes des Apôtres**, VI, XIV, XV, CIII, CXXIV, CXXX, CXCII, CCVI, 5, 11, 14, 15, 16, 17, 24, 27, 34, 36, 37, 46, 47, 50, 63, 120, 128, 137, 142, 162, 282, 325.

**Romains**, V, CIV, CVI, CXIV, CXVII, CXXIV, CXXXVII, 2, 7, 32, 40, 72, 89, 93, 104, 167, 186, 197, 218, 220, 230, 242, 294, 298, 305, 311, 325. — *Chap. XI, 11-12; 15; 25-suiv. :* CXV-CXX.

**Corinthiens I**, II, VI, XVIII, CII, CIV, CVI, CVII, CXIV, CXXII, CLXVI, CXCII, 2, 11, 30, 32, 40, 44, 62, 65, 104, 105, 114, 123, 197, 220, 229, 238, 252, 285, 294, 296, 297, 304, 327, 328, 334. — *Chap. XV, 15-suiv. :* CVII.

**Corinthiens II**, CII, CVI, CVIII, CXVI, CXCII, 32, 40, 50, 91, 122, 196, 238, 267, 305, 306, 307, 310, 318.

**Galates**, 2, 3, 7, 41, 42, 65, 92, 158, 167, 220, 305, 308.

**Ephésiens**, VI, XLIX, CVI, CXXV, 2, 15, 66, 83, 91, 123, 159, 163, 267, 276, 279, 282, 286, 298, 307, 316, 318.

**Philippiens**, XCVI, CVI, CCII, 15, 61, 66, 85, 97, 165, 229, 238, 331.

**Colossiens**, IX, XI, XLIX, LVI, CVI, 6, 15, 40, 43, 46, 123, 161, 236, 277, 298. — *Ch. I, 18 :* 5.

**Thessaloniciens I**, LVI, CVI, CXIV, CXVII, CXXIV, CXCII, CCII, 37, 105, 120, 146, 220, 223, 287, 294, 296. — *Chap. IV, 13-V, 11 :* CIX-CXI; *ch. IV, 16 :* 105.

**Thessaloniciens II**, I, XVIII, LVI, CXVII, CXVIII, CXIX, CXXI, CXXII, CXXIV, CXCII, CCII, CCXVI, CCXXIII, 2, 104, 129, 133, 135, 138, 146, 148, 184, 185, 190, 196, 199, 238, 247, 248, 264, 301. — *Chap. II, 1-13 :* CXI-CXV.

**Timothée I**, CVI, 3, 4, 97, 248, 252, 267. — *Chap. IV, 1-suiv. :* CXXI; *ch. VI, 13-15 :* CXX-suiv.

**Timothée II**, CVI, CXI, 2, 85, 97, 238. — *Ch. III, 1 :* CXXI.

**Tite**, CVI, 2. — *Chap. II, 13 :* CXX.

**Philémon**, CCII.

**Hébreux**, XI, CIV, CVI, 6, 8, 32, 41, 83, 85, 158, 167, 197, 231, 277, 280, 281, 282, 306, 308, 319. — *Chap. X, 25, 37 :* CXX.

**Jacques**, CXXIII, 2, 45, 130, 133.

**Pierre I**, I, XVIII, LII, LVI, CIV, CXXII-suiv., 2, 3, 16, 44, 62, 68, 186, 197, 245, 248. — *Chap. V, 13 :* V, 218; *ch. V, 14, 17 :* XVII.

**Pierre II**, I, 2, 29, 35, 104, 123, 203, 238, 277, 305, 332. — *Chap. III, 3-10 :* CXXIII.

**Jean I**, CXXII, CXXIII, CXCIV, CCI, 2, 30, 35, 82, 146, 147, 203, 311, 324, 325, 327, 333, al. — *Chap. II, 18-22, et IV, 1-4 :* CXCI, 200.

**Jean II**, 2, 6, 203. — *Verset 7 :* 200.

**Jean III**, CCII.

**Jude**, CIV, CXXII, 2, 29, 89, 197, 203, 238, 277.

---

**Clément de Rome**, I, 296, 331.

**Didachè**, VI, VII, CLXXVII, 7, 11, 22, 147, 294-suiv., 327. — *Chap. XIII-XV :* VI.

**Lettre de Barnabé**, XL, 11, 211, 305, 310. — *Chap. XV, 4, 7, 8 :* 261, 295.

**Ignace d'Antioche** (Lettres de S[t]), VII, CLXXII, 11, 22, 25, 40, 47.

**Papias**, LIV, CLXXII, CCXVII, CCXVIII, 294, 295, 301.

**Polycarpe**, CLXXII.

**Martyre de Polycarpe**, 25, 26, 27, 204, 206.

**Pasteur d'Hermas**, XX, XXVIII, XXXIII, XXXVII, CLXII, CLXXII, CLXXVII, 50, 67, 102, 120, 237, 296. — *Visions III et IV :* 202.

**Lettre des Martyrs de Lyon**, 309.

---

**Pirkê Aboth**, 67.

**Targums**, XL, CCLXVI, 6, 26, 102, 146, 164, 290. — *Ps.-Jonathan Deut. XXXIII, 39, al. :* 6; *Id. Nombres XI, 26-suiv. :* XXXV.

**Talmuds**, XXXV, XXXVI, XXXIX, XLV, 30, 85, 86, 94, 103, 105, 146, 154, 290, 293, 294, 301, 322, al. — *Talm. Jér. Berakhoth II, 5 a :* 160, 168.

**Midraschim**, XXXVI, XXXIX, XL, XLV, 6,

54, 85, 86, 103, 290, 293, 294. — *Schemoth rabba, 15 :* 326.
**Schmônê Esrê**, 105.

*

**Aristée** (Lettre d'), 333.
**Machabées III**, 192.
**Jubilés**, XIX, XXVII, XXIX, XXXVII, XXXVIII, XXXIX, XL, XLIII, XLIV, XLV, XLVI, LIV, C, 67, 102, 141, 199, 305, 308, al.
**Hénoch éthiopien**, XIX, XXVII, XXXIII, XXXIV, XXXV, XXXVI, XXXVII, XXXVIII, XXXIX, XL, XLIII, XLIV, XLV, XLVI, L, LXV, LXXXIII, CCXVII, 12, 13, 29, 41, 45, 49, 50, 53, 56, 57, 59, 60, 62, 65, 66, 67, 77, 85, 86, 87, 102, 103, 107, 110, 114, 115, 116, 117, 129, 141, 159, 162, 164, 222, 225, 229, 234, 239, 261, 277, 282, 293, 304, 305, 308, 326, 329.
**Secrets d'Hénoch** (Hén. slave), XIX, XXVII, XXXV, XXXVI, XXXVII, XXXVIII, XXXIX, XL, XLIV, 41, 50, 53, 56, 57, 67, 102, 110, 117, 123, 199, 229, 297, 305, 308. — *Chap. XXIX, 4-5 :* 163; *chap. XXXII-XXXIII :* 261.
**Livre d'Hénoch hébraïque**, XXXVIII.
**Psaumes de Salomon**, XIX, XXVII, XLIV, 62, 75, 91, 114, 130, 132-suiv., 191, 199, 258, 281. — *Psaume II :* XLII.
**Assomption de Moïse**, XIX, XXVII, XLIII, XLV, CCXVII, 88, 162, 166, 211, 305. — *Chap. VIII-IX :* 148.
**Eldad et Modad** (Livre d'), XXVIII, XXXV, XLV, 290.
**Testaments des XII Patriarches**, XIX, XXVII, XXXVI, XXXVII, XXXVIII, XXXIX, XL, XLIII-suiv., XLV, 53, 56, 57, 67, 85, 102, 159, 162, 199, 293, 308, al. — *Test. Ruben :* L, 201; *Test. Lévi :* XLIV; *Test. Dan :* 94; *Test. Nephthali 5 :* 157, 158, 173; *Test. Joseph, Benjamin :* XLIV, 62, 66.
**Testament d'Abraham**, XL, 67.
**Apocalypse d'Abraham**, XIX, XXVIII, XXXVI, XXXVIII, XLVI, XLVII, 13, 53, 57, 105, 114. — *Chap. XVIII :* 56.
**Apocalypse de Moïse**, XXXVI, XXXVII, 53, 105.
**Vie d'Adam et d'Ève**, XIX, 29, 53.
**Oratio Manassis**, 285.
**Esdras IV**, XIX, XXVII-suiv., XXX, XXXVI, XL, XLII, XLIII, XLIV, XLV, XLVI, XLVII, LIII, LXVI, 12, 41, 67, 86, 97, 105, 106, 108, 116, 121, 131, 132, 141, 147, 157, 159, 163, 184, 185, 195, 199, 225, 236, 248, 257, 263, 276, 293, 304, 305, 317, 324, al. — *Chap. IV, 35. 37 :* 87; *ch. X, 25-27 :* 308; *ch. XIII, 35 :* 195.
**Baruch syriaque**, XIX, XXVIII, XXX, XXXVI, XXXIX, XLIII, XLIV, XLV, XLVI, LIV, 29, 41, 53, 56, 57, 67, 86, 92, 109, 112, 154, 158, 159, 199, 225, 245, 266, 267, 293, 305, 308, al. — *Chap. VI :* 91; *ch. LIII :* 95; *ch. LXVII, 1 :* 218; *ch. LXXII :* 145.
**Baruch grec**, XIX, XXVIII, XXXV, XXXVIII, XXXIX, 53, 60, 66, 102.
**Apocalypses d'Élie**, XXVIII, XXXIII, XXXVI, XXXVIII, XLIII, XLV, XLVI, 110, 114, 131, 141, 293.
**Apocalypse de Daniel**, XLIV, 28, 141.
**Siméon ben Jochaï** (Révélation de), XXXVI, XLIV.

**Sibyllins** (livres), en général, XIX, XXVIII, XXXI, LII, LIII, 33, passim,
**Sibyllins I, II, VI, VII, VIII, XI-XIV**, XXVII, 110. — *Sib. II :* XLV, 110, 141; *Sib. VII :* 29, 261, *Sib. VIII :* XLIII, 77, 105, 110, 263.
**Sibyllin III**, XXVII-suiv., XLIII, XLV, 29, 49, 110, 162, 199, 293. — *Vers 192-suiv., 318, 608-suiv.* : 257.
**Sibyllin IV** : XXVIII, XLIV, 199, 236, 263.
**Sibyllin V** : XXVIII, XXXIII, XXXVIII, XLIV, 107, 110, 117, 159, 199, 236, 245, 263, 267, 305. — *Vers 143, 159 :* 218.

**Ascension d'Isaïe**, XIX, XXVII, XXVIII, XXXVII, XXXVIII, XXXIX, XLIV, XLVI, 29, 41, 50, 56, 57, 67, 110, 114, 120, 132, 163, 199, 263, 264, 289, 294, al. — *Chap. IV, 6 :* 190-191; *ch. VII, 21 :* 277.
**Odes de Salomon**, XXVIII, XXXVI, 38, 85, 103. — *Od. XXII :* XLII; *Od. XXIII, 5 :* 83
**Livre d'Adam arménien**, XL.
**Esdras V et VI**, XXVIII, 49, 110, 141, 276. — *V. Esd. II, 42 :* 195.
**Évangile de Pierre**, 11.
**Apocalypse de Pierre**, XXVIII, LIV, CLXXVII, 13.
**Apocalypse syriaque de Pierre**, 77.
**Apocalypse de Jean (Pseudo-)**, 77.
**Actes de Pierre**, 134.
**Actes de Paul**, CLXXVII.
**Actes de Jean**, CCV.
**Apocalypse de Paul**, XXVIII, 64, 67, 141.
**Évangile de Nicodème**, 141.

---

**Pistis Sophia**, XX, 159, 202.
**Littérature mandéenne et manichéenne**, 176, 202.

*

**Adapa** (Mythe d'), XXXIV.

**Enuma elish**, XL, XLI, XLII, 63, 67, 201, 290, al.
**Poème de Gilgamesh**, XXXIV.
**Tell-el-Amarna** (Lettres de), 290.

**Livre des Morts** égyptien, 144.

**Avesta**, XXXVII, L, 49, 55, 159, 195-suiv., al. — *Gôsh Yasht, III, 14 :* 168.
**Bahman-Yasht** pehlvi, XX, 57, 117, 175-suiv. — *III, 52-60 :* 169, 291.
**Bundehesh**, XX, 166, 168, 175-suiv. — *III, 11-26 :* 162; *XXIX, 7-10 :* 169, 291; *XXX, 18, 31 :* 107-suiv.

**Littérature orphique**, XXXV.
**Tableau de Cébès**, 246.
**Isis et Osiris** (de Plutarque), *12-20 :* 169.
**Dea Syria** (de Lucien), 191.
**Hygin** (Fables d'), *fab. 140 :* 169-suiv., 177.
**Littérature hermétique**, XX, XXVIII.
**Poimandres**, XX, 8, 261.
**Papyrus magiques grecs**, 8, 213, al.
**Saturnales** (de Macrobe), 177.
**Abraxas** (de Dieterich), 169.
**Mithrasliturgie** (Dieterich), 14.

**Vieille Edda** (au mythe du « *Crépuscule des Dieux* », Völuspa), XX, LVII, 176, 291, al.

# LISTE DES AUTEURS MENTIONNÉS (1)


Abauzit, CCXV, **CCXXXIX**, 255.
Abbadie, **CCXXXIX**.
Abdias (chroniqueur), CCV.
Abbott (E. A), CLXXXIII, CLXXXIV, CLXXXVI, CLXXXVIII, CXCII, CXCV, CCLXVI, 72, 187, 280, al.
Addaï (Doctrine d'), CCXIII.
Ælius Aristide, XIII, 32.
Albert le Grand, **CCXXVIII**, CCLXVIII, 54, 79, 100, 120, 129, 138, 146, 153, 158, 167, 202, 223, 224, 233, 255, 326, al.
Alcazar, **CCXXXVI - suiv.**, CCXXXVIII, CCXLIX, CCLXVIII, 76, 121, 131, 138, 140, 152, 158, 180, 256, 314.
Alcuin, **CCXXVII**, CCLIX.
Alford, **CCXLIII**, 154, 224, 284.
Allard, CCVIII.
Allen, 145.
Allioli, **CCXLI**.
Allo, 210.
Ambroise (S.), 296.
Amélineau, CCLX, CCLXVII.
Amphiloque (S.), CLXXVIII, CCXIII.
Anastase le Sinaïte, CCXIV.
Anderson Scott, **CCXLVI**,
André de Césarée, LXXXIV, CXLVI, CLXXII, CLXXIX, CCIX, CCXIV, **CCXXV**, CCXLVIII, CCLVI, CCLX, CCLXI, CCLXII, CCLXIII, CCLXVIII, 18, 44, 58, 59, 61, 74, 81, 83, 84, 88, 92, 94, 100, 102, 118, 123, 124, 129, 130, 135, 137, 138, 139, 147, 153, 154, 155, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 166, 167, 184, 186, 188, 189, 191, 196, 202, 203, 211, 217, 222, 224, 229, 231, 233, 237, 240, 241, 246, 254, 267, 280, 282, 284, 286, 289, 300, 304, 306, 318, 326, 327, 330, 332, al.
Ansbert, CCXXII, **CCXXVII**, CCXXVIII, 139.
Anselme de Laon, **CCXXVIII**.
Aphraates, CLXXVIII, CCXIII.
Apollinaire, 295.
Apollonius d'Alexandrie, CXXXVI.
Apollonius d'Éphèse, CLXXIII.
Apringius, CCVI, **CCXXVI**, CCXXVII, 61, 212, 265, 277, 280, 281, 306, 326, 327.
Aqiba, 105.
Aréthas, CCXIV, **CCXXV-s.**, CCLVI, 45, 59, 94, 122, 134, 139, 191, 224, 241, 259, 304, al.
Aristophane, CLXXXIX, 26.
Aristote, 46.
Artopæus, **CCXXXV**.
Athanase (S.), CLXXVIII.
Athanase (Synopse d'), CCXIV.
Athénée, 74.
Auberlen, **CCXLI**, CCXLIII.
Aubert de versé, **CCXXXVIII**, 256, 262.
Augustin (Saint), LXXVI, CXII, CXIV, **CCXXIII-s.**, CCXXVIII, CCXLVIII, CCXLIX, CCLIX, CCLXVIII, 104, 140, 143, 158, 196, 237, 254, 255, 260, 264, 267, 283, 284, 285, 286, 289, 296, 297, 299, 300, 314.
Augustin (Pseudo-), **CCXXVI**.
Auréolus, CCXXXI, **CCXXXII**.

Bacuez, CCXLII.
Baljon, CLXI, **CCXLVI**.
Barhebræus, CCXIV.
Barnes, 195.
Basile (S.), CLXXVIII, CCXIII.
Batiffol, CCVIII.
Baudelaire, 322.
Baur, CLXXIX, CCVI.
Beatus, CCXXII, **CCXXVII**, 8, 18, 34, 92, 98, 158, 202, 212, 284.
Beckwith, **CCL**, 55, 69, 79, 125, 140.
Bède le Vénérable, LXXXIV, CCXXII, **CCXXVI-s.**, CCXXVII, CCXXVIII, CCXXIX, CCXXXV, CCXXXVI, CCLXVIII, 17, 34, 54, 76, 79, 86, 92, 94, 100, 123, 158, 162, 185, 196, 231, 233, 254, 255, 314.
Beelen, **CCXLI**.
Bellarmin, CCXXXIV, **CCXXXVI**.
Belser, **CCXLIII**, **CCXLVII**, 254.
Belsheim, CCLVIII, CCLIX.


(1) Les caractères gras renvoient au ch. XIV de l'Introduction, où les commentateurs et les critiques sont appréciés. —— al. signifie : ailleurs encore.

Benary, CCXL, 194, 213.
Bengel, LXXXIV, CCXXXIX, 224.
Benson, CXLI, **CCXLIII.**
Bérengaud, **CCXXVII-s.**, CCXXXI, 76, 251, 255, 260.
Berger (Samuel), CCLVIII.
Bergh van Eysinga (van den), 212.
Bérose, 291.
Beurlier, 210.
Beyschlag, CCVI, 129.
Bèze, CCXV, **CCXXXIV.**
Bibliander, **CCXXXV**, 76, 255.
Billot, CCLXVII.
Bisping, **CCXLII.**
Blass (et Debrunner), CXXIX, CXXXV, CXXXVIII, CXXXIX, CXLII, CXLVII, CXLIX, CCLXVI, 220, 284, passim.
Bleek, CLXXIX, **CCXL**, CCXLIV, 259.
Boissier, CCLXVIII, 209, 210.
Boll, LVIII, **CCXLVII**, CCLXVIII, 30, 35, 56, 58, 66, 77, 80, 82, 85, 106, 111, 112, 113, 115, 120, 153, 160, 170, 174, 321.
Bollandistes, CCIX.
Bonwetsch, CCLXVII.
Bossuet, CCXXVII, CCXXXIV, **CCXXXVIII**, CCXLII, CCXLIX, CCLXVIII, 76, 79, 121, 129, 131, 132, 134, 135, 138, 141-s., 147, 149, 152, 154, 156, 180, 184, 196, 197, 203, 212, 217, 224, 227, 233, 237, 239, 240, 241, 245, 247, 251, 256, 260, 285, 286, 288, 289, 299, 300, 315, 332, 334, al.
Bousset, IX, XII, XXXVI, XLIV, XCVII, XCVIII, CXXIX, CXXXV-suiv., CXL, CXLII, CXLIV, CXLVII, CXLVIII, CXLIX, CL, CLIII, CLIV, CLXI, CLXV, CLXXX, CLXXXIV, CLXXXVII, CLXXXIX, CCIII, CCVI, CCXIII, CCXVII, CCXXXI, CCXXXV, CCXL, CCXLIV, **CCXLV**, **CCXLVII**, CCLI, CCLXI, CCLXII, CCLXIII, CCLXVII, CCLXVIII, 21, 30, 43, 45, 50, 52, 55, 56, 57, 58, 79-80, 81, 86, 87, 92, 94, 95, 105, 114, 116, 119, 122, 123, 124, 125, 127, 130, 131, 134, 136, 139, 141, 147, 148, 149, 150, 151, 155, 157, 158, 159, 162, 168, 169, 170, 173, 174, 177, 179, 189, 192, 194, 195, 196, 198, 201, 210, 213, 214, 217, 219, 220, 223, 224, 225, 227, 228, 229, 232, 236, 241, 244, 248, 254, 256, 257, 259, 260, 265, 266, 275, 277, 278, 279, 280, 281, 286, 291, 300, 302, 304, 305, 307, 310, 315, 316, 319, 320, 322, 328, 330, 331, 333, 334, al.
Bovet (de), CCXLI.
Bovon, CCIV.
Box, 145.
Brassac, CLXXX, **CCXLVII.**
Briggs, CLX, **CCXLV**, 101, 183, 194, 283, al.
Brightman, **CCXXXIV**, CCXLIX, 152.
Bruno d'Asti, **CCXXVIII.**
Bruston, CLX, **CCXLV**, 79, 120, 149, 155, 167, 212, 224, 244, 256, 265, 274, 278, 303, 315, 328, al.
Bruttius, CCIX.
Buchanan, CCLVIII.
Bücheler, 211.
Bullinger, **CCXXXV.**
Burgon, CCLI.
Burkitt, CCXXII.

Caius, CLXXI, CLXXIV, CLXXV, CCXIII, CCXXVI.
Cajetan, CCXIV.
Callisthène (Pseudo-), 211.
Calmes, CLXI, CLXXX, **CCXLVI**, CCLXVIII, 9, 22, 34, 35, 42, 44, 55, 70, 85, 92, 99, 122, 127, 134, 135, 140, 150, 158, 196, 197, 213, 221, 224, 229, 231, 237, 238, 246, 256, 259, 267, 270, 271, 276, 280, 285, 286, 305, 330, al.
Calmet, **CCXXXVIII**, 256.
Calovius, **CCXXXIII-s.**
Calvin, CCXV, CCXXXV.
Camerarius, **CCXXXIV.**
Care (Shirley Jackson), V. Addition à la p. CCL.
Carthage (Concile de), CCXIII.
Casinense (Spicileguim), CCXXII.
Cassiodore, **CCXXVI**, 139.
Castellio, **CCXXXIV.**
Catherine de Sienne (Ste), CLXVI.
Chapot, CCLXVII, 31, 210.
Charles, XXIX, XLIX, CXXIX, CXXXIV, CXLIV, CXLVIII, CXLIX, CLVI, CLXI, CLXXXIX, CCXLI, CCXLIV, **CCXLVI**, CCLXVIII, 85, 90, 92, 103, 106, 120, 198, 199, 285, 302, 309, 315, 328.
Chase, CCIV
Chétardie (de la), **CCXXXIII.**
Cheyne, 239.
Cicéron, 74.
Claromontanus (catal.), CCXIII.
Clemen, **CCXLVII**, CCLXVII, 30, 56, 58, 66, 77, 87, 135, 148, 174, 192, 201, 212, 291.
Clément d'Alexandrie, CLXXIII, CCV, **CCXIX**, CCLI, 48, 296.
Cocceius, **CCXXXI**, CCXXXIV, CCXXXIX, CCXLIX.
Coelius Pannonius, **CCXXXIII.**
Collado, **CCXXXI**, 152.
Commodien, XXVIII, XLIV, **CCXXI**, 141, 199, 263, 295.
Conybeare, CCLX.
Corluy, CLXXXI.
Cornelius a lapide, **CCXXXVI**, 68, 76, 129, 139.
Cornely, CVIII, CCXXXII, **CCXLII.**
Corrodi, **CCXL.**
Corssen, 193.
Cosmas indicopleustès, CCXIV.

Cramer, CCXXVI.
Croiset (A.) et Petitjean, CCLXV.
Cumont, XXXV, CCLXVII, 83, 208-suiv., 210.
Cyprien (S.), CLXXIV, CCLIX, CCLXII, 286, 296.
Cyrille d'Alexandrie (S.), CLXXVIII.
Cyrille de Jérusalem (S.), XLIV, CLXXVIII, CCXIII, 199.
Cyrille Lukaris, CCXIV.

Damase (et Gélase), CCXIII.
Dante, XX.
Darmesteter, CCLXVIII, 176.
Davidson, CLXXII.
Dean, V. Addition à la p. CCL.
Decharme, 177.
Deissmann, CXXXIII, CCLXV, CCLXVII, 31, 37, 137, 191, 194, 210, 211, 212, 247.
Delaporte, CCLX.
Denys Bar-salibi, CLXXV, CCXIV, CCXIX, **CCXXVI**, 8, 12, 23.
Denys d'Alexandrie (S.), LXVIII, CLXXI, CLXXIV, CLXXVI-suiv., CLXXXII, CLXXXV-suiv., CCII, 296, 329.
Denys de Corinthe (S.), CLXXII.
Denys le chartreux, **CCXXVIII**.
Dhorme, 204.
Dickens, CL.
Didyme d'Alexandrie, CLXXVIII.
Diekamp, CCXXV.
Dieterich, CCLXVII, 14, 155, 169, 176.
Dieu (L. de), **CCXXXIV**, CCLX.
Diobouniotis, CLXXIV, CCXX.
Diodore de Sicile, XVIII, XLIX, CXLII, 55.
Diogène Laërce, 322.
Dion Cassius, CCVIII, CCIX, 49, 263.
Dion Chrysostome, 56.
Dorothée, CCVI.
Drach, **CCXLII**.
Drews, CCXLVII.
Driver, CXLVIII.
Drummond, CLXXX.
Drusius, **CCXXXIV**.
Duchesne, CCVIII.
Dupin, **CCXXXVIII**.
Dupuis, **CCXLI**, CCXLVII, 43, 58, 168, 170.
Düsterdieck, CLXXIX, CCVI, **CCXL**, CCLXVIII, 30, 35, 57, 79, 157, 167, 192, 193, 196, 203, 217, 220, 281, al.

Ebedjesu, CLXXV, CCXIII.
Ebrard, 224.
Ederus, **CCXXXIII**.
Eichmorn, **CCXL**, 135, 149, 203, 259, 264.
Élien, 113, 177.
Eliezer ben hyrkanos, 105.
Elliott, **CCXLI**.
Ephrem (S.), CLXXVIII, CCXIII, 47, 296.
Épictète, CXLII, CLXXXIX.
Épiphane (S.), CLXXV, CLXXVIII, CCVI.
Érasme, CCXIV, **CCXXXV**.
Erbes, CLVI, CLIX, **CCXLIV**, CCXLV, 74, 95, 114, 123, 129, 149., 158, 166, 203, 244, 265, 274, 278, 283, 303, 310, 315, 328, al.
Eschyle, 114, 231.
Escobar y mendoza, **CCXXXVI**.
Euripide, CXXXIX.
Eusèbe, CLXXV, CLXXVII, CCIV, CCVI, CCVIII, CCIX, CCLI, 162, 212, 295, 301, al.
Euthalius, CCXIV.
Évhémère, XXIV.
Ewald, LXXXIV, CLXXIX, **CCXL**, 17, 203, 212, 239, 259.
Eyzaguirre, **CCXLII**, 139, 254.

Fabre, 23. 35.
Férotin, CCXXVI.
Flaubert, 270.
Flavius Josèphe, XLVI, 135, 241.
Foxe, **CCXXXIV**.
Frazer, 204.
Frey, 52.
Fritzsche, **CCXL**, 194, 213.
Fulgence (S.), CCLIX.

Galien, 46.
Gallois, **CCXLII**, 139, 254.
Geffcken, 263.
Gélase (catal. de). 296.
Gennade, 295.
Georgios hamartolos, CLXXXI.
Gesenius(-Kautzsch), CXLVII.
Gigot, V. Addition à la p. CCL.
Gimarey, CCXLI.
Godet, CLXXIX.
Goltz (von der), CLXXXIX.
Goodsped, CCLXV.
Goussen, CCLX.
Grapin, CLXXVII, CLXXXVI.
Grégoire de Nazianze(S.),CLXXVIII,CCXIII.
Grégoire de Nysse (S.), CLXXVIII, CCXIII.
Gregory, CCLI-s., CCLVI, CCLX, CCLXIV, CCLXV, al.
Gressmann, XXXII, XLV, **CCXLVII**, CCLXVI, CCLXVII, 13, 48, 50, 77, 114, 173-s., 174, 178, 201, 288, 321, 322.
Grotius, CLVI, CLXIX, CCXV, CCXXXIV, **CCXXXVII-s.**, CCXLIV, 33, 76, 121, 138, 149, 152, 180, 192, 203, 301.
Gry, CCLXVII, 52, 294, 302.
Gunkel, LXVI, XCVII, **CCXLVI**, CCXLIX, CCLXVI, CCLXVII, 55, 56, 57, 58, 68, 77, 83, 111, 114, 143, 155, 157, 160, 162, 167, 172, 175, 176, 184, 194, 201, 212, 307.

Guyaux, **CCXLI**.
Gwyn, CLXXV, CCXIX, CCLX.

Hadorn, 212.
Hammond, **CCXXXVIII**, CCXLIV, 203.
Harduin, **CCXXXIX**.
Harenberg, **CCXXXIX**.
Harnack, CLXXIV, CLXXIX, CXCII, CCVI, CCXX, CCXLIV, 74, 75.
Hase, CLXXIX.
Hausrath, 259.
Haussleiter, CCXX, CCLIX, 154, 158, 212, 264, 296.
Havet, 91.
Haymon d'Halberstadt, **CCXXVII**, CCXXVIII, 54, 120, 138, 202, 255.
Heer, 144-s.
Heitmüller, CCI.
Hengstenberg, **CCXLI**, 157.
Hennecke, CCV, CCLXVII.
Henten, LXXXIV, **CCXXXVI**, CCXLIX, 138, 152, 254.
Héraclite, 280.
Herder, **CCXL**, 135.
Hérodote, 290.
Herrenschneider, **CCXL**.
Herrmann, 144.
Hervé, **CCXXXVIII**, 256.
Hésiode, XLI.
Hésychius le grammairien, CXXXII.
Hésychius l'éditeur biblique, CCLXI.
Heumann, 47.
Hilgenfeld, CLXXIV, CCVI, 79, 125, 158, 203, 217, 259.
Hipparque, 291.
Hippolyte (S.), XXVIII, XLIV, LVII CLXXIV, CLXXV, CCXIII, CCXVII, **CCXIX**, CCXX, CCXXVI, CCXLVIII, CCLI, CCLXI, CCLXII, CCLXIII, CCLXVIII, 47, 94, 139, 147, 158, 166, 184, 199, 202, 212, 254, 259, 264, 295, 296, 297, al.
Hippone (Concile d'), CCXIII.
Hitzig, CCXL, 194, 213.
Hoe von Hoenegg, **CCXXXIII**.
Hoffmann (M.), **CCXXXV**.
Hoffmann (J. C. von), **CCXLII**, 68, 224.
Holtzmann (H. J.), CLXI, CLXXIX, CCVI, **CCXLIV**, CCLXVIII, 18, 79, 92, 98, 104, 117, 120, 122, 123, 124, 135, 143, 148, 153, 165, 166, 167, 191, 193, 196, 201, 213, 217, 219, 220, 222, 224, 225, 227, 229, 231, 236, 237, 239, 240, 241, 246, 256, 267, 270, 271, 275, 280, 281, 285, 288, 333, al.
Holtzmann (O.), CLX, **CCXLV**, 35.
Holzhauser, **CCXXXIII**, CCXLI, CCXLII, CCXLIX.
Homère, CXLI, 231.
Hommel, CCXLVII, 290.
Horner, CCLX.
Hort, CCIV, CCVI, CCVII, **CCXLVII**, CCLXVIII, 4, 18, 21, 34, 35, 213.
Hortulanus, 314.
Hug, CLXXIX.
Hugues de Saint-Cher, **CCXXVIII**, 153, 158, 223, 255.
Hunt (et Grenfell), CCLI, CCLXV.
Huschke, 68.
Hygin, 169, 177.
Hypéride, CXXXVI.

Ignace d'Antioche (S.), VII, CLXXII, 22, 40, 47.
Innocent Ier, CCXIII.
Irénée (S.), XLIV, CLXXIII, CCIII, CCVI, **CCXVIII**, CCXX, CCXXIII, CCXLVIII, CCLI, 8, 47, 94, 107, 141, 147, 184, 193, 194, 199, 202, 211, 214, 254, 259, 264, 295, 297, 301, 304, al.
Iselin, 116.

Jacquier, CXLIX, CLVI, CLXXIII, CLXXX, CLXXXVI, CCXI, CCXIII, CCXLIV, **CCXLVII**, CCLII, CCLXV, CCLXVIII.
Janus, 47.
Jean Chrysostome (S.), CLXXVIII, CCXIII.
Jean Damascène (S.), CCXIV.
Jellinek, 294.
Jensen, 239.
Jeremias, **CCXLVI**, CCLXVII, 43, 56, 58, 66, 77, 87, 106, 170, 175, 201, al.
Jérôme (S.), XVIII, XLIV, CLXVIII, CCV, CCVI, CCXVIII, CCXXI, **CCXXIII**, CCXXIV, 139, 140, 196, 199, 264, 285, 296.
Joachim de Flore, CCXXIV, **CCXXVIII-CCXXX**, CCXXXI, CCXXXVI, CCLXVIII, 76, 141, 145, 202, 254, 296, 314.
Jochanan (Rabbi), 321.
Jülicher, CLXI, CLXII, CLXIII, CCVI, **CCXLVI**, 139.
Julien (empereur), 209.
Junilius, CLXXVIII.
Jurieu, **CCXXXIV**, 289.
Juvénal, 246.
Justin (S.), XLV, CLXXII, CLXXXII, **CCXVIII**, CCLI, 9, 33, 141, 295, 301.

Kaulen, **CCXLII**.
Kautzsch, CCLXVI, 148, 198, 302.
Kenyon, CXXXIII.
Khiya ben nehemia, 146.
King, 111.
Kliefofh, **CCXLII**.
Kohlhofer, **CCXLVII**.
Krementz, **CCXLII**.

Kugler, 291.
Kühner, CXL, CCLXV.

Labbe, 296.
Labourt (et Batiffol), CCLXVII.
Labriolle (de), CLXXV.
Lachmann, 28.
Lactance, XXVIII, XLIV, CCVIII, **CCXXI**, CCXXIII, 105, 141, 199, 254, 263, 295.
Lafont-Sentenac, **CCXLII**.
Lagercrantz, 322.
Lagrange, XXI, XXIX, XXXV, XLI, XLIV, XLVI, CV, CXVII, CCXVIII, CCLXVI, CCLXVII, 102, 131, 141, 146, 157, 171, 172, 198, 211, 294, 302.
Lallemant, **CCXXXVIII**.
Lambertus, **CCXXXV**.
Laodicée (Concile de), CCXIII.
Laurent, 295.
Lebreton, XI, 9.
Lemonnyer, CXII.
Lepin, CLXXX-s., CCIII.
Lepsius, **CCXLVII**.
Leusden (et Schaaf), CCLX.
Lightfoot, CCVI, 42.
Linder, CCVI.
Lizarazus, **CCXXXIII**.
Loisy, CXCIV.
Lorentz (von), **CCXLIII**.
Lucien, 111, 191.
Lücke, CLXXIX, CCVI, **CCXL**, 259.
Luther. CCXIV, CCXXXI, **CCXXXIII**.

Macrobe, 177.
Maï, CCLIX.
Malvenda, 141.
Manchot, 212.
Marcion, CLXXIV.
Marckius, **CCXXXIV**.
Mariana, **CCXXXIX**, CCXLIX, 140, 255, 264.
Marquardt, 68.
Martin, CCLXVII.
Martin de Léon, **CCXXVIII**.
Μάξιμος, CCLVI.
Mayser, CXXXVI, CCLXV.
Mechithar, CCXIV.
Mede, **CCXXXIV**, CCXXXIX, CCXLIX, 152.
Meillet, CXXIX, CXXXVII, CCLXV.
Méliton, CLXXII, CCVIII, **CCXIX**.
Mémain, **CCXLII**.
Menochius, **CCXXXVI**.
Métaphraste, CCIX.
Méthodius, CLXXVIII, **CCXX**, CCLI, 141, 158, 161, 184, 295.
Meyer (R. M.), 144.
Migne, CCLXVIII, passim.
Milligan, CCVI, **CCXLIII**, 194.
Mills, CCLXVIII.
Milton, 163.
Moffatt, LXXXIV, CLXI, CCXLVI, 328.
Mommsen, CCXI, 89, 191, 203, 259.
Mommsenianus (Catal.), CCXIII.
Morfill (et Charles), CCLXVII.
Morin, 212.
Morosow, **CCXLVII**.
Moulton, CXXIX, CXXX, CXXXV, CXXXVII, CXL, CXLI, CXLIII, CXLVI, CXLIX, CCXI, CCLXVI, 112, 113, 162, 269, passim.
Moulton et Milligan, CXXXVI, CCLXVI, 197, 219, 230, al.
Muratori (Canon de), CLXXIII, CCV, CCXIII,

Napier, **CCXXXIV**.
Nestle, CXXXV, CCLXII, CCLXIII, CCLXV, 28, 189, 245, 271, passim.
Newton, **CCXXXIV**.
Nicéphore Calliste, CCXIV.
Nicéphore de Constantinople, CCXIV.
Nicolas de Lyre, LXXVI, CCXXIV, CCXXVIII, **CCXXXI-CCXXXIII**, CCXXXV, CCXLIX, CCLXVIII, 76, 140, 202, 212, 254, al.
Niebuhr, 113.
Nilsson, XXXIII.

Œcumenius, CCXIV, **CCXXV-s.**, CCLVI, CCLXI, CCLXII, 191, 231, 253.
Œder, CCXV.
Oliva, **CCXXX**.
Origène, CLXXIV, CCV, **CCXX**, CCLI, CCLXI, CCLXIII, 35, 36, 92, 118, 160, 211, 214, passim.
Orose, CCVIII, 269.
Osiander, **CCXXXIII**.

Paræus, CCXXXI.
Parménide, XIX.
Paul de Burgos, **CCXXXIII**.
Pausanias, 33, 177.
Perdrizet, 192, 211.
Pereyra, **CCXXXVI**.
Pfleiderer, XCVII, CLXI, **CCXLVI**, 94, 122, 126, 259, 314.
Philastre (S.), 47.
Philippe de Side, CLXXXI.
Philolaos, 322.
Philon, CXC, 206, 280.
Philostrate, CXXVI, 207.
Photius, CCXIV.
Platon, XVIII, XX, 26.
Platt, CCLX.
Pline l'Ancien, 269, 320-s.

Pline le Jeune, 206.
Plutarque, XVIII, XX, CXLII, 48, 169, 177.
Porter, CLXI, **CCXLVI.**
Pressensé (de), CLXXIX.
Preuschen, CCLXVI.
Primasius, CCIV, CCXII, CCXXII, **CCXXVI**, CCXXVII, CCLIX, CCLXII, CCLXIII, CCLXVIII, 92, 120, 139, 161, 162, 166, 195, 212, 229, 245, 246, 254, 271, 285, 289, 304, 306, 334, al.
Proclus, 322.
Pseudo-Dorothée, 48.
Pseudo-Tertullien, 47-48.
Purvæus, **CCXXXI.**

Rab, 145.
Radermacher, CXXXV, CCXI, CCLXVI.
Ramsay, XIII, XVI, LVIII, CCXI, CCXII, CCXIII, CCXLVII. **CCXLVIII**, CCLXVIII, 16, 17, 25, 26, 27, 28, 30, 32, 36, 39, 42, 44, 46, 49, 79, 192, 202, 203.
Rauch, **CCXLV.**
Reinach (Salomon), CCX, 74-75, 177.
Reitzenstein, CCLXVIII, 8.
Renan, VIII, CXXVI, CLVI, CLXII, CCVI, **CCXLIII-s.**, CCLXVIII, 11, 18, 28, 34, 74, 79, 107, 166, 174-s., 189, 213, 256, 259.
Reuss, CLXXIX, CCVI, CCXL, **CCXLIII**, 213.
Réville (Jean), CLXXIX, CXC, CCLXVIII, 210.
Ribeira, **CCXXXV-s.**, 79, 139, 255, 264.
Richard de S. Victor, **CCXXVIII.**
Robertson, CCXI, CCLXVI.
Rupert de Deutz, **CCXXVIII**, CCXXXI, 76.

Sabatier (A.), CLVIII, **CCXLV**, 119, 126, 149, 155, 221, 244, 265, 278, 283, 303, 314, al.
Salmeron, **CCXXXVI.**
Sales, CCXLII, 254.
Sanday, CLXXX, CCIV, **CCXLVI-CCXLVII.**
Scaliger, CCXXXV.
Schæfer (-Meinertz), CLXXX, CCXI, **CCXLII**, **CCXLVII.**
Schleiermacher, CLXIX, **CCXL**, CCXLIV.
Schmidt, CLX, **CCXLV**, 94, 101, 126, 314, al.
Schoen, CLVIII, **CCXLV**, 122, 126, 149, 155, 244, 265, 278, 303.
Schœttgen, 8, 107.
Schürer, LXVI, CCLXVI, 33, 302, 308.
Schwab, XXX, 294.
Scrivener, CCLI.
Sectis (Liber de), CCXIV.
Sedlacek, CCXXVI.
Semler, CCXV.
Sénèque, 246.
Servius, 49.
Siméon ben Jochaï, XLIV.
Smyly, CCLXV.
Soden (Hermann von), CXXXIII, CLXXX, **CCXLIV**, **CCLI-s.**, CCLVI, CCLIX, CCLXI, CCLXIII, CCLXIV, CCLXV, 128, 189, 275, 306, 316, 331, passim.
Sogliano, 211.
Spitta, LXVII, CLVI, CLVIII, **CCXLV**, CCLXVIII, 55, 64, 85, 95, 101, 114, 115, 116, 120, 123, 134, 149, 153, 155, 157, 158, 159, 166, 203, 217, 222, 244, 265, 274, 277, 278, 283, 303, 310, 314, 328, al.
Stephen Langton, LXXXIV.
Stern, **CCXLII.**
Strabon, 23, 30, 42.
Strauss (O.), 144.
Suétone, CCVIII, 49, 74, 76, 205, 206, 207, 258, 263.
Sulpice-Sévère, CCV, CCVIII, 296.
Swete, XI, LXXXIV, CXXIX, CXXX, CXXXV, CXLII, CXLIX, CL, CLXII, CLXIII, CLXXXVIII, CCVI, CCXI, CCXIX, CCXXVI, CCXXVII, **CCXLVII-s.**, CCLXVIII, 9, 35, 36, 42, 44, 50, 61, 79, 81, 94, 98, 99, 114, 121, 123, 125, 129, 130, 132, 134, 138, 142, 145, 149, 150, 157, 158, 160, 161, 162, 166, 167, 185, 189, 192, 194, 195, 197, 210, 213, 217, 224, 225, 227, 229, 231, 233, 237, 239, 245, 246, 252, 253, 256, 260, 269, 271, 273, 277, 280, 281, 282, 286, 287, 289, 290, 305, 311, 315, 318, 319, 321, 326, 330, 331, 332, 334, al.
Sylveira, **CCXXXVI.**
Syncelle, 291.
Székely, XXVIII, XXIX, CCLXVI, 141, 157, 198, 302.

Tacite, CCVII, CCVIII, 46, 59, 76, 263.
Tertullien, CLXXIII-s., CCV, CCVI, CCVIII, CCIX, **CCXIX**, CCXXI, CCXXIII, CCLIX, CCLXI, 47, 139, 141, 196, 295.
Thackeray, CXXXV.
Théodore de Mopsueste; CCXIII.
Théodoret, XLIV, CLXXVIII, CCXIII, 48, 199,
Théodulfe, CCLIX.
Théophile d'Antioche, CLXXIII.
Théophylacte, CCVI, CCLVI.
Thomas d'Aquin (S.), XXXVII, CLXVII.
Thomas d'Aquin (Pseudo-), **CCXXX.**
Thucydide, 26.
Thumb, CXXXVI, CCLXV, CCLXVI.
Tillmann, XCIX, CXXI, CCLXVII.
Tischendorf, CCLI-s., CCLXIII, CCLXIV, passim.
Tisserant, XXXVIII, CCLXVII, 277, 294.
Trente (Concile de), CCXV.
Trullo (Concilium in), CLXXIX, CCXIV.
Tyconius, **CCXXII-s.**, CCXXIV, CCXXVI,

CCXXVII, CCXLVIII, CCXLIX CCLIX, CCLXII, CCLXVIII, 131, 140, 146, 160, 254, 296.

UBERTIN de CASALE, **CCXXX**, 202, 314.
ULFILAS, CCLX.

VAGANAY, CCLXVII.
VERSCHRÆGE, **CCXLI**.
VICTOR de CAPOUE, 212.
VICTORIN de PETTAU, XLIV, CCIV, CCXII, **CCXX-s.**, CCXXIII, CCXXVII, CCXLIX, CCLIX, CCLXVIII, 47, 62, 92, 100, 120, 124, 129, 138, 139, 142, 147, 154, 158, 159, 163, 166, 184, 194, 199, 212, 217, 224, 225, 229, 255, 259, 264, al.
VIEGAS, **CCXXXVI**.
VIRGILE, XX, CXLVI, 49, 205.
VISCHER, CLVII, CLXI, CLXII, CXCII, **CCXLIV**, 53, 94, 126, 134, 149, 155, 158, 166, 167-s., 194, 259, 314, 328, al.
VITEAU, CXLIX, CCLXV, CCLXVII.
VITRINGA, **CCXXXIX**, 271.
VOGEL, CLVI, **CCXL**, CCXLIV.
VOGELS, Voir ADDITION à la p. CCLXV.
VOLKMAR, **CCXL**, 159, 259.
VÖLTER (1), CLVI, CLXI, **CCXLIV**, CCXLV, 22, 94, 117, 120, 126, 149, 158, 167, 203, 212, 229, 244, 265, 273, 278, 281, 283, 294, 314, 328, al.
VOLZ, CCLXVI, 52, 93, 105, 131, 141, 157, 171, 198, 302, 308.
VOSTÉ, CIX.

WALAFRID STRABON, **CCXXVII**, CCXXVIII, CCXXXV, CCXXXVI, 255.
WALLER, **CCXLII**.
WARD, 111.
WEBER, XXXVIII, CCLXVI, 52, 56, 93, 131, 157, 253, 302.
WEIDNER, 111.
WEIHRICH, CCLIX.
WEISS (Bernhard), CXXXVI, CLXXIX, **CCXLVII**, CCLXI, 79, 129, 217, 259, 275, 306, 332.
WEISS (Johannes), XCIX, C, CLIV, CLX, CLXXX, **CCXLV**, CCLXVIII, 8, 19, 20-21, 30, 34, 41, 45, 61, 62, 68, 73, 79, 82, 83, 84, 95, 104, 107, 114, 122, 123, 127, 139, 148, 149, 151, 153, 155, 158, 180, 201, 213, 214, 217, 220, 224, 225, 227, 228, 229, 230, 232, 241, 244, 245, 256, 259, 260, 262, 265, 267, 270, 271, 274, 278, 280, 281, 284, 285, 286, 303, 310, 315, 328, al.
WEIZSÄCKER, CLVI, CLVII, **CCXLV**, 119, 122, 126, 149, 155, 158, 232, 236, 240, 241, 244, 259, 271, 278, al.
WELLHAUSEN, LXVII, CLXXXVI, CLXXXVIII, 127, 138-s, 155.
WENDT, LXVII.
WESLEY, **CCXXXIX**.
WEST, CCLXVIII.
WESTCOTT, CLXXIX, CXCV.
WESTCOTT et HORT, CXXXV, CXXXVI, CLXXXVII, CCLIX, CCLXI, CCLXIII, CCLXV, 21, 28, 189, 306, 326, passim.
WETTE (DE), CLXXIX, **CCXL**, 53, 57, 68, 149, 203, 259, 264, 271.
WETSTEIN, **CCXXXIX**, CCLII, 135.
WEYLAND, CLVII, **CCXLIV**, CCXLV, 53. 95, 120, 126, 134, 149, 155, 244, 265, 274, 278, 283, 303, 314, 328, al.
WEYMOUTH, CXXXV.
WHITING, V. ADDITION à la p. CCL.
WICLEFF, **CCXXXI**, CCLX.
WINCKLER, 43. Voir ZIMMERN.
WINER (-SCHMIEDEL), CXXXV, CCLXVI.
WOLF ALY, 177.
WORDSWORTH (et WHITE), CCLXV.
WUILLERET (de), CCXXXIII, **CCXLI**.

XÉNOPHON, 26.

ZAHN, LXXXIV, CLXXIII, CLXXIX, 61, 68, 73, 79, 100.
ZIMMERN, XLI, CCLXVII, 58, 171, 178, 201, 307.
ZOHRAB, CCLX.
ZONARAS, 263.
ZÜLLIG, CCVI, **CCXL**, 167, 255.
ZWINGLI, CCXV.

(1) Voir ADDITIONS aux pp. CLVI-CLVII et CCXLIV.

# INDEX DES MOTS GRECS

DONNANT LIEU A DES OBSERVATIONS

---


Ἀβαδδών, CXXXIII, 114.
ἄβυσσος, 110, 133-suiv., 284-285.
ἀγαλλιάω, 276.
ἀγαπᾶν CXXXIV.
ἀγάπη, CXXXIV, CLXXXIII.
ἄγγελος, CXXX, 17-18.
ἀδελφός, 11.
ἀδικεῖν, 26, 127.
ἃ εἰσίν, LXIX, 15.
ἃ ἐνώπιον, CXLV, 5.
αἱ ἑστῶτες, CXLVIII, 127, 132.
αἰνεῖν, CXL. 274.
αἴων, 219.
ἀκολουθεῖν, CXLI, 220, 281.
ἀκούειν, CXL, CLXXXVII, 44, 136, al.
ἀληθινός, CL, CLXXXIII, 43, passim.
ἀλλά, CLXXXV.
ἀλλάσσεσθαι, CVII, CXXII.
ἄλλος, CXXXIV, CLXXXV.
ἄλφα, CXXXIII, 8, 310, 331.
ἀμήν, 7, 43.
ἄμωμον, CXXXIII, 270.
ἄμωμος, 197.
ἄν, CXXXIV, CXLII.
ἀνά, CLXXXIV, 321.
ἀνὰ μέσον, 99.
ἀναπαήσονται, 220.
ἀνέβη ὁ καπνὸς... ταῖς προσευχαῖς, CXL, 102.
ἄπαρτι, 220.
ἀπῆλθαν, CXXXVI, 305, 306.
ἀπό, CXLII, CLXXXVIII, 117, 225, 240, 305, 318, al.
ἀπὸ μακρόθεν, 269.
ἀποθνήσκειν, 220-suiv.
ἀποκαλύπτεσθαι, XVIII, CXII.
ἀποκάλυψις, XVIII, CXXXIV, 1, 2, 3.
ἀποκρίνεσθαι, 97.
Ἀπολλύων, CXXXIII, 114.
ἀποστασία, ἀποστάτης, CXII.
Ἁρμαγεδών, CXXXIII, 239.
ἀρνίον CLXXXII, CLXXXIII, 43, al.
ἄρσεν, 160.
ἀρχὴ τῆς κτίσεως, 43.
ἄρχων, 7.
ἀστέρες accusatif, CXXXV, 12.
αὐτός, CLXXXVIII, al.
ἀφεῖς, ἀφίουσιν, CXXXV-suiv., 32, 127, 135.
ἀφῆκες, CXXXVI, 22.
ἄχρι, CXXXIV, CLXXXIV.
ἄψινθος (ὁ), CXXXIII, CXXXVIII, CXLVIII, 108.

βαθέα, CXXXV, 34.
βάλλειν, 224; ἔβαλαν, CXXXVI.
βασιλείαν ἱερεῖς, 5, 7, 65.
βασιλεύειν : ἐβασίλευσεν, 275; ἐβασίλευσας, 150.
βδέλυγμα, 311, 324.
βιβλαρίδιον, LXXIII, CXXXIII, 120.
βιβλίον, 11.
βίβλος τῆς ζωῆς, CL.
βρονταὶ φωναὶ ἀστραπαί, CLI, al.

γάρ, CLXXXV.
γέγοναν, CXXXVI, 310.
γέγονεν, 240.
γέμειν, CXL-suiv., 56, 246. 316.
γίνεσθαι, CCLXII, 11, 149.

δέ, CXXXIV, CLXXXV, 279.
δεῖ, 3, 125.
δεικνύναι (-ειν), CXXXV, CLXXXIII, al.
δεύτερος, 287.
διά, CXXXIV, CXLII, CLXXXIV, 164.
διάδημα, 81, 279.
διαυγής, CXXXIII.
διδάσκειν, CXL, 29.
διδόναι, CXXXV, CXLIII, 127, 128, 253.
διδῶ, CXXXV, 40.
δίκαιαι καὶ ἀληθιναί, CXLV, al.
δικαίωμα, 230.
διπλοῦν, CXXXIII, 266.

δισμυριάς, CXXXIII, 116.
διψᾶν, CLXXXIII.
δόξα, CLXXXIII.
δύναμις, CCLXII; — ἐν δυνάμει, CXXVIII.
δώσωσιν, CXXXVI-suiv., CXXXIX, 58-59.

ἐάν, CXXXIV, CXLII, 44, 133.
ἑαυτοῦ, — τήν, etc., CXXXVIII, 276.
ἑβραϊστί, CLXXXII, CLXXXIII.
ἐγγύς, CLXXXIV.
ἐγενόμην, 11. ἐγενετο, 149.
ἐγώ, CLXXXVIII.
εἰ μή, 112, 324.
εἶδα, CXXXVI.
εἴληφα, CXXXIX, 150; εἴληφες, CXXXVI, 150.
εἶπον, CXXXIX.
εἴρηκα, 98.
εἴρηκαν, CXXXVI, 274.
εἷς, CXXXV, CXXXVIII, CLXXXVII, 61, 272, 281, 316.
εἰσῆλθεν ἐν αὐτοῖς, 127, 128, 136.
εἱστήκεισαν, CXL, 96.
εἶχαν, CXXXVI, 113.
ἐκ, ἐξ, CXXXIV, CXXXV, CXLII, CLXXXIV, 117, 127, 272, 305, 316; *instrumental,* 265; *partitif,* CXLII, 22, 266; *régime direct,* 26, 64, al.; *sujet,* CXLII, 135.
ἐκεῖνος, CXXXIV, CXXXVIII, CLXXXVIII.
ἐκκεντεῖν, CLXXXII, 7.
ἑλληνικός, CXXXIII.
ἐμός, CXXXIV, CXXXVIII, CLXXXVII, 32.
ἐν, CXXXIV, CXXXV, CXLI, 127, passim., *instrumental,* CXLI-suiv., CLXXXIV, 5, 38, 133, 253, 265, 279, passim.
ἐν μέσῳ .... ἐν μέσῳ, 62.
ἐν μέσῳ καὶ κύκλῳ, 56.
ἐν μέσῳ ... ἐντεῦθεν καὶ ἐκεῖθεν, 326.
ἐνδώμησις, CXXXIII, 319-suiv.
ἐνέστηκεν, CXI.
ἐντολή, CLXXXIII, passim., 331.
ἐνώπιον, CXXXIV, CXLIX, CLXXXIV, CCLXII, passim.
ἐξέλθατε, 266.
ἐξουσία, CCLXII; ἐξουσίαν ἔχειν, 128, al.
ἔπεσα, CXXXVI, 14, 88, 89, 97, 150, 241, 248, 274, 277, 329.
ἐπί, CXXXIV, CXLII, CLXXXIV, al.
ἐραυνῶν, 34.
ἔρχεται ἔτι δύο οὐαί, CXXXIX, 114.
ἔρχομαί σοι, CXL, 29.
ἐρχόμενος, -οι, LXXIX, CI, 97, 98, 148, 234, al.
ἐσχάται πληγαί, LX, 227.
εὐαγγελίζειν, CXL, CLXXXIII, 119, 123.
ἑωράθη, ἑωρακότος, CCIV.

ζεστός, CXXXIII, 42.
ζηλεύειν, CXXXIII, 44.
ζῆν : ἔζησεν, 25, ἔζησαν, 285-suiv., 298.
ζωή, CLXXXIII.
ζωὴ ἐκ νεκρῶν, CXVI.
ζῶν (ὁ), 14.
ζῶν εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν α. CL, al.
ζῶον, XXXVIII, comment. du ch. IV, al.
ζῶον ἔχων, et fautes semblables, CXLVII, passim.

ἦλθεν ἡ ἡμέρα, CLI.
ἡμέρας (génitif), 324.
ἡμέρας Ἀντίπας ὁ μάρτυς, CXLVI, 28.
ἡμίωρον, CXXXIII, 100. — *Nota.* Ce mot a encore été retrouvé dans un papyrus du temps d'Hadrien; voir MOULTON-MILLIGAN, *The Vocabulary of the Greek Testament,* Part III, publiée trop tard pour que j'en eusse connaissance quand mon commentaire a été imprimé.
ἣν οὐδεὶς δύναται κλεῖσαι αὐτήν, et fautes semblables, CXLVIII, CXLIX-suiv., 39, al.

θάνατος, CXXXV, CLXXXIII, 33, 75, 267.
θαυμάζειν, CLXXXVII; ἐθαυμάσθη, 186.
θειώδης, CXXXIII, 116.
θεμέλιος, 318, 321.
θεωρεῖν, CLXXXIII, 128, 136.
θλῖψις (ou θλίψις), CIV, CCVII, 33, 34, 98.
θύϊνον, CXXXIII, 270.
θώραξ, 113.

ἴδα, CXXXVI.
ἰδού, CXXXIV, CXLIX, CLXXXIII, al.
Ἱερουσαλήμ, CLXXXIII.
Ἰησοῦ ... ὁ μάρτυς, et fautes semblables, CXLVI, 5, al. passim.
ἵνα, CXXXIV, CXXXV, CXLII, CXLIII, CLXXXV, CLXXXVII, 73, 108, 331, al.
ἵνα τρέφωσιν, et autres pluriels impersonnels, CXL, al.

κάθημαι, 149, 217; καθήμενος ἐπί..., CXLI, 282, al.
καί, CXXXIV, CXLIII, CLXXXVIII, 44, 123, 218, 234, 285; καὶ ..... καὶ..., 15, 86, 281; καὶ δώσω .... καὶ..., CLXXXVIII, 131.

καὶ ἐγένετο πόλεμος... Μιχαὴλ.. τοῦ πολεμῆσαι..., CXXXVII, CXLVI, 162.
καὶ εἶδον (καὶ ἰδού), CLI, 284, al.
καιρός, CX.
κατά, CXXXIV, CLXXXIV, al.
κατάθεμα, CXXXIII, 327.
καταλαμβάνειν, CXCIX.
κατέχων et κάτεχον, CXII-suiv., 133.
κατήγωρ, CXXXIII, CXLIX, 164.
κατοικεῖν, κατ. ἐπὶ τῆς γῆς, CXLI, 127, 136, 247.
καῦμα, 99.
κεκοπίακες, CXXXVI, 22.
κεραννύναι, 267.
κιθαρῳδός, CXXXIII, 196, 272.
κλεῖς (τὰς), κλεῖν, 14, 284.
κολλούριον, 46.
κόψονται, CXXXIX, 7, 267.
κρυσταλλίζειν, CXXXIII, 318.
κυκλεύειν, CLXXXII, 288.
κυριακὴ ἡμέρα, 11.
κύριος, CXXXVII, κύριος ὁ θεός, *ibid.*; κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ, CL; κύριε ὁ θεός, CXLIII, 150, al.

λαλεῖν, CXLI, CLXXXVII, 11, 245, al.
λαός (ὁ), vocatif, 266.
λέγει κύριος ὁ θεός, 7.
λέγων, CXLVII, 127, 129.
λευκός, CLI, 37, 81, al.
ληνός (τὴν ληνὸν τὸν μέγαν), 225.
λιβάνωτος, 102.
λίμνη τοῦ πυρός, CLI, al.; τῆς καιομένης, 282.
λίνος, 231.
λόγος τοῦ θεοῦ, CXC, CXCVI, 280.
λόγος τοῦ θ. καὶ μαρτυρία Ἰησοῦ, CL, 10, al. 285.

μακάριος, 3, al., 329, 331.
μαρτυρεῖν, CLXXXIII, 3, al.
μαρτυρία (Ἰησοῦ), CLXXXIII, 3, 85, al.
μάρτυς, 131.
μαχαίρης, -ῃ, CXXXV, 189, 190.
μεγιστᾶνες, 89, 273.
μεσουράνημα, CXXXIII, 109, 280-s.
μετά, CXXXIV, CXLI, CLXXXVII, 11, 245, al.; μετὰ ταῦτα, CLXXXIV, 95, 159, 265, al.; μετὰ ταῦτα εἶδον, CLI, 230, al.
μετανοεῖν, 118.
μηδείς, CXXXVIII.
μία, CXXXV, CXXXVIII, 72, 114, 251.
μίᾳ ὥρᾳ, 269.
μικροὶ καὶ μεγάλοι, CLI, al.
μόσχος, 57.
μύλινος, CXXXIII, 272.
μυστήριον, CXII, 15, 123-suiv., 246.

νικᾶν, CLXXXIII, CXCIV, 22, 26, 28, etc., 61, 72, 81, 82, 230, 252, 311, al.
Νικολαΐτης, CXXXIII, al.
νικοῦντι, -τας, CXXXVI, 22, 29, 229.
νύμφη, CLXXXIII, al.

ξύλον τῆς ζωῆς, 22, 326, al.
ξηραίνω : ἐξηράνθη, 223.

ὁ ἢ τὸ répété, CLXXXVI, al.
ὁ ἐν τῷ..., CXLV, al.
ὁ θεὸς μετ' αὐτῶν, 306.
ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν (καὶ ὁ ἐρχόμενος), CXLVIII-suiv., CLI, 4-suiv., 7, 150, 234, 248.
ὁ νικῶν... δώσω αὐτῷ, et tournures semblables, CXLVII, al.
οἶδα, 22, 280.
οἰκουμένη, 40.
ὀμνόναι ἐν...., 122.
ὅμοιον υἱὸν ἀνθρώπου, CXLIII, 12, 221, 222.
ὄνομα, CXXXV, CXLIV; ὄνοματα, 37, 127, 137 : ὄνομα αὐτῷ, CXLV, 114; ὄνομα ἔχει, 127, 128.
ὅπου ἂν ὑπάγει, CXXXIX, 196.
ὅπου ἐκεῖ, 161.
ὀπώρα, 270.
ὅρα μή.., 277, 330.
ὅρασις, 54, 117.
ὅρμημα, CXXXIII, al.
ὅστις, CXXXII, 165, 251, 274, 285.
ὅταν, CXXXIX, 59, 133, 288.
ὅτι, CLXXXV, 310.
οὐ μή, CXXXIX, CXLIII, 37, 112, 230, 324, al.
οὐ πᾶν... καὶ ὁ ποιῶν, 324.
οὐκ ἔσχυσεν, 163.
οὐαί, CXLIII, 109, 114, 180, 269, 271.
οὐδέ, 117.
οὐδείς, CXLXVIII, al.
οὖν, CXXXIV, CLXXXV.
οὐρανὸς γὴ ὑποκάτω τῆς γῆς, CLI, al.
οὗτος, CXXXVIII, CLXXXVIII, 252, al.
ὄψις, CLXXXII, CLXXXIII, 13.

πάλιν, 125.
παρά, CXXXIV, CLXXXIV.

παρέσται, CCVII, 247, 301.
παρθένοι, 196-suiv.
πᾶς, CXXXIV, CXXXVIII, CXLIX, CLXXXVII; πᾶς ὁ.., 333, al.; πᾶς οὐ, 272, 327, al.
πεῖν, 234.
πειρασμός, CCVII, 40-41.
πελεκίζειν, CXXXIII, 285.
πέπτωκες, CXXXVI, 22.
πέπωκαν, CXXXVI, 218, 266.
πεπυρωμένης, 12.
περί, CXXXIV, CLXXXIV.
περιβάλλεται (-λεῖται), CXXXIX, 38.
περιλειπόμενοι, CXXII.
περιπατεῖν, LI, 324, al.
πηγαὶ ὑδάτων, CLI, CXCVI, al.
πιάζειν, 282.
πιστεύειν, CXCVII.
πλεῖν ἐπὶ τόπον, 271.
πλήν, CXXXIV, CLXXXIV.
πνεῦμα, 22, al.; ἐν πνεύματι, CLXV, 11, 53.
πόδες, CXXXIV-suiv., CXLIX, 120.
ποδήρης, 12.
ποίαν ὥραν, CXLI, 37.
ποιεῖν, CXXXV, CXLIII, 191, al.; ποιῆσαι μῆνας, 187.
πολεμεῖν, CXLI, 187, al.
πολλοί, 108.
πορνεία, 29, 33, al.
πορφυροῦς, CLXXXII, al.
ποταμοφόρητος, CXXXIII, 166.
πρεσβύτεροι, 56.
πρός, CXXXIV, CLXXXIV.
προσκυνεῖν (avec datif ou accusatif), CXL, CLXXXVII, 186-suiv., 190, 191, 217, 218, 219, 230, 274, 277, 285, 330.
προφῆται ἅγιοι, CLI.
πρῶτος, 287.

ῥέδη, CXXXIII, 270.
ῥυπαίνεσθαι, CXXXIII.

σαλπίζω, 104.
σαλπίστης, CXXXIII, al.
σαρδόνυξ, CXXXIII, 320.
Σατανᾶς (ὁ), CXXXVI, 163, al.
σεισμός 103, 153, 241.
σημαίνειν, 2.
σημεῖον, XCIII, 159.
σιρικός, CXXXIII, al.
σκηνή, CXCVI, 188.
σκηνοῦν, CLXXXII, CXCVI, 96, 98, 163, 188, 306.
σταθῆναι, 89; ἐστάθη, 184; ἐστάθησαν, 102.
σταυροῦν, CXXXIV, al.
στέφανος, 81, 122.
σύ, CLXXXVIII.
σγραγίς, 91.
σώματα, 270.

ταλαντιαῖος, CXXXIII, al.
ταχύ, ἐν τάχει, 3-suiv., 50, 51.
τε, CXXXIX, CLXXXV, 282.
τέσσαρες accusatif, CXXXV, 12, 115, al.
τέσσερα, CXXXV, 274.
τετράγωνος κεῖται, 319.
τὴν λήνον τὸν μέγαν, et fautes semblables, CXLVIII, al.
τηρεῖν, CLI, 2, 37, 40, 329, 330, al.
τιμιότης, CXXXIII, 270.
τις, CXXXIV, CXXXVIII.
τῷ λούσαντι... καὶ ἐποίησεν, et tournures semblables, CXLVIII, CLXXXIX, 5, al.

ὑάκινθος, 320.
ὑάλινος, CXXXIII, al.
ὑμεῖς, CLXXXVIII.
ὑπέρ, CCXIX.
ὑπό, CXXXIV, CXLII, CLXXXIV, 117.
ὑπομονή, 10.

φαρμακία, 273.
φοῖνιξ, CLXXXII, al.
φυγή, CCIV.
φυλαὶ γλῶσσαι λαοὶ ἔθνη, CL, al.
φωνὴ... πάλιν λαλοῦσαν, et fautes semblables, CXLVI, al.
φωναὶ ἀστραπαὶ βρονταί, 56, al.

χαλκηδών, CXXXIII, 320.
χαλκολίβανος, CXXX, CXXXIII, 13.
χάρις CXXXIV, 5, 6, 334.
χλιαρός, CXXXIII, 43.
Χριστός, 2, al., 286 (7 fois dans l'Apocalypse, I, 1, 2, 5; XI, 15,; XII, 10; XX, 4, 6, dont 3 fois avec Ἰησοῦς, ch. Ier).
χρόνος, CX, 119, 122-suiv.
χρυσέων, χρυσέους, χρυσέας, χρυσᾶν, CXXXV, 12, al.
χρυσόπρασος, CXXXIII, 320.

ψευδής, CLXXXIII, 311.

ὧδε, 220, 248.
ὠδῖνες, CIV.
ὧν ... αὐτῶν, et fautes semblables, 288, al.
ὡς, CXXXIV, CLXVIII, CLXXXV, 75, 229, al.
ὡς λέγουσιν impersonnel, CXL, 34.

# CORRECTIONS ET ADDITIONS

Page III, ligne 19, *lire* trouverait *au lieu de* trouvait.
P. XX, l. 11-12, *l.* le *au l. de* les *Poimandres.*
P. XXI, l. 5e avant la fin. *l.* ou *au l. de* on.
P XXV, l. 17e av. la fin. *l.* Qoheleth.
P. XXX, l. 22, *mettre une* virgule *après* habitude.
— l. 29, *avancer la virgule d'*instructif *à* corrompu.
P. XLI, l. 5e avant la fin, *lire* תִּנִּין.
P. XLIV, l. 5, *lire* ἡελίοιο. au l. de ἡελ.
P. LXXXV, A. lettre à Éphèse, *lire* 1-7.
P. XC, ς, *lire* Harmagédon.
P. XCI, l. 2, *l.* 11-16.
P. XCV, l. 13e av. la fin, *l.* (ch. XII).
P. XCVI, l. 5e av. la fin. *l.* ce fleuve.
P. XCVII, l. 14e av. la fin, *l.* système.
P. CVII, l. 24, *l.* ἔξουσιν.
— l. 25, *l.* τοιοῦτοι.
— l. 26, *l.* σχῆμα.
P. CVIII, l. 5, *l.* ἐξεγερεῖ.
P. CX, l. 23, *l.* ἡμεῖς.
P. CXI, l. 11e avant la fin, *l.* parussent *au lieu de* pussent.
P. CXV, l. 16, *l.* κατέχων.
— l. 27, *l.* partagent.
PP. CXXX-CXXXIII, il y a quelques légères erreurs d'addition; *lire :* ἄγγελος, 67 fois; — γῆ, 81 fois; — ἐξουσία, 21 fois; — ἔργον, 20 fois; — ζῷον, 20 fois; — θάνατος, 19 fois; — θρόνος, 47 fois; — φώνη, 55 fois; — ὅμοιος, 21 fois; — δεῖ, 8 fois; — ἐγώ, 17 fois; — πᾶς, 57 fois; — τρίτος, 23 fois; — ἔξωθεν, 2 fois, ch. XI et XIV; — ἰδού, 26 fois; — εἰς 80 fois — ἐκ, ἐξ, 135 fois; — ἐν, 157 fois; — ἐνώπιον, 36 fois; — *après* ἡμίωρον, *ajouter :* Voir ce mot à l'Index des mots grecs. — Il se peut que j'aie laissé encore échapper quelques fautes, mais insignifiantes.
P. CXLVI, l. 14e av. la fin, *l.* ἦν *au lieu de* ἤν.
P. CXLVII, l. 17, *l.* ἔχων *au l. de* ἔχῶν.
P. CXLVIII, l. 9, *l.* אֲשֶׁר, deux fois.
P. CLI, l. 16, *ajouter* καί *après* ἀπόστολοι.
PP. CLVI-CLVII. J'en demande bien pardon à M. VÖLTER, le tableau de son découpage n'est pas au point. J'ignorais — et je ne l'aurais point dû — qu'il eût encore perfectionné ses vues critiques en 1911. En gros, Jean-Marc s'est enrichi aux dépens de Cérinthe des ch. X, XVII, XI, 1-3; les deux derniers rédacteurs ont été remontés au temps de Domitien. (Voir ADDITION à la p. CCXLIV). Comme je ne savais point cela, ne l'ayant appris que par les *Études de Critique et de Philologie* de M. JACQUIER, je m'en suis tenu toujours à l'exposé et à la discussion des vues de *Die Offenbarung Johannis* de 1904.
P. CLXXII, l. 10 et 11, *transporter la deuxième virgule après* possédons.
P. CLXXIII, avant-dernière ligne de la note, *lire* ἡμετέρων.
P. CXXV, l. 6e av. la fin du texte, *lire* baptise *au lieu de* baptiste.
P. CLXXIV, note, l. 2, *l.* sunt *au l. de* sund; — l. 5, l. *Diobouniotis.*

P. CLXXVIII, l. 24, *après* philoxénienne, *ajouter :* (cependant Gwyn, pour cette dernière version, est d'un avis contraire, voir pages CCXIII et CCLX),
P. CLXXIX, l. 5e avant la fin, *lire :* die die Apokalypse.
P. CLXXXI, l. 4 de la note, *l.* VIII. 1-11; — l. 5, *l.* dans les dernières années.
P. CLXXXII, l. 15, *l.* דָּקַר; — à la note (1), *lire* CXVIII, 1, *au lieu de* CVVIII, 3.
P. CLXXXVI, à la note, *lire* WELLHAUSEN.
P. CLXXXVIII, l. 4e et 5e avant la fin du texte, *au lieu de* quand il... article, *lire :* précède le substantif possesseur, avec l'article entre deux.
P. CXCVII, à la fin de la l. 20, *l.* du *au l. de* de.
P. CXCVIII, l. 13, *l. : individuelle:* l. 21e avant la fin, *l.* XI, 1-13.
P. CCX, l. 14e av. la fin, *l.* la critique.
P. CCXI, l. 10, *supprimer les chiffres.*
P. CCXIII, avant-dernière ligne du texte, *après* (VIe siècle), *ajouter :* d'après l'autorité de Gwyn.
P. CCXXIII, l. 19, virgule *au lieu d'un point après* Latinorum.
P. CCXXXVII, l. 8e av. la fin, *l.* représentent.
P. CCXL, *lire* FRITZSCHE.
P. CCXLIV. A la fin de la notice sur VÖLTER, *ajouter :*
(1911.) *Die Offenbarung Johannis*, 2e édition, Strassburg. (Voir ADDITION aux PP. CLVI-CLVII.)
P. CCXLVI, l. 11, *lire* le *Bible Dictionary.*
— l. 16, mettre un astérique devant BALJON.
P. CCL (numérotée faussement CCXL), après la note, *ajouter :* D'autres travaux, dont je n'ai pu profiter, ont encore paru en ces dernières années : F. GIGOT, *The Apocalypse of St-John,* Londres, 1915; — *DEAN, *The Book of the Revelation,* Edimbourg, 1915; — *WHITING, *The Revelation of John,* Boston, 1918; — *SHIRLEY JACKSON CARE, *The Revelation of John*, Chicago, 1920.
P. CCLXV, *après* JACQUIER, *ajouter :* VOGELS, *Untersuchungen zur Geschichte der laleinischen Apokalypse-Uebersetzung*, Düsseldorf, 1920. — Ouvrage excellent, dont j'eusse profité s'il avait paru plus tôt.
P. CCLXVI, l. 16, *lire : zu den Schriften;* — l. 6e av. la fin, *l.* 1913 *au lieu de* 1903. — A la fin des lignes sur J. H. MOULTON, *ajouter :* La grammaire de Moulton, qui était presque terminée à la mort de son auteur, en 1917, est en cours de publication, par les soins de W. H. Howard. Ont paru le vol. I : *Prolegomena* (3e édition); le vol. II, tome I, *Sounds and Writing* (avril 1920.) Clark, Edimbourg. — *A la suite de* MOULTON-MILLIGAN, *ajouter :* La partie III, qui va de E à Θ, a été publiée depuis la mort de Moulton, par Milligan, en 1918; la p. IV est sous presse.
P. 2, l. 3 du grec, *lire* Ἰωάννῃ; ligne 5 du grec, *mettre un point en haut après* γεγραμμένα; à B, 1-2-3, l. 11, *lire* (3 fois) *au lieu de* (5 fois); *puis :* et peut-être dans la salutation finale, XXII, 21. Si on n'admet pas Χριστοῦ à ce dernier passage, alors le mot Χριστός apparaît dans l'Apocalypse exactement *sept fois* (ici, *ter*, et XI, 15; XII, 10; XX, 4, 6), tandis que Ἰησοῦς apparait *quatorze fois*. Ne serait-ce pas intentionnel? Bien plus, sur les sept fois où on lit Χριστός, il est joint exactement *trois fois* à Ἰησοῦς, et *quatre fois* il apparaît seul : ainsi une division en 3 + 4, la série de 3 d'abord, celle de 4 ensuite, absolument comme dans les Lettres. Est-ce un hasard? — A l'avant-dernière ligne, *lire* 67 fois *au l. de* 76.
P. 4, l. 1 du grec, *l.* Ἰωάννης.
P. 10, Idem.
P, 12, avant-dernière ligne du grec, *lire* δεξιᾷ et ὀξεῖα.
P. 13, l. 6 de la traduction, *transporter le* (*sic*) *après* embrasée, *et supprimer la dernière virgule.*
P. 14, l. 1 du grec, *lire* δεξιὰν. — l. 6 du comment., *supprimer le guillemet.*
P. 17, l. 1 point et virgule *après* Méandre.
P. 19, l. 9 de l'INTROD., à la fin, *lire* : *celui.*
P. 20, l. 2 du grec, *lire* : δεξιᾷ.
P. 21, l. 13 de l'INTROD., *lire* : Weizsäcker.
— l. 1 de A. 1, *lire, au lieu de syr.* grec : *syr.*gw.

P. 23, Exc. iv, l. 1, *l.* ἅγιος.
P. 24, dernière ligne, *l.* froideur.
P. 27, l. 6 de A. 12-13, *l.* ὁ π. μου.
P. 32, l. 1 de A. B. 20, *ajouter après* ἀφιέω : ou ἀφίω.
P. 34, l. 7 du grec, *l.* σκεύη *au l. de* σκαύη. — l. 1 de A. B. C. 26, *l.* Ὁ νικῶν.
P. 35, l. 6 du comment., *l.* ἀνατολῆς.
P. 39, l. 3 de A. B. 7, *l.* οἴκου.
P. 40, l. 5 du grec, *lire* γράψω *au l. de* φράψω.
P. 43, l. 8 du comment., *ajouter après* (*Swete,* al.) : Voir II Cor. ii, 20.
P. 44, l. 1 du grec, *lire* πλουτήσης.
P. 52, l. 1 de l'Introd. *l.* γίνεσθαι *au l. de* γενέσθαι.
P. 54, l. 10 de C. 3, *l. Hvarenô.*
P. 55, l. 7 de la trad., *remplacer* sardonyx *par* cornaline.
P. 57, l. 3, de la trad., *l,* brûlent *au l. de* brûlaient.
P. 59, l. 6, de la trad. *l.* qui vit *au l. de* qui est.
P. 60, l. au titre, *l. destinées.*
— grec, l. 1, *l.* δεξιὰν.
— l. 2 de A. B. 1, *l.* ἔξωθεν *au lieu de* ὄπισθεν[2].
P. 62, l. 3 du grec, *l.* δεξιᾶς.
P. 68, l. 7 avant la fin, *lire* rupture *et non* lecture.
P. 71, au titre 1°-2°, *l.* (vi, 1-8) *au l. de* (iv, 1-8).
P. 73, l. 7 de la traduction *l.* Animal *plutôt qu'*Amiral.
P. 74, l. 5 de C. 3-4, *supprimer le point et virgule* à la fin.
— l. 1 de A. B. 5-6, *l.* αὐτοῦ ; l, 3, *l.* ἀδικήσῃς.
P. 86, l. 1 de A. B. 10, *l.* ἔκραζον — l. 3 de A. B. 11, πληρωθῶσιν ; l. 8, στολὴ λευκή.
P. 92, grec, dernière ligne, *l.* αὐτῶν.
P. 93, l. 7 de la trad., *l.* marqué.
P. 96, l. 3e avant la fin, *l.* σκηνοῦν.
P. 97, l. 3 de C. 10, *l.* que lui donnait *et non* qui lui donnait ; l. 7. *l.* δῆλον.
P. 98, l. 5 de A. B. 14, *l.* xii, 11 *au l. de* xii, 1. — l. 3 de A. B. 15, *l.* שָׁכַן.
P. 100, l. 2 du grec, et l. 3 de A. B. 1, *l.* ἡμίωρον. Voir ce mot à l'Index.
P. 102, l. 4 de A. B. 2, *après* Vis. iii, 4, *mettre un* point et virgule.
P. 106, l. 3, *l.* des sept dieux, *et non* de sept dieux.
P. 110, l. 3 de A. B. 1, *lire* תְּהוֹם ; — l. 4 de C. 1, *après* je me demande même, *ajouter* après *Alford.*
P. 113, l. 5 du comment., *l. Job, au lieu de : Joh.* ; — l. 1 de A. B. 8, *l.* εἶχαν.
P. 115, l. 9 de la trad., *après* il vient, *ajouter :* encore.
P. 117, l. 1 de C. 17, *après* la seule fois, *ajouter :* (sauf iv, 3).
P. 119, l. 27 de l'Introd., *l.* Weizsäcker ; l. 34, *l.* δούλους.
P. 121, l. 1, *l.* παιδάριον.
P. 122, l. 2 du grec, *l.* γράψῃς, *et non* γράφῃς. — l. 4 du comment., *Weizsäcker.*
P. 123, dernière ligne de A B. 7, *l.* βασιλείας.
P. 124, dernière l. de A. B. C. 8, *l.* vi, 6, *et non* v, 4.
P. 125, l. 2 de la trad., *fermer les guillemets après* sur la terre.
P. 126, l. 7 avant la fin, *l.* Weizsäcker.
P. 132, l. 1 du comment., *l.* vers des images ; — dernière ligne de A. B, 5, *l.* λαμπὰς ; — — C. 5, dernière ligne, *supprimer la virgule.*
P. 145. *Ajouter à la fin du deuxième paragraphe :* Dans notre Apocalypse, le mot Ἰησοῦς apparaît *quatorze fois,* ch. i, 1, 2, 5, 9 (2 fois) ; ch. xii, 17 ; ch. xiv, 12 ; ch. xvii, 6 ; ch. xix, 10 (deux fois) ; ch. xx, 4 ; ch. xxii, 16, 20, 21. Les considérations précédentes rendent malaisé d'admettre que ce soit là un pur hasard, et elles s'en trouvent en retour singulièrement confirmées ; surtout si l'on se rappelle que Χριστός (probablement) n'apparaît que 7 *fois,* et donne lieu, avec Ἰησοῦς, à une combinaison 3 + 4. Voir l' « Addition » à la page 2, ci-dessus.
P. 149, l. 8, *l.* Weizsäcker.
P. 154, l. 5, *l.* la grêle.
P. 155, av.-dernière l. du second paragraphe, *l.* Weizsäcker.

P. 157, l. 3 de A. B. 2, *l.* γυνή.
P. 158, grec, l. 7, ἔστηκεν; — comment., l. 11, *l. Weizsäcker.*
P. 160, grec, l. 3, *l.* ἐκεῖ; l. 4, *l.* ἑξήκοντα; l. 8, *l.* Διάβολος.
— Comment., l. 9, *supprimer la ponctuation après* apostasies.
P. 183, l. 5 de B. 1° INTROD., *l.* Weizsäcker.
P. 187, l. 4 de A. B. 5, *ajouter après* μῆνας τρεῖς : ou *II Cor.* XI, 25, νυχθήμερον ἐν τῷ βυθῷ πεποίηκα.
P. 189, l'av.-dernière de A, 10, *l.* ὧδέ ἐστιν.
P. 192, l. 4 du grec, *l.* δεξιᾶς; — l. 1 de A. B. 18, *l.* ἑξήκοντα.
P. 194, l. 22, *l.* Γάϊος.
P. 195, l. 6 de l'INTROD., *l.* Weizsäcker; — l. 5 du comment., *l.* tribus.
P. 198, l. 28 de l'EXC., *ouvrir la parenthèse devant* ce dernier.
P. 201, l. av.-dernière du 2e paragraphe, *l. Azhī-Dahâka.*
P. 208, l. 21, *l.* « *Hvarenô* ». *Idem* l. 29.
P. 209, l. 13, *idem.*
P. 212, l. 7. *l.* קַדְמוֹנִיָּה; — l. 12, *l. Victor au l. de Victorin.*
P. 216, avant-dernière ligne, *l.* εὐαγγελίσαι.
P. 220, l. 7 avant la fin de A. B. 13, *l.* καταπαήσεται.
P. 221, l. 7 de INT., *mettre* deux-points *au lieu du* point-virgule *après* Spitta.
P. 224, grec, dernière ligne, *l.* ἑξακοσίων.
P. 230, l. 2 du commentaire, *l.* φοβηθῇ.
P. 232, l. 9 d'INT., *l.* א et ב *au l. de* א et 2.
P. 238, l. 5 du grec, *l.* ᾱ au lieu de ᾰ.
P. 239, l. 2 du comment., *lire* Armagédon; — l. 7, *l.* Ἁρμαγεδών.
P. 243, au titre D. 2°-3°, *l.* ANTÉCHRIST (XVII-XIX).
P. 252, l. 3 de A, B. 14, *écrire* Χριστός.
P. 264, l. 7a av. la fin, *l.* il *au l. de* elle.
P. 272, *supprimer le tiret devant* C 20, *et le mettre devant* A. B. 21.
— l. 2 de A. B. 21, *l.* ἰσχυρόν.
P. 283, avant-dernière ligne, *lire* 4b *au lieu de* 4b.
P. 284, l. 2, *l.* diaboliques, *et non* angéliques.
P. 289, l. 14 de C. 10, *l. Jurieu.*
P. 303, l. 3 d'INT., *l.* VI, 2; VII *au l. de* VI, 2-VII.
P. 306, l. 1 de A. 3, *l.* ἥκ. *au lieu de* ἥκ.
P. 318, l. 11, *l.* ἴσα ἐστίν; — l. 12, *l.* ἀνθρώπου.

Typographie Firmin-Didot et Cie. — Paris.

# TABLE GÉNÉRALE


| | Pages. |
|---|---|
| Introduction | I-CCLXIV |
| Bibliographie | CCLXV-CCLXVIII |
| Commentaire | 1-334 |
| Table des matières | 335-339 |
| Index analytique | 340-354 |
| Index des ouvrages cités | 355-358 |
| Liste des auteurs mentionnés | 359-365 |
| Index des mots grecs a remarquer | 366-369 |
| Additions et corrections | 370-373 |

7000

ALLO, E.B.
L'Apocalypse.

BS
2825
.A4